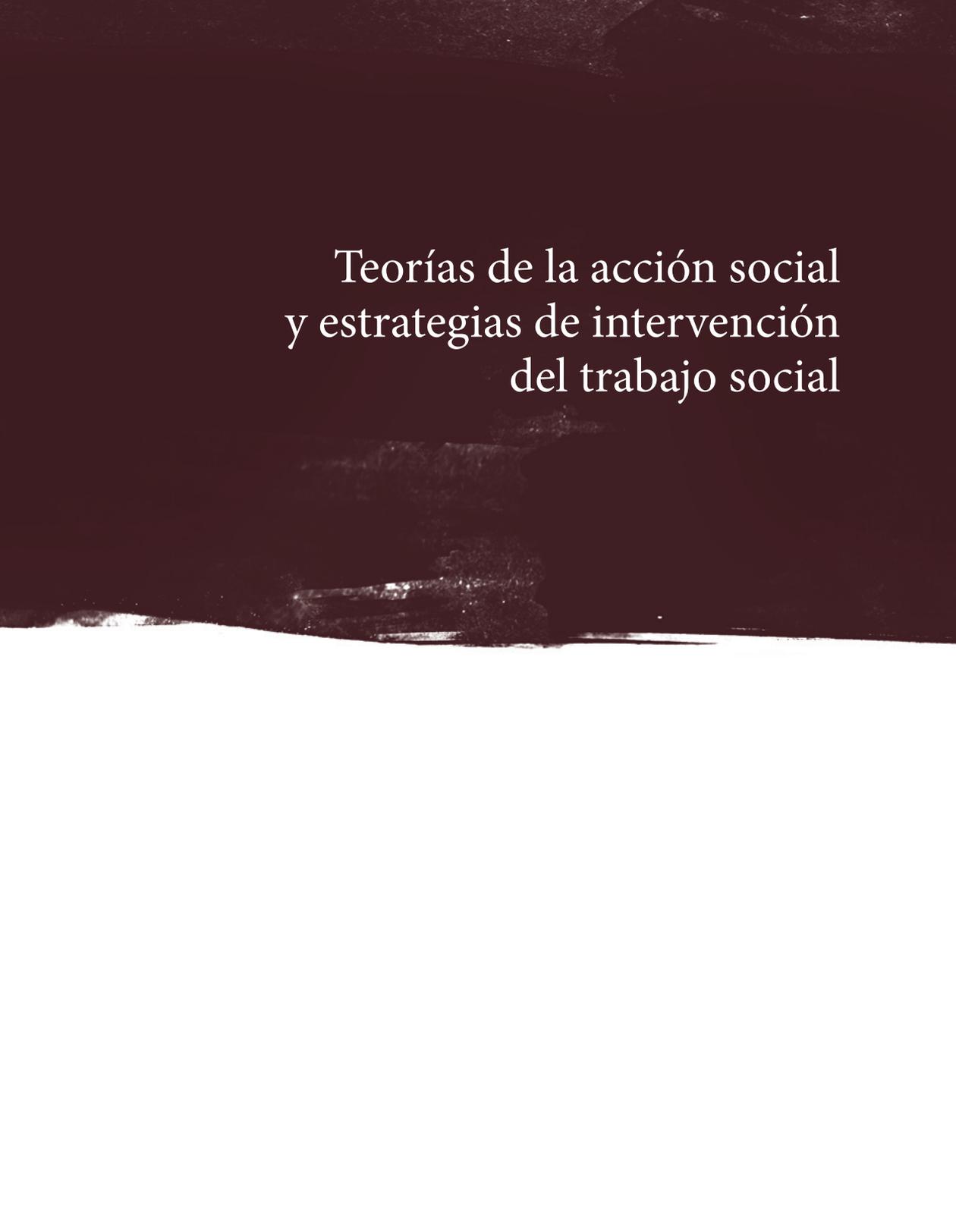




Teorías de la acción social y estrategias de intervención del trabajo social

Genaro Zalpa



The background is a dark, almost black, textured surface. A prominent white horizontal line runs across the middle of the page, separating the dark upper section from the white lower section. The text is centered in the dark upper section.

Teorías de la acción social
y estrategias de intervención
del trabajo social



Teorías de la acción social y estrategias de intervención del trabajo social

Genaro Zalpa



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

Teorías de la acción social y estrategias
de intervención del trabajo social

Primera edición 2020 (versión electrónica)

D.R. © Universidad Autónoma de Aguascalientes
Av. Universidad 940, Ciudad Universitaria
Aguascalientes, Ags., 20131
www.uaa.mx/direcciones/dgdv/editorial/

© Genaro Zalpa Ramírez

© Martín Castro Guzmán (Prologuista)

ISBN 978-607-8782-31-4

Hecho en México
Made in Mexico

*A Tere, la trabajadora social
cuya vocación y ejemplar dedicación
a su profesión inspiraron este libro.*



*El afecto y la bondad abren muchas puertas [...].
Pero si podemos agregar a esto el conocimiento
de [...] la ciencia de los recursos sociales [...],
la fuerza que consiste en amarnos los unos
a los otros se duplica con un nuevo poder.*

Mary Richmond, *What Is Social Case Work*

Agradecimientos

Agradezco a las trabajadoras sociales, la maestra Ma. Teresa Ortiz Rodríguez y la doctora María Eugenia Perea Velázquez, y al sociólogo maestro Pedro Hernández Serrano, quienes se dieron a la tarea de leer el texto y hacerme comentarios y sugerencias.

A la socióloga Astrid Valadez Peña, por su ayuda en la revisión del texto.

A mis alumnos de licenciatura y posgrado de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, por sus preguntas y comentarios durante los cursos que impartí.



Índice

| | |
|---|------------|
| Prólogo | 13 |
| Introducción | 17 |
| El trabajo social y la sociología de la escuela de Chicago | 37 |
| Los Marxismos y el trabajo social | 69 |
| Émile Durkheim: los hechos sociales son como cosas | 105 |
| Max Weber: la acción social | 123 |
| Talcott Parsons: estructural funcionalismo | 139 |

| | |
|--|------------|
| La sociología fenomenológica: la realidad se construye | 161 |
| Interaccionismo: la construcción de la vida cotidiana | 179 |
| Los intereses de los actores: teorías de la elección racional | 197 |
| Grupos, redes, sistemas | 215 |
| El estructuralismo constructivista de pierre bourdieu | 243 |
| Acción social y estrategias de intervención | 271 |
| Reflexiones finales | 325 |
| Bibliografía | 327 |
| Índice analítico | 351 |

Prólogo

La obra *Teorías de la acción social y estrategias de intervención del trabajo social*, de Genaro Zalpa, es un documento teórico que será de gran ayuda y soporte para la comunidad académica y científica de las ciencias sociales, en particular para los estudiantes, profesores y especialistas en ejercicio profesional que laboran en las diversas instituciones públicas, privadas y sociales, y que tienen como tarea la generación del conocimiento de los fenómenos sociales para intervenir en el desarrollo de la sociedad.

La obra permitirá al lector adentrarse en los tópicos principales de las teorías sociales, y entender que la teoría no solamente es básica para conocer los problemas, sino también para intervenir en ellos, lo que representa para algunas disciplinas la esencia de su objeto de estudio y de intervención, como es el caso de trabajo social.

En esta obra el lector encontrará herramientas y posicionamientos teóricos que fortalecerán los procesos de investigación

e intervención. Los investigadores y expertos en programación social podrán conocer y explicar los problemas sociales, y fundamentar de forma lógica y ordenada las acciones de intervención, como un mecanismo que es fundamental en todo proceso de planeación, que conlleva al cambio sistemático de situaciones y paradigmas.

Hablar de teoría social resulta complejo, en el entendido de profundizar en conceptos, posiciones y subjetividades, de procesos científicos que fueron abordados con anterioridad, y que hoy son considerados por la comunidad científica como teorías y paradigmas que permiten visualizar y describir el mundo objetivo y real, en el que interactúan diversos fenómenos y problemas.

En este proceso de posicionamientos y subjetividades, en la obra se detalla la frontera que aún permanece entre disciplinas: por un lado, aquellas que generan conocimiento teórico y metodológico; y por otro, las que se han dedicado al quehacer práctico. En esta última se ubica a trabajo social, no sólo por su falta de contribución al desarrollo de la teoría social, sino también por su escasa sensibilidad para fundamentar teóricamente su quehacer práctico. En la obra, con conocimiento de causa, se aborda la historia y evolución de la disciplina de trabajo social, y se exponen los esfuerzos para armonizar la teoría y la práctica en una unidad sistemática e integral, a fin de abordar y transformar los fenómenos y los problemas sociales.

A pesar de la dificultad que entraña la teoría científica, la obra es un documento accesible y fácil de comprender, en el cual se exponen las principales teorías sociales y la utilidad que éstas tienen para los procesos de intervención: la Sociología de la Escuela de Chicago y su relación con la Hull House; el Marxismo; además en forma específica y detallada los aportes realizados por Émile Durkheim, Max Weber y Talcott Parsons, con los hechos sociales, la acción social y el estructural funcionalismo. Además de presentar con detalle la sociología fenomenológica, el interaccionismo, la teoría de la elección racional y el estructuralismo constructivista de Pierre Bourdieu. El libro finaliza con la exposición de una teoría de la acción social del propio autor, que resalta la noción de estrategias de intervención como un elemento fundamental que se relaciona con los conceptos de estructura, *habitus* y prácticas. De esta manera, el quehacer de intervención del trabajo social se ubica en el centro de la teoría social.

En términos generales, podemos decir que las diversas disciplinas sociales, en especial trabajo social, se han visto beneficiadas con esta obra, por su

propuesta de uso de la teoría en las prácticas de intervención social, dando pie al manejo de marcos teóricos sólidos y metodologías más congruentes con los problemas planteados, creando y recreando nuevas teorías, paradigmas y modelos para fundamentar, explicar e interpretar los problemas actuales; además de ser de gran utilidad para la sociedad en su conjunto, sobre todo para aquellos profesionales y funcionarios públicos, privados y sociales que están al servicio de la sociedad.

Martín Castro Guzmán¹

1 Profesor investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma de Yucatán, y profesor de asignatura en la Universidad Nacional Autónoma de México. Presidente de la Academia Nacional de Investigación en Trabajo Social (ACANITS) y coordinador ejecutivo de la Red Nacional de Instituciones de Educación Superior en Trabajo Social (RENIESTS).



Introducción

El estudio de las ciencias sociales es, casi siempre, parte de la formación profesional de las trabajadoras sociales.¹ Desde mi punto de vista, y como un planteamiento general que se irá afinando más adelante, no sólo es conveniente que así sea sino que, aún más, pienso que en aquellos casos en que no lo es, su formación queda significativamente trunca. La razón es que la intervención social que define el quehacer profesional de las trabajadoras sociales tiene que ver, directa o indirectamente, con fenómenos sociales: políticas sociales que se pretende implementar, problemáticas sobre las que se busca intervenir, instituciones que se procura fortalecer, grupos a los que se debe asesorar, programas de acciones sociales que hay que desarrollar, entre otros. Si esto es así, nada más pertinente que incluir

1 Me referiré a las y los trabajadores sociales en femenino, reconociendo que las mujeres son mayoría en esta profesión.

en la formación profesional el estudio de las ciencias que proporcionan las herramientas teóricas para el conocimiento de lo social.

Quiero enfatizar que concibo el quehacer de las trabajadoras sociales como profesional porque, aunque no son ellas las únicas que hacen intervenciones sobre lo social, sí son ellas las que se preparan profesionalmente para hacerlo.² La razón de ser de este libro es que pienso que las teorías sobre lo social son parte fundamental de esa preparación profesional porque, si su objeto de intervención son los fenómenos sociales, es necesario que comprendan qué es lo social para que sepan cómo intervenir. Ese conocimiento, sin embargo, no es tan sencillo debido a que hay una amplia variedad de teorías acerca de qué es lo social.

¿Pero es de verdad necesario adentrarse en el laberinto de las teorías, cuando la realidad social y sus problemas están a la vista, y cuando parece que solamente hace falta tener buena voluntad y decisión para intervenir en su solución? Pues sí, la respuesta es decididamente afirmativa, porque la realidad social –como también la realidad natural– no es evidente, no se presenta a simple vista. La reconocida teórica brasileña del trabajo social, Marilda V. Yamamoto, dice al respecto que uno de los mitos³ acerca de la práctica social es que ésta:

[...] es aprehendida en su *inmediaticidad*, como un *dato*, que tendría el poder milagroso de revelarse a sí misma, como cosa “natural”. [...] Esas características van a derivar en un rechazo de la teoría que escape de tales parámetros, y en la crítica de los llamados “teóricos”, vistos como distantes de la inmediaticidad de las expresiones de la práctica profesional. Eso tiene como contrapartida la ingenua canonización de los “prácticos”: o sea de aquellos que viviendo en contacto físico directo con la vida cotidiana del pueblo se encontrarían en condiciones privilegiadas para aprehender, explicar y ejecutar la práctica profesional, porque estarían más directamente envueltos en la vida social (Yamamoto, 2001: 185).

Por el contrario, y para comenzar a referirme a los teóricos de lo social, cito lo que hace tiempo dijo el sociólogo norteamericano Talcott Parsons:

2 Aunque hay una discusión añeja sobre quiénes son los profesionales preparados para llevar a cabo intervenciones sociales en diferentes ámbitos (ver Geng, J. M., 1977: 33-38).

3 Evidentemente, Yamamoto le da a los mitos el sentido de fábulas, y no el sentido de pensamiento lógico sensible que le da Claude Lévi-Strauss.

[...] todo conocimiento empíricamente verificable –incluso el conocimiento resultante de ejercitar el sentido común en la vida cotidiana– supone implícitamente, si no explícitamente, una teoría sistemática [...]. La importancia de esta afirmación reside en que algunas personas que escriben sobre temas sociales lo niegan vehementemente. Dicen que se limitan a presentar los hechos y dejarlos “hablar por sí mismos”. Pero el que una persona niegue que está teorizando no es razón para tomarla al pie de la letra, y dejar de investigar la teoría implícita en sus afirmaciones (Parsons, 1968: 43-44).

O como lo dicen Rafael Alberto Pérez y Sandra Massoni: “Todos los operadores públicos y los profesionales de las distintas actividades usamos teorías, aunque no seamos conscientes de ello y digamos que no las necesitamos. A pesar de que a veces se olvide, lo cierto es que detrás de cada acción siempre hay una decisión y detrás de cada decisión hay una teoría que la sustenta (desde la más simple de las asunciones hasta teorías científicas)” (Pérez & Massoni, 2009: xxvii).

Algunas de esas teorías no son científicas, como las teorías religiosas: “¿qué le voy a hacer, si es mi cruz?”, “Dios nos ayuda, pero también nos tenemos que ayudar: a Dios rogando y con el mazo dando”; las teorías mágicas: “fui a que me echaran la baraja y allí salió que éste era mi destino”, “yo todos los días consulto mi horóscopo para saber a qué atenerme”, “a fulanito lo tienen hechizado”; las teorías de sentido común: “no por mucho madrugar amanece más temprano”, “árbol que crece torcido jamás su tronco endereza”, que frecuentemente tienen frases que expresan lo contrario: “al que madruga Dios le ayuda”, “nunca es tarde pa’ empezar”, entre otros.

Los profesores de trabajo social del que fue el Chelsea College de la Universidad de Londres, Colin Whittington y Ray Holland expresan lo anterior de la siguiente manera:

[...] suscribimos la idea de que todos y cada uno percibimos y ordenamos nuestra vida con base en suposiciones, con frecuencia asumidas profundamente, acerca de la naturaleza de los seres humanos y de la vida social. [...] Las trabajadoras sociales no dejan guardadas en su casa estas suposiciones cuando van a trabajar. [...] Por lo tanto, las suposiciones de las trabajadoras sociales conforman sus percepciones de los clientes y sus definiciones acerca de la naturaleza de sus problemáticas, de sus fuentes y de sus soluciones (Whittington & Holland, 1985: 25).

Con mucha frecuencia las trabajadoras sociales están convencidas de la verdad de lo que expresan los dichos y las creencias sobre la vida social. Pero hay que tener en cuenta que se trata de ideas y de creencias que carecen de fundamento científico, por lo que no pueden considerarse como bases para la intervención social profesional. Por consiguiente, las dejo a un lado, como las deberían dejar a un lado las trabajadoras sociales, para acercarme a las teorías científicas sobre la sociedad. Éstas tienen sus antecedentes en reflexiones filosóficas, científicas y religiosas de las cuales me ocupo muy brevemente, sólo en cuanto ayudan a comprender la historia del trabajo social y la importancia de las teorías para las políticas sociales y para las prácticas de intervención sobre la problemática social.

En el siglo XIX, cuando nacieron las ciencias sociales, había dos corrientes filosóficas, el positivismo y el idealismo, que entre otras cuestiones discutían acerca de un tema muy importante para el asunto que nos ocupa: la naturaleza de los seres humanos y de la vida social. El positivismo sostenía que la naturaleza de los seres humanos es natural, valga la redundancia; es decir, que son parte del reino natural como el mundo físico, los animales y las plantas, y que por lo tanto están sometidos, ellos y su vida social, a las leyes de la naturaleza. Para los idealistas, en cambio, además de ser seres biológicos, es decir, parte de la naturaleza, los seres humanos son también algo más, algo distinto, porque tienen espíritu, ideas, voluntad y libertad, por lo que no están simplemente sometidos a las leyes naturales, sino que de alguna manera orientan su vida y su historia de acuerdo con su libre voluntad que, si debe someterse a algo, debe ser a la razón. Del lado del idealismo se encuentran filósofos como Kant (1724-1804), Fichte (1762-1814), Hegel (1770-1831), y más cerca del nacimiento de las ciencias sociales Feuerbach (1804-1872), Dilthey (1833-1911) y Rickert (1863-1936). De hecho, del idealismo surgió la división entre las ciencias de la naturaleza –cuyo objetivo es encontrar las leyes naturales que la rigen–, y las ciencias humanas llamadas también ciencias sociales, ciencias históricas o ciencias del espíritu –cuyo objetivo no es encontrar leyes sino comprender las acciones humanas–.

Del lado del positivismo se ubican los filósofos franceses Auguste Comte (1798-1857), quien es considerado su fundador, aunque él mismo reconoce la influencia de los empiristas ingleses (Hume, Locke y Berkeley, siglo XVIII); y Saint-Simon (1760-1825), con quien trabajó como secretario por algunos años. En su *Curso de filosofía positiva*, en la primera lección, escribió la famo-

sa ley de los tres estados (o estadios), que son las tres fases que, según él, ha tenido el desarrollo del pensamiento humano: el teológico, el metafísico y el científico o positivo. Transcribo una parte de esa primera lección, puesto que da una idea clara no sólo de esa ley, sino también de la valoración negativa que hizo Comte de los dos primeros estados:

Estudiando el desarrollo total de la inteligencia humana [...] creo haber descubierto una gran ley fundamental [...]. Esta ley consiste en que cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico o ficticio; el estado metafísico o abstracto; el estado científico o positivo (*Curso de filosofía positiva*. Lección 1).

La ciencia positiva consiste en la combinación del razonamiento con la observación de los hechos para descubrir leyes generales que no tienen excepciones. Fue, por ejemplo, lo que hizo Newton en el campo de la física al descubrir la ley de la gravitación universal, conocida como ley de la gravedad. Eso es lo que hacen las ciencias naturales. Pero según Comte también la vida social de los seres humanos puede y debe ser estudiada por una ciencia positiva, cuyo objetivo sea establecer leyes generales como las de la física, por lo que la llamó física social, y también sociología. De esta concepción fundamental sobre la vida social, Comte derivó lo que puede considerarse un principio para la política social: la ciencia no solamente debe estudiar la sociedad, sino que debe también fundamentar el orden social y dirigir el progreso de la humanidad.

Comte tuvo un aliado muy importante aunque quizá involuntario: el naturalista inglés Charles Darwin (1809-1882), quien ejerció una influencia considerable en el pensamiento científico de esa época –el siglo XIX– por medio del planteamiento de su teoría de la evolución que ejemplificaba la superación del pensamiento religioso y del metafísico por el establecimiento de leyes basadas en las observaciones de la flora, la fauna y los estratos geológicos, que llevó a cabo durante un viaje que de Inglaterra lo llevó a América del Sur y Australia, de diciembre de 1831 a octubre de 1836. Cuando regresó a Inglaterra, durante más de veinte años trabajó analizando las muestras y las observaciones recopiladas durante el viaje, complementándolas con muestras y observaciones de otros colegas, y llevando a cabo experimentos para corroborar sus ideas hasta que, en 1859, publicó el libro sobre el origen de las especies

en el que enunció su teoría de la evolución natural, el cual tuvo una enorme influencia en el pensamiento de la época. El nombre completo del libro es *El origen de las especies mediante la selección natural o la conservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida*, en cuya introducción escribió:

Como de cada especie nacen muchos más individuos de los que pueden sobrevivir, y como, en consecuencia, hay una lucha por la vida, que se repite frecuentemente, se sigue que todo ser, si varía, por débilmente que sea, de algún modo provechoso para él bajo las complejas y a veces variables condiciones de la vida, tendrá mayor probabilidad de sobrevivir y, de ser así, será naturalmente seleccionado. Según el poderoso principio de la herencia, toda variedad seleccionada tenderá a propagar su nueva y modificada forma (*El origen de las especies*. Introducción).

Volviendo a nuestro tema, ¿qué importancia tiene todo esto para la intervención social y para el trabajo social? Dividí la respuesta a esta pregunta en dos temáticas: una es las consecuencias de las concepciones sobre los seres humanos y de la sociedad para el tipo de intervención social que conlleva la aceptación de las diferentes teorías; y otra es la consecuencia que tuvo para el surgimiento y el desarrollo del trabajo social la discusión que se suscitó entre la religión y la ciencia.

Tanto el idealismo como el positivismo tuvieron desarrollos muy interesantes e importantes en diversas corrientes teóricas de las ciencias sociales, algunas de las cuales expondré en los capítulos de este libro. Abordando la primera temática de respuesta a la pregunta planteada en esta introducción me voy a concretar en hablar del idealismo extremo y del positivismo extremo, y las consecuencias que se desprenden para las políticas sociales y para la intervención en la solución de la problemática social; no porque estas concepciones estén vigentes actualmente en las ciencias sociales, sino porque su extremismo ayudará a entender cómo es que una concepción de la naturaleza de los seres humanos y de su vida social conllevan un determinado tipo de políticas sociales y también un determinado tipo de estrategias de intervención para solucionar las problemáticas sociales.

El idealismo extremo enfatiza las diferencias entre los seres humanos y la naturaleza. Como dije arriba, esa diferencia consiste en que los seres humanos tienen espíritu, interioridad y voluntad, que son atributos que no tiene la

naturaleza, que no tienen los animales, las plantas o los objetos. Por ejemplo, si le damos cuerda a un muñeco para que mueva los brazos, éste no puede decidir no hacerlo, se puede descomponer y no moverlos, pero no lo puede decidir. Los seres humanos, en cambio, sí pueden decidir no obedecer un mandato, o una ley, puesto que tienen conciencia y voluntad, se les puede ordenar o pedir que muevan los brazos pero no son muñecos a los que se les da cuerda y, por lo tanto, pueden decidir no hacerlo. Esto lleva a los idealistas a afirmar que, puesto que en su vida social no están sometidos a las leyes naturales, los seres humanos, cada uno, son libres de actuar como les plazca, y que de hecho lo hacen buscando cada quien sus propios fines y sus propios intereses. Si esto fuera cierto, la mejor política social sería no intervenir. Después de todo, si cada uno de los miembros de una sociedad logra conseguir sus intereses y sus fines, la suma sería igual al bienestar social. Si en el tiempo del idealismo extremo hubiera habido trabajadoras sociales, ¿qué les hubiera tocado hacer? Lo más coherente es que nada, porque desde esta perspectiva “más ayuda el que no estorba”. O en todo caso deberían unirse al anarquismo individualista, que surgió también en el siglo XIX, que buscaba acabar con cualquier autoridad y con cualquier ley que limitara la libertad de los individuos.

Pasemos ahora a considerar el positivismo extremo, el cual se desprende de la teoría de la evolución propuesta por Darwin, por lo cual es conocido también como darwinismo social. Dije arriba que Darwin enunció su teoría partiendo de la observación de la naturaleza. Pero además, si se lee con atención el párrafo de la introducción al *Origen de las especies* transcrita arriba, se notará que no se refiere a los seres humanos, aunque como habla de especies en general, los lectores podían interpretar, y de hecho así lo hicieron, que la especie humana también estaba incluida. Se puede decir que el mismo Darwin así lo pensaba, pero no se atrevía a decirlo con claridad por una razón muy poderosa: que tal teoría contradecía el relato de la creación del mundo y de los seres humanos que aparece en la Biblia. La cuestión era: ¿Dios creó a los seres humanos a su imagen y semejanza como dice la Biblia y como, consecuentemente, sostienen las iglesias cristianas –entre ellas la Iglesia Anglicana (de la que Darwin era miembro)? ¿O son el producto de la evolución natural de las especies? Como popularmente se interpretó desde entonces (aunque Darwin no lo afirmaba): ¿descendemos de los simios? Finalmente, doce años después, Darwin se decidió y publicó, en 1871, el libro *El origen del hombre y la selección en relación con el sexo*, en el cual dejaba en claro que los seres humanos somos

una especie más del reino animal, y por tanto sujetos a las mismas leyes de la evolución y de la selección natural: la supervivencia de los más aptos.

¿Qué tienen que ver Darwin, la teoría de la evolución y de la selección natural con el tema de la intervención social? Tienen que ver porque de ellas se derivó el darwinismo social, corriente de política social que tuvo dos vertientes. Una, que se puede llamar abstencionista, que sostenía que no había que contradecir las leyes naturales de la evolución y de la selección natural, por lo que no había que implementar políticas sociales que favorecieran a los más pobres, que eran también los más débiles y los más ignorantes, en pocas palabras los menos aptos. Lo que había que hacer era dejar que fueran naturalmente eliminados. Según Galton (1865), quien se inspiró en Darwin, intervenir para proteger a los más pobres y débiles sería ir contra la naturaleza. En el mismo sentido, William Graham Sumner, uno de los fundadores de la sociología en los Estados Unidos, sostenía que la mejor política social era no intervenir, pues así actuaría la selección natural (Sumner, 1907). Con base en esta teoría no habría habido lugar para el surgimiento del trabajo social.

La otra vertiente la podemos llamar intervencionista, puesto que pretendía apoyar el proceso de la selección natural implementando políticas que favorecieran el aumento de nacimientos de hijos de los más fuertes, de los más inteligentes, de los más prósperos miembros de las sociedades, y poniendo en práctica políticas que eliminaran a los menos aptos, o por lo menos obstaculizaran su reproducción esterilizando a los más pobres, a los deficientes mentales, a los que tuvieran defectos físicos y a los miembros de las razas consideradas inferiores.⁴ Si hubiera habido trabajadoras sociales en ese tiempo, probablemente las hubieran empleado para ayudar a poner en práctica esas políticas sociales.

No había trabajadoras sociales, pero la historia del trabajo social coloca precisamente en ese siglo, el XIX, sus antecedentes, concordando en que son los movimientos de caridad cristiana, tanto católicos como protestantes, los que fueron perfilando de alguna manera la profesión del trabajo social. Algunos autores hacen remontar estos antecedentes hasta san Vicente de Paul,

4 Del darwinismo social, en el siglo XX, surgieron corrientes eugenésicas como el racismo, el exterminio de razas consideradas inferiores, la inseminación artificial con esperma de los premios nobeles, entre otras (ver Veuille, 1990, particularmente las páginas 91-102). Aunque es justo decir que también ha habido intentos menos extremistas de proponer una sociología evolutiva (ver por ejemplo Hirst, 1976; Hirst & Wooley, 1982, pp. 1-91; Ingold, 1991).

quien en el siglo xvii fundó en Francia la Congregación de la Misión y, junto con santa Luisa de Marillac, las Hijas de la Caridad, congregaciones religiosas dedicadas a atender las necesidades de los pobres. No son de poca importancia estos antecedentes religiosos del trabajo social para el tema que nos ocupa, porque la caridad cristiana estaba en contradicción con las políticas sociales propuestas por el darwinismo social que proclamaba ser un movimiento con fundamento científico; es decir, dado que la teoría de Darwin se consideró en el siglo xix como el ejemplo paradigmático de lo que era la ciencia, y el darwinismo social decía ser su consecuencia, ¿era incompatible, entonces, la caridad cristiana con la ciencia? Más en general, ¿era incompatible la asistencia a los pobres con la ciencia?

La respuesta a esas preguntas no es un claro sí o un claro no. Por una parte, como lo señalan las historias del trabajo social, es precisamente en el siglo xix cuando las organizaciones caritativas vieron la necesidad de organizarse y de utilizar algunas herramientas científicas en sus actividades. Con esa idea se fundaron en Inglaterra la Sociedad para la Organización de la Caridad (Charity Organization Society, cos) en 1869, y el Movimiento de los Asentamientos Sociales (Settlement House Movement, shm) en 1884, con los cuales estuvieron asociadas Mary Richmond y Jane Addams, dos de las pioneras del trabajo social en Norteamérica.⁵ Por otra parte, también se dio un rechazo de la ciencia como fundamento para la práctica de la asistencia social. En los Estados Unidos varios comités estatales de caridad habían fundado, en 1874, con el apoyo de la Asociación Americana de Ciencias Sociales (American Social Sciences Association), la Asamblea de Comités de Caridad Pública (Conference of Boards of Public Charity). Pero en 1878, la delegación del estado de Wisconsin se retiró de la Asamblea en protesta porque ésta se orientaba cada vez más hacia la adopción de métodos científicos dejando de lado las relaciones y las acciones informales que hasta entonces habían prevalecido (Mosquera, 2006). Un año después, en 1879, algunos comités estatales fundaron la Asamblea Nacional de Caridades y Corrección (National Conference of Charities and Correction), separándose claramente de la Asociación Americana de Ciencias Sociales. En 1917 esta organización cambió su nombre por el de Asamblea Nacional de Trabajo Social (National Conference of Social Work).

5 Me ocuparé un poco más ampliamente de estos movimientos en el capítulo del libro dedicado a los inicios del trabajo social como profesión.

Al mismo tiempo le dieron un giro a la profesión, orientándola decididamente a la práctica y a la administración de la asistencia social.

El primer hecho denota el rechazo de una visión científica de su práctica de algunas de las asociaciones caritativas que estuvieron en el origen de la profesión del trabajo social; y el segundo, no menos importante, la creación de fronteras entre las llamadas disciplinas científicas (las ciencias sociales y humanas), productoras de teorías y metodologías, y las profesiones como el trabajo social que no sólo no desarrollaban teorías propias, sino que escasamente utilizaban teoría en sus prácticas de intervención.

En el mundo de habla inglesa, como lo demuestra una investigación llevada a cabo por Robert Carew (1979), el uso de la teoría por las trabajadoras sociales en sus prácticas de intervención social, ya bien entrado el siglo xx, era todavía mínimo; sin embargo, por los años sesenta de ese mismo siglo, el trabajo social ya se veía a sí mismo como una práctica científica. Según Mosquera (2006: 134), quien cita a Crapuchet y Salomon (1992) en esos años se había extendido la idea de que la práctica de intervención del trabajo social profesional, para ser considerada científica debía seguir un proceso que constaba, en lo general, de las siguientes fases: planteamiento de hipótesis a partir de las teorías de las ciencias sociales y humanas, recolección de información, análisis de los datos, diagnóstico de la situación, elaboración de un plan de acción, realización de la acción planeada y evaluación de los resultados. Siguiendo ese esquema se empezaron a utilizar, tanto en la enseñanza como en la práctica, guías elaboradas por expertos llamadas protocolos, patrones o modelos de prácticas de intervención.

A mediados de la década de 1960 se produjo un movimiento en el trabajo social latinoamericano que fue conocido como reconceptualización. Fue un proceso de reflexión sobre el quehacer profesional que tuvo dos orientaciones principales: por una parte fue un movimiento de crítica de lo que hasta entonces había sido la profesión, a la que se etiquetó como trabajo social tradicional; y por otra parte consistió en propuestas de replanteamiento, es decir, de refundación de la profesión sobre bases diferentes. Tanto la reflexión crítica como el replanteamiento se hicieron desde diversas perspectivas, de tal manera que no es posible reducir el proceso de reconceptualización a alguna versión simplificada (para una visión general ver, entre otros, Kruze, 1971; Ander-Egg *et al.* 1971; Netto, 1981; Palma, 1977; Alayón, 2005). Reconociendo la complejidad del movimiento, yo voy a fijar mi atención en uno solo de sus aspectos: la relación de la práctica profesional; es decir, de la intervención social con la teoría.

Desde un punto de vista crítico, Netto (1981) afirmaba que el trabajo social tradicional se caracterizaba, entre otras cosas, por ser una práctica empirista y reiterativa, carente de teoría. Mientras que desde la perspectiva de las propuestas de replanteamiento para subsanar esa carencia, hubo diversos esfuerzos, más o menos logrados, por relacionar el trabajo social con algunas teorías sociales (Villegas y Bellido, 1992; Chadi, 2000; Rodríguez, 2011; De Federico de la Rúa, 2008; Agüero & Martínez, 2012), sobre todo con el marxismo (De Paula, 1995; Netto, 2003b; Servio, 2009). Ninguna de esas propuestas, sin embargo, adoptó el punto de vista que aquí planteo: el de las concepciones teóricas de la acción social para el diseño de estrategias de intervención. Debo reconocer, sin embargo, que hubo una perspectiva cercana a la que aquí se expone, la del Esquema Conceptual Referencial y Operativo (ECRO), que formuló el psicólogo Pichon-Rivière en torno a los años de 1970, originalmente empleado para que las enfermeras y los enfermeros del hospital psiquiátrico donde trabajaba en Buenos Aires reflexionaran sobre su propia práctica, y que se adoptó ampliamente en el trabajo social. Con una orientación interdisciplinaria el ECRO comprendía conceptos tomados de la psicología social, del interaccionismo simbólico de George H. Mead, de la teoría de redes de Kurt Lewin, del materialismo histórico y de otras corrientes teóricas de las humanidades (Zito, 1976). A partir de lo anterior creó el concepto de los grupos operativos que debían desarrollar las etapas de la pre tarea, la tarea y el análisis de los roles que asumen los miembros del grupo en relación con la tarea, para pasar de lo implícito a lo explícito, con la intención de mejorar la relación al interior del grupo y, por tanto, mejorar su desempeño.

En la década de 1970, un poco después del movimiento de reconceptualización latinoamericano, surgió en Norteamérica un movimiento de reflexión teórica sobre la práctica profesional, aunque no en el ámbito del trabajo social sino en el del trabajo en las organizaciones. Los pioneros fueron Chris Argyris y Donald A. Schön, quienes trazaron un esquema general de su propuesta de reflexión teórica sobre la práctica en un libro que titularon *La teoría en la práctica. Incrementando la efectividad profesional* (Argyris & Schön, 1974). Empezaron con el planteamiento del problema que buscaban resolver, en términos de que la integración entre la teoría y la acción, que para ellos es un requisito de la acción efectiva, siempre había sido un vacío en la preparación profesional porque no se sabía cómo abordarlo; de allí que muchas universidades y escuelas de preparación profesional recurrieran a términos generales

e indefinidos como la vocación, la intuición o la competencia profesional, lo cual era manifiestamente insatisfactorio. Partiendo de la idea de que todos los seres humanos, pero sobre todo los profesionales de la práctica (*professional practitioners*) requieren esa integración entre la teoría y la acción, el objetivo de su propuesta fue proporcionar los elementos necesarios para lograrla, y para hacerlo recurrieron al análisis de algunas teorías de la acción de las ciencias sociales, particularmente de la sociología.

Esta propuesta de Argyris y Schön, desarrollada ulteriormente por este último (Schön, 1984), fue ampliamente adoptada en los ámbitos de la administración, el trabajo en las organizaciones, en la educación, y en parte también en el trabajo social. Baldwin y Gould (Baldwin, 2001; Gould y Baldwin, 2004) desarrollaron esta perspectiva aplicándola al trabajo social. Baldwin incluso actuó en repetidas ocasiones como consultor externo para impulsar el aprendizaje organizacional en el ámbito del trabajo social (Baldwin, 2002).

No obstante esos esfuerzos, María L. Morales repitió la crítica de Netto treinta y dos años después, en el 2013:

[...] hay que reconocer que sigue siendo una de las dificultades principales del trabajo social, en lo que hace a su práctica, la subestimación –cuando no el menosprecio– por la teoría, la formulación de propuestas de acción con base en el sentido común y en la intuición y en la hiperdescripción de los particularismos, los microescenarios en que desarrolla su trabajo (Morales, 2013: 38).

Me parece que Morales exagera, porque sí hay numerosos intentos de aplicar las teorías sociales a la práctica profesional, sobre todo a partir de la primera década del siglo XXI, que abordan temas como la teoría de redes, el enfoque de sistemas, el interaccionismo, las propuestas de Schütz y de Bourdieu, etcétera. Lo que yo puedo decir, después de revisar algunos de esos artículos, es que su calidad es desigual; unos exponen con claridad las teorías sociales en las que se apoyan, mientras que otros parecen no haberlas comprendido del todo bien. Una característica general es que lo que se hace es utilizar conceptos derivados de las teorías para hacer diagnósticos o diseñar estrategias de intervención, pero en contados casos se consideran las teorías de la acción para la intervención social, como lo hago yo en este texto.

En el ámbito de las publicaciones en lengua inglesa hay numerosos artículos que recurren a conceptos de las teorías sociales para hacer diagnósticos

o diseñar estrategias, pero pocos que se ocupen de las teorías generales de la acción. También hay algunos libros, entre los cuales se pueden citar los siguientes: *The Blackwell Companion to Social Work* (Davies, 2013) que en su sección 6 aborda algunos conceptos y teorías. *Social Work Theories in Context* (Healy, 2014) dedica el capítulo cuatro a explorar las teorías sociológicas, y en *Social Work Theory & Practice* (Deacon & Macdonald, 2017) sus autores dedican la segunda parte a exponer algunas teorías sociológicas: el constructivismo, la teoría de sistemas y el feminismo.

En Francia, Pierre Racine (1991) hizo un balance crítico sobre la situación de la relación entre las teorías de la acción social y la formación para la intervención social en el trabajo social. Según este autor, el reto mayor en la formación de las trabajadoras sociales es precisamente la ausencia de esa relación. Dice que durante los años de formación de las trabajadoras sociales los cursos teóricos son vistos solamente como un requisito que hay que cumplir mientras se llega a la práctica, que es la que pondrá a las trabajadoras sociales en contacto con la verdadera realidad. Desde una perspectiva dualista se tiende a asociar la teoría con lo abstracto y la práctica con lo concreto, de tal manera que “La sobrevaloración, por no decir la mitificación, de la práctica lleva a las estudiantes a creer que la experiencia de la práctica es la esencia de su formación” (Racine, 1991: 10).

Sin embargo, también se pueden citar algunos libros que abordan la temática de la relación de las teorías sociológicas con el trabajo social, como el coordinado por Elizabeth Harper y Henri Dorvil (2013): *Le travail social. Théories, méthodologies et pratiques*, aunque no aborda teorías de la acción social. En cambio el libro *La sociologie au service du travail social*, escrito por Dubéchet (2005), tiene un enfoque muy semejante al mío. Repasa la historia paralela de la sociología y el trabajo social, y aborda los principales autores y corrientes de la sociología buscando mostrar su utilidad para el trabajo social. Dartiguenave (2010), en *Pour une sociologie du travail social*, se centra en el análisis de la socialización, la desviación y la resocialización. Por último cito el libro: *Erving Goffman et le travail social*, coordinado por Garneau y Namian (2018), cuya temática está clara en el mismo título.

No encontré una valoración del uso de teorías sociales en el trabajo social en lengua italiana, pero sí algunas publicaciones. Anna Maria Campanini (2002) escribió un libro cuyo título se explica por sí mismo: *L'intervento sistemico. Un modello operativo per il servizio sociale*; existe traducción al español:

La intervención sistémica. Un modelo operativo para el trabajo social. Luigi Gui (2004) publicó *Le sfide teoriche del servizio sociale. I fondamenti scientifici di una disciplina* (Los desafíos teóricos del trabajo social. Los fundamentos científicos de una disciplina), y en el 2008: *Servizio sociale fra teoria e pratica. Il tirocinio, luogo di interazione* (Trabajo social entre teoría y práctica. Las prácticas, lugar de interacción) en el que el autor sostiene que en las prácticas que se realizan durante la formación de las trabajadoras sociales, se deben relacionar la teoría y la práctica. Sobre el trabajo social y las redes sociales: Sanicola (1993) *L'intervento di rete*. Finalmente reporto el libro de Luigi Colaianni (2004): *La competenza ad agire: agency, capabilities e servizio sociale. Come le persone fronteggiano eventi inediti e il servizio sociale può superarle* (La competencia para actuar: agencia, capacidades y trabajo social. Cómo hacen frente las personas a eventos inéditos y cómo el trabajo social los puede superar). Colaianni propone una teoría de la acción en la que sostiene que los agentes sociales tienen la capacidad para actuar, y que el objetivo del trabajo social debe ser reconocer y fomentar esa capacidad para que los agentes afronten por sí mismos las situaciones en las que se puedan encontrar, aunque no sean situaciones rutinarias.

En este contexto, el enfoque que yo propongo es diferente porque pone el énfasis en la reflexión teórica sobre las teorías de la acción social, y su relación con las prácticas sociales de los actores sociales, incluyendo tanto a la población con la que se relacionan las trabajadoras sociales, como su propia práctica.

Parto del supuesto de que lo que buscan, lo que esperan de las teorías sobre la acción social las trabajadoras sociales son respuestas a ciertas preguntas fundamentales que surgen de sus prácticas de intervención en la realidad social: ¿cuál o cuáles son los factores clave de los fenómenos sociales sobre los que habría que intervenir para lograr un efecto determinado?, ¿qué factores influyen para que ciertas prácticas de intervención tengan éxito y otras no?, ¿qué elementos de un fenómeno social son los que hay que conocer para planear una práctica de intervención?, ¿por qué a veces las prácticas de intervención tienen efectos que no eran los que se buscaban?, ¿cuál o cuáles son las mejores estrategias de intervención social?, ¿qué tan inmediatos o a mediano o a largo plazo pueden ser los resultados de las intervenciones? A éstas y otras preguntas similares las diversas corrientes teóricas de las ciencias sociales les dan respuestas distintas porque plantean concepciones diferentes de la acción social.

Hablo de ciencias sociales en plural porque son varias las disciplinas que se pueden etiquetar con ese nombre: sociología, ciencia política, antropología, economía, psicología social, criminología, etcétera; sin embargo, en lo que sigue me voy a referir principalmente, si no es que casi exclusivamente, a una de ellas, la sociología, porque es la que conozco mejor por mi formación profesional, aunque no dejo de reconocer que una perspectiva interdisciplinaria, e incluso transdisciplinaria, podría servir mejor al objetivo que se persigue.

Tampoco hablo de sociología en singular, sino en plural porque, como es normal en los terrenos de la ciencia, hay diferentes teorías sobre lo social y por consiguiente diferentes escuelas o corrientes sociológicas. De hecho, una de las funciones que cumplen las historias o introducciones a la sociología es la de mostrar la variedad de escuelas y corrientes, sus características específicas, sus diferencias fundamentales, sus afinidades y relaciones, y otros elementos que contribuyen a orientar, a la manera de mapas, a quienes incursionan en este campo.

Lo que se presenta aquí puede considerarse como uno más de esos mapas, pero con la particularidad de que está dirigido específicamente a las trabajadoras sociales –aunque sin excluir que pueda ser útil también a otros profesionistas que intervienen sobre lo social, incluyendo a los sociólogos mismos–. El mapa busca orientarlas por los terrenos de las diferentes teorías sociológicas, siguiendo un hilo conductor muy específico: el de sus concepciones de la acción social o, como lo expresan algunos autores, su concepción del *homo sociologicus* (éste es, por ejemplo, el título de un libro de Dahrendorf, 1975); es decir, su concepción de los seres humanos como seres sociales. Este hilo conductor es el que constituye la especificidad de esta investigación sobre las teorías sociológicas. Pienso que reflexionar teóricamente sobre la acción social les servirá a las trabajadoras sociales para pensar las acciones de las poblaciones a las que atienden a la vez que las suyas propias, de tal manera que puedan diseñar estrategias de intervención social profesional. Para aclararlo aún más, en este libro no se trata de la utilización de las teorías de las ciencias sociales y de la sociología para hacer el diagnóstico de las problemáticas sobre las que intervienen las trabajadoras sociales, lo cual desde luego es muy valioso, y de hecho ya se hace con mayor o menor éxito; sino que se trata de ir más a la raíz: a conocer las diversas concepciones teóricas sobre lo que es la acción social, incluso independientemente de si es problemática o no.

Es esta perspectiva de la teoría de la práctica lo que también hace diferente mi estudio de las teorías sociológicas de otras historias o tratados de

sociología. Por poner sólo algunos ejemplos, el estudio que hace Parsons (1968) de las teorías sociológicas europeas clásicas adopta el punto de vista de que su desarrollo lógico interno las orienta hacia la constitución de una teoría voluntarista de la acción. Jeffrey C. Alexander estudia las teorías sociológicas desde el punto de vista del problema del orden social (1989). Friedrichs (1972) aplica el modelo de las revoluciones científicas de Kuhn al desarrollo de la sociología. Benton (1977) estudia los fundamentos filosóficos de tres corrientes sociológicas. Ritzer (1993a; 1993b) analiza las teorías desde el punto de vista de su desarrollo hacia una integración de lo macro social con lo micro social. Juan Felipe Leal, Alfredo Andrade y Lidia Girola (1995) coordinaron la edición del trabajo de dos grupos, uno de la UNAM y otro de la UAM, que analizan la recepción de las teorías sociológicas en México. En este contexto intertextual, mi trabajo no se coloca frente a estos otros estudios, sino a su lado, incluso algunas veces recurriendo a ellos, porque no planteo una interpretación de las teorías sociológicas que se opone a otras interpretaciones, sino sólo una interpretación que se hace desde un punto de vista diferente que, espero, sea de mayor utilidad para las trabajadoras sociales. Con este objetivo intento también hacer un texto comprensible, lo cual no significa superficial o simple, sino que estoy convencido de que la profundidad y la complejidad no están reñidas con la claridad.

Este recorrido por las teorías sociológicas no es estrictamente histórico, aunque tiene en cuenta la historia del desarrollo de las teorías. No es tampoco estrictamente sociológico, porque incorpora teorías más generales, como el marxismo, por ejemplo, que aunque han tenido influencia en la sociología, no se ubican únicamente dentro del campo sociológico. Tampoco es un recorrido completo. Faltan la escuela de Frankfurt, Habermas y Foucault a pesar de su importancia, y falta igualmente Touraine a pesar de su relevancia e influencia en las ciencias sociales, entre otros. La explicación de estas ausencias no es otra que mis limitaciones: no conozco suficientemente su obra como para atreverme a hacer una síntesis que pueda llamarse, aunque sea mínimamente, propia.

El libro tiene diez capítulos. Inicia con uno dedicado a exponer los resultados de una investigación sobre las relaciones entre la teoría y las prácticas de intervención de las residentes de la Hull House, fundada por Jane Addams, reconocida pionera de la profesionalización del trabajo social en Norteamérica, y las de los sociólogos de la Universidad de Chicago. Se muestra que la ausencia de fronteras entre la sociología y el trabajo social, en los inicios de las dos

profesiones, fructificó en teorías y prácticas de intervención para la resolución de los problemas sociales.

El segundo capítulo está dedicado a analizar la relación entre el trabajo social y los marxismos. Reconociendo la pluralidad de interpretaciones acerca del marxismo, se abordan algunas haciendo ver las estrategias de intervención social que se derivan, o se derivarían, lógicamente, de cada una de ellas. Se hace particular hincapié en cómo han interpretado el marxismo los trabajadores sociales. El tercer capítulo está dedicado a exponer la teoría de Émile Durkheim, uno de los fundadores de la sociología. Me pregunto si su concepción de que los hechos sociales son como cosas, que no dependen de la voluntad de los seres humanos, puede dar lugar a derivar de ella estrategias de intervención. La respuesta se funda en las propuestas mismas del sociólogo francés. La exposición de la teoría de otro de los fundadores de la sociología, Max Weber, es el tema del capítulo cuatro. Esta teoría suele oponerse a la de Durkheim, porque hace énfasis en la acción social como una acción que tiene significado subjetivo; sin embargo, se hace ver que también tiene un aspecto que podría considerarse como determinismo cultural.

El capítulo cinco se ocupa de la exposición de la teoría de uno de los autores que es referente, positivo o negativo, en la teoría sociológica actual: Talcott Parsons. Esta teoría es conocida como estructural-funcionalismo, y reconocida como antecedente de la teoría de sistemas. Es una teoría con un alto grado de abstracción, por lo que no es fácil derivar de ella estrategias de intervención, además de que no hay muchos ejemplos en la literatura; sin embargo, procuré derivar algunas estrategias de su teoría.

El capítulo seis se dedica a la exposición de la sociología fenomenológica, tal como fue propuesta por Schütz y por Berger y Luckmann. Esta corriente es conocida también como construccionismo social, dado que sostienen que la realidad se construye socialmente. Esta propuesta básica parecería dar pie a la derivación de estrategias de intervención, con el objetivo de cambiar lo social construyéndolo de una manera diferente, o de conservarlo reforzando su construcción actual. Pero una mirada más atenta hace ver que la construcción de la realidad no es una empresa fácil, pues la vida cotidiana, uno de los conceptos centrales de esta teoría, tiene también una realidad *sui generis*, una realidad objetiva que se impone, se interioriza y se refuerza por medio de las acciones de los actores sociales. Las estrategias de intervención, desde esta perspectiva, se centran en el proceso de socialización.

Los capítulos siete y ocho abordan la exposición de dos corrientes teóricas que interpretan la realidad social centrándose en el papel de los actores sociales: el interaccionismo, y las teorías de la elección racional de las que se deriva el individualismo metodológico. La teoría de la acción social de estas corrientes puede servir como fundamento del trabajo social de casos, particularmente la segunda porque concibe lo social como la agregación, la suma, de las acciones individuales, de tal manera que el bienestar social sería la suma de los bienestar individuales.

En el capítulo nueve presento brevemente cada una de las tres teorías: las teorías de grupos, las teorías de redes y las teorías de sistemas, con el objetivo fundamental de señalar sus diferencias, debido a que muchas veces se confunden unas con otras. Las primeras son un terreno muy frecuentado por las trabajadoras sociales desde los inicios de la profesión hasta la actualidad. Las teorías de redes también suelen utilizarse como fundamento para el diseño de estrategias de intervención, por lo que me pareció conveniente señalar con precisión y brevedad sus características. Las teorías de sistemas y el enfoque sistémico se exponen con la finalidad de señalar su complejidad, y la dificultad que ofrecen para derivar de estos paradigmas estrategias de intervención.

A la teoría de Pierre Bourdieu le dedico el capítulo diez. El objetivo que se persigue es doble. Por una parte exponer con todo cuidado su teoría general de la acción, poniendo especial énfasis en el concepto de *habitus*, que permite entender la causalidad estructural sin concebir a los agentes sociales como autómatas. Por otra parte, con vista a las estrategias de intervención, subrayo que para Bourdieu la estructura social es dura, tanto en el sentido de que es dura como una cosa por lo que no puede cambiarse fácilmente, ni con tan sólo quererlo, ni mecánicamente por medio de las acciones de los actores sociales.

En el capítulo once expongo mi propia teoría, que está hecha de conceptos tomados de otras teorías, los cuales se relacionan de tal modo que constituyen una nueva totalidad: una nueva teoría. Tomo como base la teoría de Bourdieu, la cual comparo críticamente con la teoría de Giddens y con la de Margaret Archer, quienes también buscan la superación de la dicotomía estructura/accción. A la teoría de Bourdieu le hago algunas modificaciones, la más importante es la de añadir el concepto de estrategias como componente esencial de la teoría de la acción, de tal manera que las estrategias de intervención no se derivan de la teoría de la acción social, sino que se conciben como uno de sus componentes esenciales. En otras palabras, en esta teoría la realidad social no

se entiende sin las estrategias de intervención de los agentes sociales, incluidas las estrategias de las trabajadoras y los trabajadores sociales. Las estrategias, a su vez, no se entienden sin los conceptos de estructura, *habitus* y prácticas.

Termino el texto con unas cortas reflexiones finales.

El trabajo social y la sociología de la Escuela de Chicago

El trabajo social tuvo sus antecedentes en Europa, tanto en los movimientos de caridad cristiana como en las políticas sociales de atención a los pobres, pero el surgimiento del trabajo social como profesión ocurrió en Estados Unidos a finales del siglo XIX, gracias al trabajo de pioneras como Mary E. Richmond (1861–1928) y Jane Addams (1860–1935). La sociología norteamericana hizo un camino similar; tuvo sus comienzos casi al mismo tiempo que la sociología europea en las últimas décadas del siglo XIX, pero su profesionalización ocurrió primero en Estados Unidos, ya que en 1875 Sumner (1840–1910) impartió un curso de sociología en la Universidad de Yale,¹ en 1891 se fundó el Departamento de Historia y Sociología en la Universidad de Kansas y en 1892 se creó, por iniciativa de Albion Small (1854–

1 Émile Durkheim dio el primer curso de ciencias sociales y pedagogía en 1887 en la Universidad de Burdeos, y en 1913 obtuvo el puesto de profesor de educación y sociología en La Sorbona.

1926), el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago. Small también fundó la primera revista norteamericana de sociología, *The American Journal of Sociology* y, junto con otros, la primera asociación de sociólogos, *The American Sociological Society* (hoy *American Sociological Association*).

En este capítulo presentaré la concepción de la vida social de los sociólogos de la Universidad de Chicago, la llamada Escuela de Chicago, y de su estrecha relación con las estrategias de intervención social implementadas tanto por el movimiento de los asentamientos sociales (*social settlements*) –que aquí voy a llamar centros sociales comunitarios–² particularmente por la Hull House fundada y dirigida por Jane Addams, como por el proyecto de intervención social para el área de Chicago (*Chicago Area Project*) de la Universidad de Chicago.

A partir de la comparación del desarrollo de la sociología en Europa y en Norteamérica, Herpin (1976) llama metafóricamente sociólogos “regulares” a los sociólogos europeos y “seculares” a los norteamericanos, de manera semejante a como se llama clero regular a los monjes que generalmente viven en conventos, y clero secular a los ministros religiosos que no son monjes y que viven en las parroquias, en contacto con la sociedad. Con estas denominaciones busca subrayar el hecho de que los europeos se refugian en el claustro de las universidades desde donde construyen sus grandes sistemas teóricos que no tienen una aplicación práctica inmediata, aunque no esté del todo ausente una preocupación por los problemas sociales. Los sociólogos norteamericanos, en cambio, se preocuparon más por las contribuciones prácticas que la sociología podía aportar para la solución de problemas sociales concretos. Esta orientación práctica marcó el inicio de la sociología en la Universidad de Chicago, por lo que estuvo más cerca de las preocupaciones del trabajo social que la sociología europea.

Varios elementos parecen haber influido en esta orientación de la sociología de Chicago. Aquí me refiero solamente a dos: la influencia de la religión protestante y la problemática de la ciudad de Chicago, derivada de su crecimiento y de su explosión demográfica. Señalé arriba que la caridad cristiana es un antecedente del trabajo social, por lo que es notable constatar que sucedió algo parecido con la sociología de Chicago. Ritzer (1993a), siguiendo a Vidich y Lyman (1985), señala la importancia que tuvo la religión protestante en la

2 En Canadá recibieron el nombre de casas vecinales (*Neighbourhood Houses*) (Munuera Gómez y Hernández, 2015).

orientación de los sociólogos de Chicago, algunos de los cuales eran pastores o hijos de pastores (Ritzer, 1993a), por lo que compartían la preocupación religiosa por salvar a la sociedad, pero eligieron el camino de la ciencia social en lugar del de la religión para lograrlo. No podían ser indiferentes, por tanto, a la problemática de su contexto social: la ciudad de Chicago, cuyo crecimiento “en el siglo XIX y principios del XX, prácticamente de la nada hasta convertirse en una gran metrópoli, fue espectacular” (Hannerz, 1986: 29). El desarrollo industrial y comercial de la ciudad atraía a personas de otras partes de Estados Unidos y de varias naciones de Europa. Hasta 1870 prevalecieron los inmigrantes alemanes, irlandeses y escandinavos, pero a partir de 1880 empezaron a crecer las comunidades de inmigrantes polacos, lituanos, checos, italianos y judíos, estos últimos provenientes de Europa Oriental. En los inicios del siglo XX aumentó también la inmigración de población negra proveniente de otros estados de Norteamérica. Por lo general los inmigrantes que compartían un mismo origen étnico se establecían en las mismas zonas geográficas de la ciudad, dando lugar a asentamientos urbanos en los que se recrearon, de alguna manera, los lazos sociales y culturales de sus países de origen.

El crecimiento de la ciudad de Chicago no se dio sin conflictos. La siguiente larga cita de Ulf Hannerz recrea muy bien su problemática:

De los estados del Este y de muchos lugares de Europa, la gente acudía para tomar una parte, grande o pequeña, de la riqueza creada por la industria de conserva de carnes, acererías, el comercio del trigo e industrias y comercios de otras clases. De vez en cuando algún forastero alcanzaba un éxito que superaba todas las expectativas; otros se encontraban en esa desesperada pobreza que tan a menudo es el reverso de una sociedad que se industrializa rápidamente en condiciones de liberalismo (*laissez-faire*). Algunos de los recién llegados triunfaban sólo recurriendo al crimen; pero ciertamente ése no era un camino seguro hacia una vida cómoda para cualquiera que lo intentara. En la joven clase trabajadora, se organizaban sindicatos y grupos políticos para lograr acciones colectivas: el primero de mayo de 1886, la que probablemente fue la primera manifestación del Primero de Mayo en el mundo, marchó por la avenida Michigan a favor de la jornada de ocho horas. Unos días después, una reunión de protesta de los trabajadores en la plaza de Haymarket terminó en caos cuando al intervenir la policía para dispersarla, estalló una bomba, lo cual provocó disparos indiscriminados, que tuvieron por resultado la muerte de varios policías y manifestantes (Hannerz, 1986: 29).

Probablemente, Chicago no fue la única ciudad norteamericana cuyo ritmo y forma de crecimiento generó problemas sociales, pero fue en su universidad donde surgió una de las primeras concepciones sociológicas acerca de la vida social, y donde también se estableció un nexo lógico entre esa concepción, la investigación sociológica y las estrategias de intervención para la solución de la problemática social.

Uno de los primeros profesores del Departamento de Sociología fue William I. Thomas (1863–1947) quien, con su estudio sobre los campesinos polacos inmigrantes en los Estados Unidos –llevado a cabo junto con Florian Znaniecki (1882–1958)–, contribuyó a orientar la sociología de Chicago por los caminos de los estudios empíricos de temas concretos con sólida base teórica y metodológica, más que por los de la especulación puramente teórica de temas muy amplios. Una frase suya y de su esposa, muy citada hasta la actualidad, se hizo célebre por la influencia que tendría a largo plazo en las sociologías constructivistas: “si los hombres definen las situaciones como reales, sus consecuencias son reales” (Thomas & Thomas, 1928: 72).

Aunque no trabajó en el Departamento de Sociología sino en el de filosofía, otro pensador social influyente en el curso de la sociología de Chicago fue George Herbert Mead (1863–1931), a quien se le considera como fundador de otra corriente teórica que también surgió en Chicago: el interaccionismo simbólico, y quien estableció relaciones de trabajo y de amistad con Jane Addams.

Quienes enunciaron con claridad la perspectiva de la sociología de Chicago fueron Robert Ezra Park (1864–1944) y Ernest W. Burgess (1886–1966). La historia personal de Park es muy peculiar y puede ayudar a comprender la orientación práctica de la sociología de Chicago. Se interesó tarde en su vida por la sociología, cuando ya tenía cerca de cincuenta años. En cambio, desde que era estudiante en la Universidad de Michigan le interesaron los problemas sociales de su tiempo, por lo que se dedicó al periodismo al terminar sus estudios. Después de un tiempo regresó a la academia, doctorándose en la Universidad de Heidelberg, en Alemania, donde fue discípulo de Georg Simmel (1858–1918), uno de los fundadores de la sociología en ese país. Ya de regreso a Estados Unidos se interesó por los problemas raciales y se enroló en la Asociación para la Reforma del Congo, primero; y después en el Instituto Tuskegee que luchaba por la causa de los negros norteamericanos. En ese entonces conoció a Thomas, quien lo invitó a incorporarse a la Universidad de Chicago donde trabajó durante veinte años. Esta inclinación de Park por trabajar para

la solución de los problemas sociales marcó su orientación sociológica personal, y la de la escuela de Chicago en general.

Autores como Hannerz (1986) y Ritzer (1993a) interpretan la teoría de Chicago como darwinismo social porque, dicen, hace hincapié en la lucha por la existencia y la sobrevivencia del más apto. Yo estoy en desacuerdo con esa interpretación porque, aunque quizá existen algunos elementos que hacen pensar que es así, Burgess estableció una distinción muy clara entre la herencia biológica y la herencia social, y entre el entorno físico y el entorno social. Según él, las influencias geográficas condicionan, pero sólo en condiciones muy extremas determinan la actividad humana. Las fuerzas dominantes son el medio, la herencia y la organización social (Burgess, 1974a). Por otra parte, esta corriente afirma también que, a diferencia del reino vegetal o animal, los actores sociales no sólo reciben la influencia del medio, sino que tienen la capacidad de transformarlo. La Escuela de Chicago no privilegia elementos como la economía, la política, la personalidad u otros, sino que sostiene que la influencia del medio se ejerce sobre la totalidad de la vida social.

Me parece también que la interpretación que hace Herpin (1976) de la influencia de Darwin en la sociología de Chicago, que se basa en el concepto de cadenas ecológicas, ayuda mejor que las interpretaciones de Hanners y de Ritzer a entender tanto el esquema teórico de esta escuela como las estrategias de intervención social que de él se derivan. Para fundamentar esta interpretación me parece básico citar el siguiente largo párrafo de Park:

Darwin encuentra que los abejorros eran indispensables para la fertilización de los “pensamientos salvajes,” porque otras abejas no visitan esa flor. Lo mismo sucede con una especie particular de tréboles: los abejorros son los únicos que visitan los tréboles rojos porque las otras abejas no pueden acceder a su néctar. El razonamiento es el siguiente: si los abejorros se multiplican o disminuyen en Inglaterra, lo mismo sucederá con el pensamiento salvaje y con los tréboles rojos. Ahora, el número de abejorros en cada distrito dado depende en gran medida del número de ratas de campo que destruyen sus nidos –se estima que más de dos tercios de estos nidos han sido destruidos en Inglaterra. Cerca de las ciudades y de los pueblos, los nidos de abejorros son más numerosos que en cualquier otra parte, lo cual se atribuye al número de gatos que destruyen a las ratas de campo. De esta manera, la cantidad de tréboles rojos en determinada zona de Inglaterra depende del número de abejorros en el “distrito”;

el número de abejorros depende, a su vez, del número de ratas de campo; el número de ratas de campo depende del número y del carácter emprendedor de los gatos y, como se ha añadido, el número de gatos depende del número de viejitas del vecindario que tienen un gato (Park, citado por Herpin, 1976: 24)

Lo que se deriva de esta perspectiva ecológica es una manera de entender la causalidad: como la de las cadenas ecológicas, en las que es fundamental el contacto espacial; si los abejorros del párrafo citado arriba no estuvieran en contacto físico, espacial, con los tréboles rojos, si estuvieran por ejemplo en América del Sur, no podrían fertilizarlos. Si se aplica esta visión al mundo social, como lo hace Park, hay que resaltar la importancia de la coexistencia espacial: todo elemento que entra en una relación espacial con otros es susceptible de influir y de ser influido por los elementos con los que entra en contacto.

Para el trabajo social es importante entender con claridad tres elementos de la teoría social de Chicago: (i) Por una parte el medio ambiente social es determinante para la conformación de la vida social, por lo que no pueden tener éxito los programas de intervención social que se centran en la transformación de los individuos ya que, finalmente, éstos están expuestos a la influencia del medio en el que viven. Esta idea contrasta con la propuesta de Mary Richmond que expondré brevemente más adelante. (ii) Por otra parte, esta corriente afirma también que los actores sociales tienen la capacidad de transformar el medio social. De aquí la importancia de conocerlo y de dirigir los esfuerzos de intervención social a su transformación. (iii) Para ser efectiva, la intervención social debe darse por medio del contacto espacial con el medio que se pretende transformar (las cadenas ecológicas). Tanto los sociólogos de Chicago como Jane Addams y las residentes de la Hull House dirigieron sus esfuerzos al conocimiento y a la intervención social por medio del contacto espacial.

Analizando brevemente la propuesta de Mary Richmond, se puede decir que a lo largo de su carrera sostuvo dos ideas acerca de lo que era necesario para la intervención social efectiva: en un inicio la idea de que para ayudar a solucionar los problemas de los necesitados lo más importante era la amistad y la buena vecindad, lo que expuso en el libro *El buen vecino en la ciudad moderna* (*The Good Neighbor in the Modern City*) que publicó en 1907; y posteriormente, a medida que se involucró más en la preparación de las trabajadoras sociales, la idea de la importancia de su formación fue haciéndose más

patente, de tal manera que “establecía una distinción entre el trabajador social, al que consideraba portador de una serie de competencias preciosas y una formación en el desarrollo de las relaciones humanas, y el individuo común, útil o persona–recurso, preocupado por el Otro, pero sin competencias especiales ni una formación en este campo” (Bouquet, 2011: 20).

Para apoyar en la formación de las trabajadoras sociales escribió dos libros: *Social Diagnosis* (1917) (*Diagnóstico social (s/f)*), y *What is Social Case Work* (1922), traducido al español como *Caso social individual*, en 1977. En las dos obras sostuvo claramente la importancia del trabajo social de casos individuales, pero en algunos de los escasos esbozos teóricos mostró alguna apertura a la consideración de lo social.

En *Diagnóstico social* escribió que el trabajo social de casos es:

[...] una actividad cuyo objetivo inmediato es la mejora de la situación de individuos o familias, uno a uno, y no la mejora del colectivo. No obstante, mejora colectiva y mejora individual son interdependientes; la reforma social y el trabajo social de casos progresan necesariamente juntos (Richmond, 1917: 38).

No es fácil interpretar teóricamente este párrafo. En su primera parte parece suscribir la idea del individualismo radical que sostiene que la mejora colectiva no es más que la suma de las mejoras individuales: si cada uno está bien, el colectivo está bien. Pero, ¿qué quiere decir en la segunda parte cuando afirma que la mejora colectiva y la mejora individual son interdependientes, y que la reforma social y el trabajo social de casos progresan necesariamente juntos? Lo aclara un poco en el capítulo 19, en el que expone los presupuestos teóricos (a los que llama presupuestos filosóficos) de su propuesta. Allí se refiere a las diferencias individuales, pero también a lo que llama “la apertura del yo”, dando a entender que el yo es también social:

Las diferencias individuales deben tenerse presentes en todos los ámbitos, pero la teoría de la apertura del yo, pese a que tiene lógicamente otras implicaciones, parece constituir la base del trabajo social de casos. [...] la mente humana (y, en realidad, la mente es el hombre) puede definirse como la suma de sus relaciones sociales (Richmond, 1917: 575).

En esta cita pudiera quizá verse la influencia de George H. Mead de la que habla Natalio Kisnerman en el prólogo al libro: *Caso social individual*, (Kisnerman, 1977), ya que Mead sostiene que el pensamiento individual sólo puede existir en relación con otros pensamientos porque no hay mente o pensamiento sin lenguaje y el lenguaje es social (Mead, 1972). Pero Richmond no lo cita, quizá porque Mead no publicó sus ideas en vida sino que fueron publicadas tres años después de su muerte, en 1934,³ mientras que el libro de Richmond se publicó en 1917. En *What is Social Case Work* refiere la idea de Mead de que “la sociedad no es solamente el medio por el cual se desarrolla la personalidad, sino también la fuente y el origen de ésta” (Richmond, 1922: 87), pero tampoco lo cita.

Mary Richmond no fue una gran teórica, lo cual no disminuye su importancia para la historia del trabajo social y para la formación de las trabajadoras sociales. Las aportaciones metodológicas que hizo en *Diagnóstico social* son notables, y los apéndices de esta obra, en los que propone modelos de cuestionarios para hacer los diagnósticos de diferentes tipos de casos, merecerían una lectura atenta por parte de las trabajadoras sociales.

Dije arriba que Jane Addams y los sociólogos de Chicago compartieron la misma idea acerca de lo social, y que de ella derivaron la misma concepción acerca de las estrategias de intervención social. Mary Jo Deegan (2005) sostiene que no se trató solamente de que los sociólogos de Chicago y Jane Addams recorrieran caminos paralelos, sino que se influyeron mutuamente, y que la influencia de Addams sobre la sociología de la Escuela de Chicago, aunque no reconocida, fue muy importante.

Ciertamente, como lo apunta Deegan, la fundación de la Hull House en 1889 precedió a la fundación del Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago que ocurrió en 1892, y la publicación en 1893 de las investigaciones del medio social que hicieron las residentes de la Casa, con el título de *Maps and Papers*, también precedió a los estudios de los sociólogos por lo que, dada la interacción estrecha y frecuente que se dio entre Jane Addams y las residentes de la Hull House con los sociólogos, no se descarta esa influencia, aunque éstos no citan en sus obras los *Maps and Papers*, ni a las autoras. Quizá porque, como lo dice Deegan, en ese tiempo se esperaba que el rol de los varones fuera el de intelectuales, mientras que el de las mujeres fuera el de activistas; que ellas cumplieran en la sociedad los roles que cumplían

3 Es el año de la publicación original en inglés.

en la familia: madres, esposas, hermanas. En fin, dado que los estudios y la intervención social de la Hull House precedieron a los estudios y el proyecto de intervención de los sociólogos de Chicago, inicio exponiendo la obra y las ideas de Jane Addams de ese centro social comunitario.

Jane Addams también tuvo antecedentes religiosos, pues su padre era un cuáquero practicante. Tuvo educación universitaria, estudió y se graduó en el Rockford College de su estado natal, Illinois. Allí conoció e hizo amistad con Ellen Gates Starr con quien compartió sus aspiraciones de dedicarse al servicio de los pobres. Con ese objetivo intentó estudiar medicina, pero no tuvo éxito debido a problemas de salud. Sin embargo, ambas viajaron a Inglaterra en donde visitaron Toynbee Hall, que era una casa ubicada en el este de la ciudad de Londres que albergaba a una comunidad de residentes, hombres y mujeres, entre ellos jóvenes cristianos estudiantes de la Universidad de Oxford, que buscaban ayudar a los pobres viviendo entre ellos. Como puede verse, esta estrategia de intervención basada en el contacto espacial coincide con la que después teorizarían los sociólogos de Chicago, pero no se sabe si el matrimonio Barnett, sus fundadores, tomarían la idea de la teoría de las cadenas ecológicas de su paisano Darwin.

Cuando Addams y Starr regresaron a Estados Unidos, inspiradas por lo que vieron en Inglaterra, fundaron la Hull House en Chicago con la misma idea de ayudar al vecindario donde se asentó, un vecindario de inmigrantes que eran sobre todo italianos, aunque también los había de otras procedencias nacionales. Muchos de estos inmigrantes no hablaban inglés, y algunos ni siquiera sabían leer y escribir en su propio idioma.

La Hull House albergó sobre todo a mujeres, aunque también había algunos varones. Debido a esto, fue también un semillero de pensamiento feminista porque allí residían un buen grupo de mujeres inteligentes y activistas que trabajaban juntas, y que discutían entre sí y con los numerosos intelectuales que visitaban la casa. Es de interés para la historia del trabajo social consignar que entre las residentes estuvo, de 1907 a 1920, Sophonisba Breckinridge, quien trabajó en la Escuela de Civismo y Filantropía de Chicago que con el tiempo, en 1920, se incorporó a la Universidad como Escuela de Posgrado en Administración del Servicio Social. Fue cofundadora de la *Revista de Servicio Social* en 1927.

Algo que también hay que señalar es que la Hull House fue un espacio amigable para las lesbianas, porque Jane Addams lo era y vivió públicamente en pareja con Ellen Gates Starr, y posteriormente con Mary Rozet Smith hasta

la muerte de ésta. En el 2008 Addams fue inscrita en el Salón de la Fama Gay y Lésbico de Chicago.

La residente más famosa de la Hull House fue su fundadora y dirigente, Jane Addams, quien adquirió fama nacional e internacional. Participó en la Asociación Nacional para el Desarrollo de la Gente de Color, en la Unión Americana por las Libertades Civiles, y en la Liga Internacional de Mujeres por la Paz y la Libertad. Se opuso a la entrada de Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial por lo que fue duramente atacada, pero en 1931 se le concedió el Premio Nobel de la Paz. Fue considerada sobre todo como una activista, pero algunos de sus biógrafos empiezan a considerarla también como una intelectual a la par de sus amigos como los filósofos John Dewey y William James, y el pionero de la psicología social George Herbert Mead. Tuvo también una cercanía estrecha con los sociólogos de la Universidad de Chicago. Todos ellos frecuentaban la Casa, donde daban pláticas y cursos de extensión y se reunían para intercambiar ideas entre ellos y con las residentes. Albion Small llegó a ofrecerle a Addams una plaza como profesora de la Universidad, que ella no aceptó. Siempre puso la experiencia antes que la teoría, lo cual no significa que no teorizara. Para ella la teoría viene después de la experiencia. En un trabajo sobre la memoria de una primera generación de mujeres migrantes, primero cuenta sus historias, y luego teoriza sobre la memoria (Addams, 2001).

El objetivo que se perseguía en la Hull House no era llevar a cabo acciones de caridad, ni organizarla como lo hacía la Asociación para la Organización de la Caridad (*Charity Organization Society*. COS); por el contrario, la caridad fue criticada por Jane Addams en los siguientes términos:

Antes, cuando se creía que la pobreza era sinónimo de vicio y pereza, y que el hombre próspero era el hombre recto, la caridad se administraba severamente con una buena conciencia, porque el agente caritativo en realidad culpaba al individuo por su pobreza, y el hecho de su propia superior prosperidad le daba una cierta conciencia de una moral superior (Addams, 2002: 11-12, publicado originalmente en 1902; ver también Addams, 1899).

Tampoco se tenía como objetivo la atención de casos individuales, sino que se buscaba un progreso comunitario, social, lo que Addams llamaba progreso lateral, puesto que también beneficiaría a los individuos en la comunidad.

Dice Jane Addams en el prefacio a sus memorias autobiográficas (*Twenty Years at Hull House. With Autobiographical Notes*, 1912) que se fue a vivir a la Hull House sin tener ideas sociales o económicas preconcebidas. Sin embargo, en el mismo escrito enuncia un principio muy semejante al de los sociólogos de Chicago, seguramente producto de su experiencia: “Durante los primeros años en Halsted Street, nada era más penosamente claro que el hecho de que la flexible naturaleza humana era presionada constantemente por su medio ambiente físico” (Addams, 1912: 186). En esa afirmación hay que resaltar dos elementos: que la naturaleza humana es flexible, y que esa naturaleza es presionada por el medio ambiente físico. Más adelante añade la importancia del medio social:

Hull House se abrió sobriamente basándose en la teoría de que la dependencia de las clases sociales una de la otra es recíproca y de que, dado que las relaciones sociales son esencialmente relaciones recíprocas, producen una forma de expresión que tiene un valor peculiar (Addams, 1912: 91).

Enunció también en términos semejantes a los de la Escuela de Chicago el impacto de la desorganización social en la problemática urbana:

El organismo social está resquebrajado en los amplios distritos de nuestras grandes ciudades. Mucha de la gente que vive en ellos es muy pobre, la mayoría de ellos sin tiempo libre ni energía más que para ganarse la subsistencia. Viven por lo pronto unos junto a otros sin conocerse, sin camaradería, sin tradiciones locales o espíritu público, sin organización social de ninguna especie (Addams, 1912: 368).

Había en ese tiempo un partido socialista en Chicago, dominado por migrantes rusos, para quienes el conflicto de clases era como un acto de fe. Jane Addams simpatizaba con los socialistas, pero no le gustaba que el socialismo fuera una especie de religión que creía en la determinación económica como profesión de fe. Sin embargo, en la Hull House imperaba la libertad de expresar las opiniones, y se escuchaban y discutían diversos puntos de vista. En la Casa también participaban clérigos de diferentes iglesias que interpretaban la situación de los pobres en términos religiosos.

Siguiendo la estrategia de intervención derivada de la ecología social, aunque sin enunciarla así, la transformación del medio social se buscaba por

medio del contacto espacial. Dice Addams, después de enunciar la problemática del medio social:

Y prácticamente no se ha hecho nada para remediar esto. Quienes lo podrían hacer, que tienen el tacto social y el entrenamiento, las grandes familias, y las tradiciones y costumbres de hospitalidad, viven en otras partes de la ciudad. Los clubes, las bibliotecas, las galerías, y los lugares semi públicos para la vida social también están a cuerdas de distancia (Addams, 1912: 368).

En cambio, las residentes de la Hull House, cuyo origen era extraño a la comunidad, viviendo allí se hacían parte de ella.

Desde esa posición de cercanía pudieron conocer la problemática del entorno por medio de investigaciones que llevaron a cabo sobre temas tan variados como el ausentismo, la sanidad, la tifoidea y la tuberculosis, la mortalidad infantil, la distribución de cocaína, las parteras, la lectura infantil, los voceadores, la función social de los salones de baile, etcétera. “La Hull House fue para las sociólogas lo que la Universidad de Chicago fue para los sociólogos: un centro para la investigación y el pensamiento social” (Deegan, 2005: 33).

Como se dijo antes, en 1895 se publicaron los *Hull House Maps and Papers (Mapas y artículos de la Hull House)*, cuyo subtítulo es *A Presentation of Nationalities and Wages in a Congested District of Chicago (Una presentación de nacionalidades y salarios en un distrito congestionado de Chicago)* (Addams, 1895a). Fue una colección de ensayos escritos por varias de las residentes. Se incluyeron mapas que mostraban la distribución de migrantes de dieciocho nacionalidades en el vecindario alrededor de la Hull House. “El libro fue notable por su impacto en el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago [...] La elaboración de mapas como una técnica de investigación para mostrar pautas de grupos sociales fue una contribución mayor a la Escuela de Chicago” (Hassencahl, 1993: 3-4). Según Picó y Serra, fueron notables el

uso del mapeo, la técnica estadística para poner de relieve los modelos de los grupos sociales, el énfasis sobre la ciudad como factor que estructura las vidas diarias, el análisis de los grupos inmigrantes y su desorganización en la ciudad, como elemento que debilitaba, sobre todo, sus condiciones económicas (Picó & Serra, 2010: 46).

El siguiente es el índice de los *Maps and Papers*, con el nombre de cada una de las autoras (y dos autores):

Prefacio. Jane Addams.

- I.-Comentarios y notas sobre los mapas. Agnes Sinclair Holbrook.
- II.- El trabajo a destajo. Florence Kelley.
- III.- Trabajo infantil. Florence Kelley y Alzina P. Stevens.
- IV.- Ingresos y gastos de los sastres en Chicago. Isabel Eaton.
- V.- El gueto judío de Chicago. Charles Zeublin.
- VI.- El pueblo bohemio en Chicago. Josefa Humpal Zeman.
- VII.- Observaciones sobre la colonia italiana en Chicago Alessandro Mastro-Valerio.
- VIII.- Las instituciones de caridad del Condado de Cook. Julia C. Lathrop.
- IX.- Arte y trabajo. Ellen Gates Starr.
- X.- El establecimiento social como factor en el movimiento obrero. Jane Addams.

En el prefacio, Addams subraya la idea central que llevó al establecimiento de la Hull House: que fuera, como su modelo la Toynbee Hall de Londres, un lugar donde residiera un grupo de intelectuales y activistas para, de este modo, influenciar la vida social del vecindario donde se asentaron. Ya había en Estados Unidos otros centros sociales (*social settlements*), pero no contaban con activistas residentes.

Como su título lo indica, la publicación contiene mapas que por medio de colores informan sobre la nacionalidad de los residentes y sobre sus niveles de ingresos. Agnes Sinclair Holbrook escribió el capítulo I que los explica. Pero desde mi punto de vista lo más notable de su texto es la narración, de carácter que hoy llamaríamos etnográfico, de una notable observadora. El lector se siente llevado de la mano por las calles del barrio junto al cual se asentó la Hull House, porque la autora describe minuciosamente las calles, las casas, los materiales de los que están hechas, los negocios, la gente y las diferentes lenguas que se escucha hablar. Baste la siguiente cita para apreciar lo vivo de su narración:

En una cuadra la que esto escribe contó más de setenta y cinco niños en la calle, pero el esfuerzo de contarlos se reveló fútil cuando traté de contar a los pequeños que salían y entraban de los callejones, y arriba y debajo de las escaleras, como una verdadera corriente de vida (Holbrook, 1895: 5-6).

Añade que, en el área en la que se asienta la Hull House, en un cuarto de milla cuadrada, se encuentra “un distrito criminal que se clasifica como el más abierto y flagrantemente vicioso en el mundo civilizado, y al oeste del mismo la sección más pobre y más densamente poblada de Chicago” (Holbrook, 1895: 3).

El capítulo II versa sobre el trabajo a destajo en la industria de la confección, el llamado en inglés *sweating-system* (literalmente sistema-sudor). Dice Kelly que las grandes firmas de confección tenían sus propios talleres en los que empleaban a cortadores y costureros, pero una gran parte del trabajo lo hacían las costureras y los costureros en sus propias casas, a quienes se les pagaba por pieza trabajada. Mientras que los cortadores y el personal de los talleres de las firmas de confección tenían contratos y se organizaban en sindicatos, las trabajadoras y trabajadores del sistema a destajo no tenían ni lo uno ni lo otro. El *sweating-system* era un verdadero sistema de explotación porque la paga era muy baja y frecuentemente diferente por el mismo trabajo, de tal manera que tenían que trabajar de la mañana a la noche, en condiciones insalubres, en sus propias viviendas de vecindad, alrededor de veinte horas al día, para obtener un salario apenas de subsistencia.

La misma Florence Kelly, junto con Alzina P. Stevens, describe la problemática del trabajo infantil en Chicago en el capítulo III. Aclara que los infantes no son empleados en las fábricas de trabajo pesado, como las acerías, porque no lo permiten los sindicatos. En general la ley prohíbe el empleo de niños menores de catorce años. Sus áreas de trabajo son las dulcerías para las niñas, las fábricas de tabaco, la venta de periódicos y el aseo de calzado para los niños, así como la ayuda a sus padres en el trabajo a destajo de la industria de la confección. Las autoras denuncian el no cumplimiento de la ley, y las condiciones insalubres del trabajo de los niños. También proponen soluciones, como la de dar becas para que las niñas y los niños reciban educación escolar.

En el capítulo IV, Isabel Eaton hace un minucioso análisis comparativo, entre Nueva York y Chicago, de los salarios de los trabajadores de los talleres de confección y del sistema de trabajo a destajo, y el costo de la vida.

Los siguientes tres capítulos reportan investigaciones sobre comunidades de inmigrantes del mismo origen nacional o religioso. Charles Zeublin llevó a cabo la primera investigación sobre el gueto judío en Chicago, adelantándose varios años a la que llevó a cabo el sociólogo Louis Wirth, la cual fue publicada en 1928. Zeublin observa que la población judía creció y se diversificó en cuanto a sus orígenes en las décadas finales del siglo XIX. En los años previos a 1871 todas las sinagogas, con una excepción, eran de judíos alemanes, pero después llegaron judíos migrantes de la Europa Oriental, principalmente de Rusia. Algo que hay que notar es que, a diferencia de los guetos de Europa, en Chicago no hay elementos materiales que los distinguan de los barrios que los circundan. Lo que se nota son elementos religiosos como las sinagogas, las escuelas talmúdicas, los anuncios de comida. En cuanto a las instituciones, Zeublin las clasifica en i) empresas, que son por lo general tiendas y comercio; ii) sociales, que no son numerosas, pero destaca un círculo social parecido a la Hull House, el círculo Maxwell Street, donde tres jóvenes judíos se radicaron para ayudar al vecindario; iii) la sinagoga, desde luego, que es un centro religioso, político y educativo de la mayor importancia; iv) las escuelas, tanto las públicas, en mal estado, como las privadas, mejor equipadas. Sobresalen las escuelas talmúdicas, sobre las que el autor emite críticas porque, a su juicio, obstaculizan la integración de los judíos a la sociedad norteamericana; v) hay dos clubes políticos, el republicano y el demócrata.

Josefa Humpal Zeman escribió el capítulo VI, en el que describe la comunidad de los migrantes procedentes de la región de Bohemia, de la actual República Checa. Destaca su apego y añoranza del estilo de vida de su región de origen, el cual tratan de recrear en lo posible en sus nuevos asentamientos. La autora señala la prosperidad de Chicago como un factor de atracción para los migrantes bohemios, así como las guerras europeas como factores de expulsión, por lo que muchos de los migrantes fueron gente preparada, incluso con estudios universitarios, pero al llegar a Chicago tuvieron que aceptar, para sobrevivir, trabajos como carpinteros, albañiles, pintores, sastres. Con el tiempo, sin embargo, se pasaron al sector comercio. La vida familiar era muy afectiva, las mujeres muy limpias y los niños estaban bien alimentados. Más de la mitad eran católicos, los restantes pertenecían a iglesias protestantes y algunos más se declararon libre pensadores.

Alessandro Mastro-Valerio describió, en el capítulo VII, la comunidad italiana. Él mismo era de origen italiano. A diferencia de migrantes de otros orígenes, los italianos no llegaron con el objetivo de quedarse, sino de hacer algún

capital y regresar a Italia, aunque no lo hicieron, sino que se asentaron en sus nuevos hogares. La mayoría procedía del sur de Italia, una región agrícola, por lo que eran campesinos acostumbrados a los trabajos propios del campo, pero en Chicago se emplearon principalmente en el trabajo de la construcción de edificios y carreteras, por lo que sus habilidades laborales fueron desaprovechadas. Con el tiempo tuvieron otras ocupaciones, y eso hizo que la colonia italiana estuviera compuesta por personas con gran variedad de oficios y profesiones. Tenían su propia parroquia católica dedicada a la Virgen de la Asunción, en los negocios vendían comida italiana y publicaban un diario en italiano: *L'Italia*.

En el capítulo VIII, Julia Lathropp describe las instituciones de caridad del condado de Cook; entre ellas las casas hogar para pobres, semejantes a las casas de trabajo (*work houses*) inglesas en las que se atiende a los indigentes, pero se les obliga a trabajar. Las casas hogar del condado albergan entre ochocientos y mil internos, hombres, mujeres y niños, a los que les ofrecen albergue, comidas y trabajo, pero a costa de serias dificultades de convivencia. Se cuenta con cocina, panadería, comedor, dormitorios, lavandería, áreas de trabajo, capilla con servicios católicos y protestantes, hospital y un área de cultivo. Sin embargo, los internos declararon no ser felices porque el trabajo era mucho y las condiciones de vida muy duras de soportar.

Helen Gates Starr escribió un capítulo muy original, el IX, acerca del papel del arte en la superación de la pobreza. Afirma que la creación artística puede dar fuerza para recuperar lo que se está viviendo, especialmente en mentes jóvenes que pueden captar la belleza dentro de lo feo de su realidad. La autora considera que “el arte para la gente” en ciudades difíciles ayuda a fomentar en los jóvenes la creatividad, a admirar la belleza y a sanar situaciones difíciles de vida. Afirma que es un gran error de la civilización moderna pensar que los seres humanos pueden hacer cosas bellas cuando no tienen acceso a ellas ni la libertad de crear; se piensa que se puede enseñar en las escuelas armonía y gracia cuando los alumnos nunca la han visto. Según ella, además de actividades para superar la pobreza, crear condiciones de libertad para que florezca el arte es uno de los objetivos de centros sociales como la Hull House.

El capítulo X fue escrito por Jane Addams. Inicia con una proposición semejante a la de Marx cuando éste afirma que la filosofía puede ser arma de la revolución cuando se convierte en acción: “Un hombre, o un grupo de hombres, algunas veces muestran a sus contemporáneos una mejor conciencia simplemente llevando a los hechos lo que antes no fueron sino proposiciones

filosóficas” (Addams, 1895b: 183). Y en seguida, enuncia la teoría ecológica que está detrás de la Hull House:

Hull House acepta la ética de sus contemporáneos que dice que compartir la vida de los pobres es esencial para entenderla y mejorarla; por su mera existencia adopta este código moderno de una manera formal. La injuria social de los más pobres no solamente se vuelve su preocupación, sino que por el mero hecho de su localización se ha puesto en una posición en la que puede ver, como no puede hacerlo sino un vecino, la tensión y las necesidades de quienes cargan el peso de esa injuria social. El establecimiento no solamente se ha comprometido con los injuriados, sino que se ha asentado donde el poder de motivación para el cumplimiento de ese compromiso se renueva constantemente. La cercanía es un incesante factor de su existencia (Addams, 1895b: 184).

Entre las diferentes actividades con las que la Hull House trató de cumplir con ese compromiso, Addams analiza el impulso y el acompañamiento que las residentes dieron a la formación de sindicatos, sobre todo en la industria de la confección. Repite someramente las deplorables condiciones de los trabajadores a destajo de esa industria, y refiere que en la Hull House se organizaron dos sindicatos de mujeres, que otros cuatro llevaban a cabo sus reuniones en sus instalaciones, y que otros solicitaron y recibieron apoyo durante las huelgas que protagonizaron.

Pero se detiene más en un análisis de la acción sindical y en una reflexión acerca de lo que, según ella, debe impulsar la Hull House. Para hacerlo contrasta dos visiones: la individualista, que sostiene que cada quien debe buscar sus propios intereses; y la idea marxista, de que la acción sindical debe convertirse en lucha de clases. Ella sostiene que la Hull House no debe inclinarse por ninguna de esas dos opciones, sino al contrario impulsar la democracia, no solamente en la esfera política sino también en las relaciones de trabajo, para lo cual se basa en las ideas de Arnold Toynbee –en cuya memoria se nombró el Toynbee Hall–.

El papel de la Hull House no se limitó al conocimiento del vecindario y su problemática, sino que fue también un verdadero hervidero de iniciativas y de actividades prácticas, algunas de las cuales, las que se llevaron a cabo en los primeros seis años desde su fundación, enumera Jane Addams (1912) en el apéndice de sus memorias:

- Cursos de extensión universitaria
- Escuela de verano
- Asociación de estudiantes
- Salón de lectura
- Exposición de pintura
- Coro de trabajadores
- Conciertos dominicales
- Club Paderewski (Club de ejecución musical para niños)
- Club Jane, de jóvenes obreras
- Club Phalanx, de jóvenes varones
- Apoyo al movimiento obrero (la Hull House se fundó dos años después de los acontecimientos de Haymarket)
- Club de las 8 horas, para exigir no trabajar más de 8 horas diarias
- Club de ciencias sociales para trabajadores
- Club de discusiones de Chicago
- Club de mejora del 19 distrito
- Consejo de la Federación Cívica del Distrito
- Club de mujeres de la Hull House
- Clubs de niños
- Banco de ahorros
- Escuela de costura
- Clases de cocina
- Excursiones de verano
- Campo de juego
- Kinder y guardería
- Gimnasio
- Club de varones de la Hull House
- Club de mandolina de la Hull House
- Cafetería y cocina
- Dispensario

Dejo aquí, por lo pronto, la Hull House para abocarme a la exposición de los estudios y los proyectos de intervención de los sociólogos de Chicago.

En el plano del conocimiento del medio ambiente social, una gran parte de los esfuerzos de la escuela se dirigieron al conocimiento de la ciudad de Chicago, generando la mayor cantidad de conocimiento sociológico sobre una sola ciu-

dad, lo que hizo que se asociara a esta escuela con el desarrollo de la sociología urbana.

En la obra *The City*, escrita junto con Park y McKenzie, y siguiendo los lineamientos teóricos de la importancia del medio físico y social, Burgess (1974a. Edición original, 1925) propone un esquema del desarrollo de la ciudad de Chicago que es, al mismo tiempo, el esquema de un programa de investigaciones sociológicas sobre la ciudad:

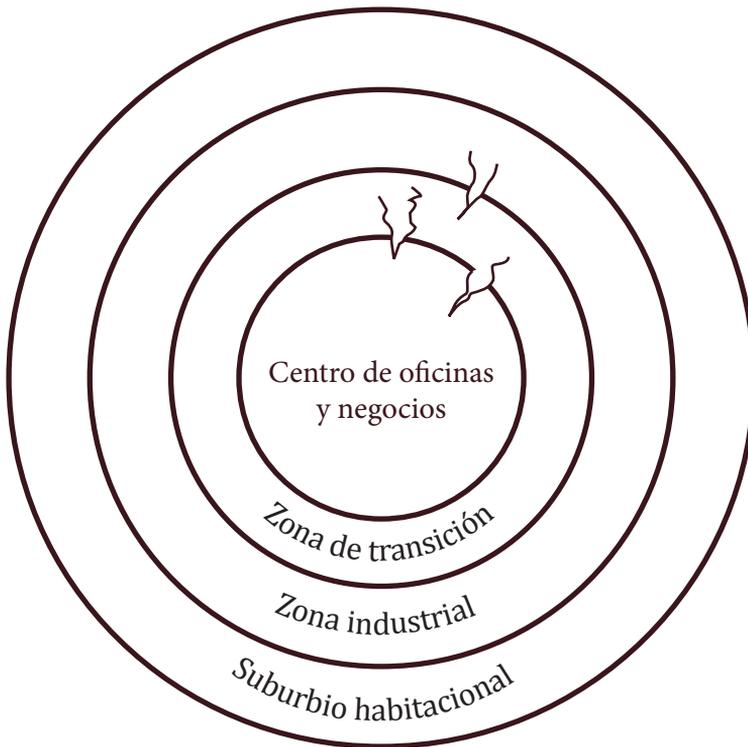


Figura 1. Elaboración propia con base en Hannerz (1986: 40).

Un primer aspecto que se deriva de este esquema es el mapeo del crecimiento físico de la ciudad de Chicago y la idea de relacionar los patrones de asentamiento con la problemática social. Porque, dice Burgess, más que

el mero crecimiento físico, es importante una pregunta de tipo social: ¿cómo afecta el crecimiento de la ciudad a la organización social?, es decir, el crecimiento físico de las ciudades lleva consigo una movilidad social que es definida por Burgess como un proceso de desorganización y reorganización social.

Si se sigue el esquema se puede observar que el crecimiento de la zona de negocios en el centro no sólo desplaza las zonas habitacionales de las personas más ricas hacia la periferia, sino que crea en torno del centro una zona llamada de transición, habitada por inmigrantes que se agrupan según su procedencia: italianos, chinos, judíos, entre otros. Estos asentamientos suponen un grado de desorganización y abandono de los patrones de conducta de las regiones de origen, y de reorganización y adaptación a la vida norteamericana, que deberían estar en equilibrio. Como el crecimiento de la ciudad es demasiado rápido, frecuentemente el equilibrio no se da y se crean problemáticas sociales que son más visibles en los intersticios (una especie de grietas en el tejido geográfico y social de la ciudad) en los que se desarrollan el mundo criminal, las bandas, la delincuencia juvenil, entre otros.

Aunque el crecimiento de nuestras ciudades no sigue el patrón de crecimiento del Chicago de principios del siglo xx, también es cierto que es posible detectar en nuestras ciudades zonas especialmente problemáticas de las que convendría establecer los patrones de asentamiento, los problemas específicos, la composición demográfica, el ambiente social, etcétera, como también lo hizo la Hull House.

Las investigaciones que hicieron los sociólogos de Chicago son más conocidas aunque menos numerosas y menos interdisciplinarias que las que llevaron a cabo las residentes de la Hull House; algunas incluso abordan la misma temática que ya se había estudiado en *Maps and Papers*. En lo que sigue sintetizamos algunas de ellas.

Una de las primeras investigaciones sociológicas que se publicó de la Escuela de Chicago fue la que llevó a cabo Nels Anderson (1961. Publicado originalmente en 1923) sobre los *hobo*. Aunque, en principio, puede definirse a los *hobo* como trabajadores migratorios que realizan labores ocasionales, el sentido pleno de la palabra no puede entenderse sin referirse a la clasificación de los trabajadores itinerantes que hace el mismo Anderson: (1) el trabajador de temporada que sigue un ciclo estacional, casi siempre relacionado con el trabajo agrícola; (2) el *hobo* propiamente dicho, que tomaba cualquier trabajo ocasional y cuyo itinerario no era predecible; (3) el *tramp*, o vagabundo, que

vivía de la mendicidad y, ocasionalmente, del robo. Estos tres tipos sólo estaban en Chicago de paso, sin asentarse definitivamente en la ciudad, aunque volvían a ella recurrentemente entre un viaje y otro. Había otros dos tipos: uno conocido como (4) *home guard*, cuya movilidad se daba de un trabajo a otro, pero que residían en Chicago y, finalmente, (5) el *bum*, que ni trabajaba ni se movía de Chicago. El objeto del estudio de Anderson es el estilo de vida de los *hobo* al que llama la hoboemia. Su relación con la perspectiva ecológica de la sociología de Chicago consiste en que los *hobo* se mueven en sectores específicos de la ciudad: los asentamientos irregulares cercanos a las vías del tren conocido como “junglas”, y las zonas de pensiones baratas del área de transición del centro de la ciudad. En esas zonas entablan relaciones peculiares con las instituciones sociales, como las agencias de trabajo o los enganchadores, con los prestamistas, los restaurantes, los hoteles, las pensiones baratas, las iglesias, etcétera. En este último caso, por ejemplo, Anderson reporta que en situación de gran necesidad los *hobo* aceptaban ser “convertidos” a cambio de cama y comida por el tiempo que duraba la necesidad. Con mucho tiempo libre y sin dinero, la vida del *hobo* podía deslizarse fácilmente a la delincuencia, al alcoholismo y al vagabundeo convirtiéndose entonces en un *jack-roller*, alguien que robaba a los otros vagabundos mientras estaban borrachos o dormidos. Desde el punto de vista metodológico es interesante que Anderson era *hobo* él mismo, por lo que basó su estudio en la observación participante.

The jackroller es el título de otro trabajo de un sociólogo de Chicago, Clifford Shaw (1930), que es básicamente la biografía de un individuo perteneciente a esta categoría. La hoboemia era un mundo en su mayor parte masculino compuesto por solteros o por hombres que habían abandonado definitiva o temporalmente a sus familias, por lo que las relaciones con el mundo femenino se daban preponderantemente a través de las chicas de las salas de baile o de las prostitutas. Zorbaugh (1929) hizo una descripción de dos áreas contrastantes de la ciudad de Chicago, la llamada zona dorada y un barrio pobre adyacente.

Otro famoso estudio de Chicago publicado originalmente en 1932 se enfocó, precisamente, en el mundo de las salas de baile conocidas como *Taxi-Dance Hall*. En estas salas, dice Cressey (1969), se vendía compañía femenina formalmente para bailar, pero que podía fácilmente derivar en compañía de otro tipo: en algunos casos, pocos, las relaciones que allí se establecían conducían al matrimonio; otras veces a que una chica se convirtiera en amante de

un cliente; otras a una especie de poliandria, en que una chica era mantenida por varios clientes, que podían incluso conocerse entre sí y hasta ser amigos; y otras, la mayoría, a la prostitución. De hecho, la investigación de Cressey mostró que la carrera de las *taxi-dancers* se movía hacia abajo, de los salones de baile más populares a los más deteriorados, de allí a los cabarets del cinturón negro de la ciudad y después a la prostitución.

Es notable que en los tres estudios se esté hablando, de hecho, de un mismo ambiente ecológico social: la llamada zona de transición entre la zona de negocios y los barrios residenciales, y que los fenómenos que se describen –la hoboemia, los *jack-rollers* y las *taxi-dancers*– estén relacionados por el ambiente.

Otro estudio clásico es *The Gang* de Trasher (1963. Edición original, 1927), que es una investigación sobre el mundo de las pandillas en Chicago. Se trata de un estudio panorámico sobre un número muy grande de pandillas, 1313, que incluyen desde pandillas de niños de seis años hasta pandillas de adultos de cincuenta, desde pandillas que se reúnen ocasionalmente hasta pandillas muy organizadas, desde pandillas con actividades inofensivas hasta pandillas con actividades delictivas. De hecho, el fenómeno que le interesa a Trasher, y que busca explicar estudiando el mundo de las pandillas, es la localización geográfica de la delincuencia juvenil en determinadas zonas de la ciudad, de nuevo la zona de transición. Para explicarlo utiliza el concepto de intersticios:

Probablemente el concepto más importante del estudio es el término *intersticios*; es decir que pertenece a espacios situados entre una cosa y otra. En la naturaleza las materias extrañas tienden a reunirse y apelmazarse en todas las grietas, hendiduras y resquebrajaduras: los intersticios. También hay fisuras y fallas en la estructura de la organización social. La pandilla se puede considerar como un elemento intersticial en el marco de la sociedad, y el territorio pandilleril como una región intersticial en el trazado de la ciudad (Trasher, 1963: 20).

Desde luego, como dije, no todas las pandillas son delincuentes. Trasher hace una clasificación en seis tipos: (1) pandilla difusa, que se reúne ocasionalmente sin tener una estructura interna muy desarrollada; (2) la pandilla bien estructurada, que se reconoce y es reconocida por los otros como pandilla, y que tiene una estructura interna desarrollada y una tradición de lucha que le da

fama de dureza. Suelen ser pandillas de adolescentes. Al crecer, los miembros de estas pandillas pueden integrarse a otras pandillas; (3) que son como sociedades secretas; (4) agrupaciones tipo club, casi siempre de tipo deportivo; (5) se vinculan a la política; (6) pandillas dedicadas al crimen. La delincuencia juvenil, sin embargo, por lo general tiene que ver más con otro tipo de actividades como la lucha entre las pandillas de adolescentes por la conquista o la defensa de un territorio, el conflicto que se establece con la sociedad que las rodea, y actividades como el robo que, según Trasher, en el mundo de la pandilla no es visto como una actividad delictiva sino como algo tan inofensivo como fumar-se un cigarrillo:

El robo, actividad predatoria dominante de las bandas de adolescentes, es mucho más el resultado de un incentivo deportivo que de un deseo de obtener ingresos. Se ve como algo natural y como algo que no tiene más importancia de transgresión para el pandillero que el hecho de fumarse un cigarrillo: “vente, vamos a robar”, es la invitación habitual. La respuesta puede ser: “no, estoy muy cansado” o “tengo otra cosa que hacer”, pero jamás: “no está bien”. A diferencia de quienes están sometidos a las presiones convencionales, estos jóvenes no ven tales actos delictivos como malas conductas (Trasher, 1963: 74).

De hecho, el mundo de las pandillas constituye un mundo aparte que, de alguna manera, aun cuando internamente está fuertemente organizado, al entrar en conflicto con la sociedad convencional que lo rodea crea un efecto de desorganización social global en la sociedad en la que se asienta.

Como dije más arriba, la escuela de Chicago no estaba preocupada únicamente por el conocimiento de la realidad social de la ciudad, sino que para los sociólogos de esta escuela el conocimiento sociológico debía servir para emprender acciones que, con base en el conocimiento científico, pudieran llevar a un mejoramiento de su sociedad. De hecho, el Departamento de Sociología concebía así no únicamente su propia misión, sino la de los departamentos de sociología en general, en términos del servicio que debían brindar a la sociedad (Burgess, 1974b. Edición original, 1916). En este contexto, y relacionados con el conocimiento acerca de la ciudad y sus problemas que se estaba generando, surgió el *Chicago Area Project*: un programa de acciones concebidas y desarrolladas por el Departamento de Sociología para atacar específicamente un problema de la ciudad de Chicago: la delincuencia juvenil. El

propio Burgess (1974c) hace una descripción muy clara del proyecto y de sus características esenciales:

El tipo de actividades específicas llevadas a cabo por el Proyecto son, bajo muchos aspectos, las mismas que llevan a cabo los clubes de jóvenes, la YMCA (Asociación de Jóvenes Cristianos) y otras asociaciones. Como ellas, el Proyecto promueve actividades como el béisbol, basketbol, fútbol, box, cine, teatro, artesanías varias, impresión, edición de periódicos, ping pong, billar, juegos de mesa, arquería, campamentos, discusiones grupales y otras cosas parecidas. El Proyecto se diferencia de las instituciones tradicionales que impulsan tales actividades, no en el contenido de su programa de actividades, sino en el método que emplea para llevarlas a cabo. En primer lugar, (1) el Proyecto enfatiza el desarrollo de un programa para el vecindario como un todo, y no para los miembros de una institución únicamente; (2) el Proyecto enfatiza la autonomía de los residentes del barrio en la planeación y operación del programa, en contraste con las organizaciones tradicionales que los controlan por medio de personas, sean expertas o no, que provienen de las comunidades más privilegiadas o que representan sus intereses; (3) el Proyecto pone un gran énfasis en el entrenamiento y la utilización de líderes locales, a diferencia de la práctica general de utilizar líderes profesionales reclutados fuera de los barrios; (4) el Proyecto busca utilizar al máximo las instituciones ya establecidas en los barrios, particularmente los grupos sociales naturales como las iglesias, sociedades y clubs, en lugar de crear nuevas instituciones que encarnan la moral y los sentimientos de las comunidades más convencionales; (5) el programa de actividades es visto por el Proyecto como un medio para promover la participación activa de los residentes locales en un proyecto comunitario constructivo y para crear y cristalizar el sentimiento del barrio encaminado a promover el bienestar de los niños y la mejora física y social de la comunidad como un todo; y (6) finalmente, un aspecto esencial del Proyecto es el énfasis que pone en evaluar la efectividad de sus procedimientos para modificar constructivamente las pautas de la vida comunitaria y, consecuentemente, reducir la delincuencia y otros problemas relacionados (Burgess, 1974c: 82).

Como puede verse, el Proyecto está basado en la premisa teórica fundamental de la sociología de Chicago consistente en que, si el factor clave en la conformación de la conducta social es el medio ambiente físico y social como

un todo, y éste es modificable por la actividad humana, la estrategia de intervención para la solución de los problemas sociales debe enfocarse, precisamente, a la modificación del ambiente como un todo, desarrollando proyectos para todo el vecindario y no para instituciones o grupos de edad específicos. Es decir que el problema de la delincuencia juvenil no se resuelve por medio de programas dirigidos a los jóvenes, sino al vecindario como un todo. Pero, además, como una característica importante, ya que el contacto espacial es fundamental y que los sociólogos no se radican en los vecindarios como sí lo hicieron las residentes de la Hull House, los programas de acción deben ser puestos en manos de los propios miembros de las comunidades, tanto en su planeación como en su ejecución, con el apoyo de asesoría de los expertos. Un ejemplo de la ayuda que puede proporcionar esta asesoría la encontramos en el estudio llevado a cabo por Zorbaugh (1929) sobre el *Lower North Side* de Chicago, mostrando cómo se equivocaban quienes se empeñaban en construir una comunidad donde, en realidad, se yuxtaponían seis comunidades con mundos muy diferentes que iban desde el mundo de los más acaudalados, la llamada Costa Dorada de las orillas del lago Michigan; hasta el barrio italiano de la pequeña Sicilia, y que sólo compartían una denominación geográfica común: *The Lower North Side*.

En los análisis posteriores sobre el desarrollo y la efectividad del Proyecto, William F. Whyte (1971. Primera edición, 1943) hizo hincapié en un elemento que, por involucrar una evaluación de la participación de las trabajadoras sociales, resulta particularmente interesante. Como puede verse en el punto (3) de la descripción del Proyecto que hace Burgess, una parte de la intervención de los sociólogos debería consistir en el entrenamiento de algunos miembros de la comunidad para que estuvieran capacitados para desarrollar los programas; sin embargo, el hecho de que se empezara a desarrollar por este mismo tiempo la profesionalización del trabajo social, hizo que fuera más fácil reclutar personal calificado formado en las universidades que reclutar y formar a los miembros de las comunidades. Esto, que Whyte califica duramente como traición a los principios del Proyecto llevó, según él, a su fracaso.

La Hull House no fue el único centro social comunitario en los Estados Unidos, ni el primero –fue precedido por el *Neighbourhood Guild* que se estableció en Nueva York en 1886–, pero fue el más conocido e influyente. Una muestra de su éxito fue la multiplicación de centros semejantes, algunos de los cuales recibieron la asesoría de Jane Addams. Según Munuera Gómez y

Hernández (2015) en 1910 había más de 400 *settlements*. Esas mismas autoras documentan que actualmente están en actividad catorce de esos *settlements*, a los que llaman casas vecinales, en Vancouver, Canadá, enfocados principalmente a la atención de los migrantes. La mayoría de estos centros no cuentan con un equipo residente, como el que acompañó a Jane Addams en la Hull House, sino con equipos unas veces de profesionales y otras de voluntarias y voluntarios como las casas vecinales de Vancouver. Sin embargo, la idea básica de transformación del medio ambiente por medio del contacto espacial es la misma.

En México también hay varios ejemplos, entre ellos los de los centros de desarrollo comunitario establecidos por las universidades. Voy a mencionar solamente uno, que me es cercano por haber sido concebido y puesto en marcha por el Departamento de Trabajo Social con la coordinación de Ma. Teresa Ortiz: El Centro de Desarrollo Comunitario (CUDECO) de la Universidad Autónoma de Aguascalientes (UAA). A continuación se transcribe el proyecto elaborado por Ortiz.

1. Denominación del proyecto: Centros Universitarios de Desarrollo Comunitario (CUDECOS).
2. Naturaleza del proyecto: Consiste en la creación de espacios propicios donde los estudiantes puedan aplicar sus conocimientos en beneficio del bienestar humano en aquellas comunidades más vulnerables de nuestro estado, potenciando su capacidad de autogestión de manera que sean las mismas comunidades las que resuelvan sus problemáticas y conduzcan su desarrollo.
3. Fundamentación: El compromiso social que tiene la Universidad Autónoma de Aguascalientes con la población del estado y la región queda explícito en su ideario: “[...] se buscará que los universitarios sean maduros y tengan actitudes de servicio y compromiso en lo que se refiere a su participación en la vida comunitaria, constituyéndose así como profesionales que el estado y el país requieren para la realización del bien común”.

La realidad actual de nuestro estado es una inmensa gama de necesidades sociales que se manifiestan de muy diversas maneras. El trabajo social siempre se ha caracterizado por tener una gran sensi-

bilidad social para atender los problemas que laceran al ser humano y desgraciadamente a los sectores de la sociedad más vulnerables, los que por diversas circunstancias no han podido integrarse a los procesos de desarrollo social que han tenido el estado y la región.

Muchas son las necesidades sociales y son también muy numerosos los conocimientos que esta casa de estudios posee en cada una de sus áreas que se desarrollan a través de sus funciones sustanciales. *El conocimiento científico no cumple su función si no se pone al servicio del hombre*; el trabajo social obedece a su quehacer por medio de la atención a las necesidades sociales de los grupos más vulnerables. Tenemos una trayectoria de más de 40 años; nuestras alumnas y egresadas están presentes en muy diversas áreas de los servicios sociales, en los diferentes niveles gubernamentales y en las organizaciones no gubernamentales, trabajando en una gran cantidad de comunidades rurales, suburbanas y urbanas.

Por otro lado, las necesidades de nuestros alumnos han cambiado de tal manera que cada día se incrementan los estudiantes-trabajadores y los estudiantes-padres y madres de familia, que sin postergar esas responsabilidades deciden realizar sus estudios universitarios; por lo que los centros serían el espacio de sus prácticas comunitarias, profesionales y de servicio social.

Atendiendo al Modelo Educativo Institucional de ofrecer una formación integral que se proyecte en la sociedad, los centros serían el vínculo ideal para poner en práctica y desarrollar los valores solidarios del conocimiento al servicio de los más vulnerables.

Definimos la promoción del desarrollo y bienestar humano como el concepto esencial de estos centros, ya que a través de la participación social de los grupos sociales más vulnerables y la comunidad universitaria, se fomenta el trabajo cooperativo y la búsqueda de alternativas que conllevan a mejorar la calidad de vida, por lo que las acciones estarían encaminadas a la capacitación de las comunidades para que sean ellas las gestoras de su propio desarrollo. Las alumnas y los alumnos, las profesoras y los profesores de la universidad estarían constantemente presentes en los CUDECOS, al servicio de las comunidades, según ellas lo requieran y lo soliciten.

4. Marco institucional: La institución responsable es la Universidad Autónoma de Aguascalientes (UAA) a través del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, con el apoyo de la Dirección General de Pregrado. La coordinación de los centros corresponde al Departamento de Trabajo Social.
5. Finalidad del proyecto: Promover el desarrollo autogestivo de las comunidades más vulnerables del estado a partir de centros ubicados en diferentes puntos de la ciudad y del estado de Aguascalientes, donde las alumnas y los alumnos de la carrera de trabajo social lleven a cabo las prácticas comunitarias, y las alumnas y los alumnos de las demás carreras de la UAA puedan realizar su servicio social y sus prácticas profesionales.
6. Misión: Ser una instancia de interacción entre las comunidades y la universidad que ofrece servicios multidisciplinarios de atención a grupos vulnerables de zonas urbanas, suburbanas y rurales, a través de la promoción del desarrollo humano.

Valores:

- a) Solidaridad
 - b) Compromiso social
 - c) Justicia social
 - d) Equidad
 - e) Responsabilidad social
 - f) Sustentabilidad
 - g) Humanismo
 - h) Paz
 - i) Calidad
 - j) Pluralismo
7. Visión: Somos Centros Universitarios de Desarrollo Comunitario reconocidos por las comunidades del Estado como centros de promoción para su desarrollo y de atención a sus necesidades, y por la comunidad universitaria como la mejor opción para realizar servicio social, prácticas profesionales y proyectos de desarrollo en general.

8. Objetivo general: Ser la instancia universitaria de vinculación entre las necesidades de los sujetos sociales y las disciplinas científicas que existen en la UAA, en la que a través del trabajo multidisciplinario se apliquen los conocimientos bajo una concepción de promoción del desarrollo y bienestar humano a los sectores de la población urbana, suburbana y rural del estado de Aguascalientes y la región.

8.1 Objetivos específicos:

- a) Promover la capacidad autogestiva de las comunidades en la atención de sus necesidades y el fomento de su desarrollo.
- b) Ser centros de prácticas comunitarias, profesionales y servicios sociales para las carreras de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, en donde los alumnos apliquen sus conocimientos teórico-metodológicos.
- c) Realizar diagnósticos de necesidades sociales para diseñar proyectos multidisciplinarios con la participación de estudiantes de la universidad, durante su permanencia en los centros.
- d) Desarrollar investigaciones de la más diversa índole en apoyo al desarrollo del conocimiento científico en beneficio del bienestar humano de forma permanente.

9. Metas:

- a) Crear Centros Universitarios de Desarrollo Comunitario en diferentes puntos del estado de Aguascalientes.
- b) Crear proyectos que respondan a las necesidades sociales.
- c) Apoyar la vinculación entre los estudiantes universitarios y la población.

10. Plan de acción: Llevar a cabo proyectos que abarquen diferentes centros académicos y carreras de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, como los siguientes:

Económico: Estudios de planeación, estudios organizacionales, revisiones administrativas, vinculación con el sector empresarial, planes de negocios, asesoría financiera y gestión.

- Lic. Economía
- Lic. Mercadotecnia
- Lic. Administración de empresas
- Lic. de la Producción y Servicios
- Lic. Gestión Turística
- Lic. en Administración y Producción de Servicios
- Técnico Superior en Administración de la micro y pequeña empresa

Cultural: Actividades que promuevan el desarrollo cultural de los niños, jóvenes y adultos.

- Lic. Cultura Física y Deporte
- Lic. Terapia Física
- Lic. Diseño de Moda en Indumentaria y Textiles
- Lic. Ciencias del Arte y Gestión Cultural
- Lic. Turismo
- Técnico Superior en Turismo
- Lic. Música
- Lic. Letras
- Lic. Historia
- Lic. Comunicación

Social: Elaboración de diagnósticos y proyectos en atención a la población, asesoría legal, asesoría psicológica y psicopedagógica.

- Lic. Trabajo Social
- Lic. Psicología
- Lic. Sociología
- Lic. Asesoría Psicopedagógica
- Lic. Derecho
- Lic. Historia
- Lic. Educación

Salud: Evaluaciones de estados de nutrición, asesorías en servicios de alimentación y nutrición, diagnósticos de salud pública, asesoría en diagnósticos de salud bucal en escuelas y secundarias, campañas de salud integral.

- Lic. Estomatología
 - Lic. Médico Cirujano Medicina
 - Lic. Optometría
 - Lic. Salud Pública
 - Lic. Enfermería
 - Lic. Nutrición
 - Lic. Terapia Física
 - Técnico Superior en Prótesis Dental
 - Técnico Superior en Emergencias Médicas–Paramédico
 - Lic. Nutrición
 - Técnico Superior en Nutrición
11. Beneficiarios: Las y los estudiantes de la UAA, ya que tendrán la oportunidad de poner en práctica sus conocimientos y desarrollar su vocación de servicio y contribuir al bienestar humano.
Las dependencias de los diferentes niveles de gobierno y de la sociedad civil, ya que se llevarán a cabo actividades de difusión y vinculación con esta casa de estudios y las necesidades sociales.
Los habitantes de las diferentes colonias o fraccionamientos donde se encuentren los centros Universitarios, que tengan interés en participar en los proyectos y actividades que se diseñen en base a sus necesidades.
12. Localización física, cobertura espacial: Se sugiere instalar 4 centros de desarrollo comunitario en diferentes puntos de la ciudad: CUDECO zona norte; CUDECO zona oriente; CUDECO zona sur; CUDECO zona poniente.

Éste fue el proyecto. En el 2010 se puso en funcionamiento un CUDECO en el municipio de El Llano el cual, después de un inicio prometedor, desafortunadamente no ha desarrollado todo su potencial. Tampoco se han establecido otros centros.

La Hull House, el movimiento de los centros sociales de los que el CUDECO es un modesto ejemplo, y el *Chicago Area Project* de la Universidad de Chicago son muestras de la concordancia lógica entre una visión de la realidad social y la estrategia de intervención. Lo repetimos una vez más: desde esta perspectiva la vida social está condicionada, mas no determinada por el medio

físico y el medio ambiente social, y estos ambientes pueden ser transformados por los actores sociales. Consecuentemente con esa visión ecológica, la estrategia de intervención debe considerar el contacto espacial como algo básico, ya sea que los promotores del desarrollo residan en las áreas donde pretenden intervenir, ya sea que establezcan centros de desarrollo comunitario en esas áreas, teniendo como objetivo poner en manos de la comunidad su desarrollo y la solución de su problemática.

Termino este capítulo suscribiendo la observación que hace Maurice Hamington (2014) de que la estrecha relación entre la Hull House y los sociólogos de Chicago muestran que en el siglo XIX en Norteamérica la sociología y el trabajo social coexistieron en una armonía simbiótica. No había entre ellas diferencias ni fronteras claras, de manera que no se sabía dónde terminaba una disciplina y empezaba la otra, enriqueciéndose mutuamente. Pero, desafortunadamente, desde los inicios del siglo XX emprendieron caminos separados privándose de ese enriquecimiento mutuo; las trabajadoras sociales dejaron de teorizar y los sociólogos dejaron de pensar en las aplicaciones prácticas de sus teorías. Sin embargo, actualmente vemos de nuevo surgir perspectivas interdisciplinarias que pueden aprovechar el trabajo social y la sociología para recuperar su relación.

Los marxismos y el trabajo social

Señalé en la introducción a este libro que el esfuerzo llevado a cabo para superar la carencia de orientaciones teóricas y el asistencialismo durante el movimiento de reconceptualización del trabajo social, el recurso al marxismo representó una corriente que quienes hacen la historia de ese movimiento califican de importante, pero con resultados muy desiguales. Algunos comentaristas son muy críticos y señalan que en el trabajo social simplemente se repetían las versiones más simples del marxismo, entre ellas la fórmula que enunciaba la determinación de las superestructuras políticas e ideológicas por la infraestructura económica (Aquin, 2005). Quiroga afirma que: “En términos generales, las vías de acceso a Marx más comunes entre profesionales de Servicio Social, sea por la vida académica, sea por la militancia político-partidaria, se mostraron precarias, promoviendo un marxismo cristalizado y limitado” (Quiroga, 2000:

148). José Paulo Netto describe de la siguiente manera la aproximación de algunos sectores del Servicio Social a la tradición marxista:

Yo diría que ella se singularizó por tres trazos interligados. En primer lugar, se trató de una aproximación que se realizó bajo exigencias teóricas muy reducidas –las exigencias que la comandaban eran de naturaleza sobre todo ideopolítica, con un cariz fuertemente instrumental comandando este diálogo. En segundo lugar, y consecuentemente, la referencia a la tradición marxista era muy selectiva y venía determinada más por su vinculación a determinadas perspectivas práctico-políticas y organizacional-partidarias que por la relevancia de su contribución crítico-analítica. En fin, la aproximación no se dio a través de las fuentes marxianas y/o de los “clásicos” de la tradición marxista, sino especialmente a través de divulgadores y por la vía de manuales de calidad y niveles discutibles.

En estas condiciones –y sin cuestionar el aspecto, que entiendo *positivo y progresista* que contiene esta aproximación–, no hay por qué extrañarse del frágil saldo teórico-analítico que surge de un balance cuidadoso de este proceso. La riqueza y la complejidad del pensamiento de Marx raramente tocaron las cuerdas del Servicio Social, en tanto se sustituyó la documentación primaria por intérpretes de lo más desiguales. La propia diferenciación de la tradición marxista fue cancelada por el recurso a una sola de sus corrientes, dogmáticamente situada como la “auténtica”, o diluida en “síntesis” cuyo soporte es el eclecticismo más temerario. En el extremo, lo que resultó fue más la incorporación de un acervo de núcleos que, desvinculados de su contexto, tendieron más para el cliché y la consigna, que para componentes teórico-metodológicos y crítico-analíticos (Netto, 2003b: 163-164).

Hay, sin embargo, autoras y autores que desde el trabajo social incurrieron con solidez en el marxismo como el mismo José Paulo Netto, Marilda Villela Iamamoto, Maria Lúcia Martinelli, Lidia M. Rodrigues da Silva, Vicente de Paula Faleiros y Consuelo Quiroga, entre otros que seguramente se me escapan. Netto incluso escribió una interpretación propia del marxismo (Netto, 1985).

Algunos de esos autores, como Netto, Iamamoto y Martinelli, recurrieron a la teoría marxista para ubicar históricamente la profesión del trabajo social. Para Netto (1989; 2003a; 2003b) hay una especie de incompatibilidad entre

el marxismo y el surgimiento del trabajo social, pues esta profesión nació al servicio de la conservación del *status quo* al amparo de una definición de la cuestión social como empobrecimiento, como un defecto del proceso de industrialización que podía ser resuelto mediante la caridad y la asistencia social. El marxismo, en cambio, interpretó la misma situación no como una problemática social reformable, sino como la explotación inherente al capitalismo, que no podía resolverse con asistencia social, sino únicamente por medio de la revolución, de la lucha de clases. Se podría decir del trabajo social lo que afirmaba Marx de los filósofos:

Mientras se limitan a buscar la ciencia y a construir sistemas, mientras se encuentran en los umbrales de la lucha, no ven en la miseria más que la miseria, sin advertir su aspecto revolucionario, destructor, que terminará por derrocar a la vieja sociedad (Marx, 1987: 99).¹

Iamamoto (2001) abordó la misma cuestión desde la perspectiva marxista de la división social del trabajo analizando el papel del trabajo social en la reproducción de las relaciones de producción. Martinelli (1997) por su parte, indagando acerca de la identidad del trabajo social, afirma también que esa profesión y el capitalismo como fenómenos históricos están estrechamente relacionados. Examina las prácticas que se desarrollaron en el surgimiento de la profesión, las cuales muestran el sometimiento del trabajo social al capital, de lo que las trabajadoras sociales no fueron conscientes; su trabajo pretende que se adquiriera esa conciencia y que se busquen alternativas de ejercicio de la profesión.

La tesis de doctorado de Lidia M. Rodrigues da Silva estudia la trayectoria de los trabajadores sociales brasileños que se aproximaron a la tradición marxista. En el resumen de esta tesis (desafortunadamente no tuvimos acceso al texto completo) la autora sintetiza su conclusión diciendo que se trató de un esfuerzo de confluencia de dos humanismos, el cristiano y el marxista.

Netto, Iamamoto y Martinelli,² sin embargo, no son pesimistas respecto a las posibilidades de diálogo entre los marxismos y el trabajo social sino que, por el contrario, les parece que es algo positivo, que está en marcha y que puede

1 Las obras de Marx y Engels han sido publicadas por varias editoriales en fechas también variadas, por lo que solamente se citará el año en que fueron escritas, a no ser que se hagan citas textuales, en cuyo caso se indicará la edición de la que fueron tomadas.

2 De Faleiros y Quiroga me ocupo más adelante.

rendir buenos frutos. Según Netto, “esto no significa, ni de lejos, que la adhesión a la tradición marxista sea imperativa, pero significa que ella es un interlocutor *inalienable* en el debate teórico cultural contemporáneo” (Netto, 2003b: 165). De acuerdo con Netto, en lo que sigue expongo la interlocución con los marxismos.

¿Por qué los marxismos, en plural, y no el marxismo, en singular? Son dos las razones fundamentales. Una de ellas es que a lo largo de la historia se han dado diversas interpretaciones de la teoría que construyeron Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1895), de tal manera que es procedente hablar de marxismos en plural y no del marxismo en singular.³ La otra razón es que no pretendo presentar aquí una versión mía que ambicione ser el marxismo en singular, sino que me limito a presentar las interpretaciones que me parecieron pertinentes para el tema que nos ocupa: las concepciones de la vida social, que en el caso de los marxismos son concepciones del devenir histórico.

Son muchas las perspectivas desde las cuales puede abordarse el estudio de los marxismos, e igualmente muchos los temas que de ese estudio se desprenden. Yo voy a ceñir mi exposición al hilo conductor que he adoptado en este libro, para lo cual me resulta útil recoger el punto de vista de Kolakowski, cuyo estudio de las principales corrientes del marxismo se centra:

[...] en la cuestión que parece haber ocupado en todo momento un lugar central en el pensamiento independiente de Marx, a saber ¿cómo es posible evitar el dilema entre utopismo y fatalismo histórico? En otras palabras, ¿cómo se puede defender un punto de vista que no sea ni la proclamación arbitraria de ideales imaginarios ni la resignada aceptación de la idea de que los asuntos humanos están sometidos a un proceso histórico anónimo en el que todos participan pero nadie es capaz de controlar? (Kolakowski, 1980: 18).

La pregunta que se plantea Kolakowski es si Marx y las diferentes interpretaciones del marxismo superaron esa alternativa y, si es así, cómo lo hicieron o intentaron hacerlo.

Enunciado de otra manera, el dilema consistiría en tener que elegir entre, por un lado, una concepción de la historia como un proceso dependiente de la voluntad, de la conciencia y de la acción de los seres humanos para alcanzar

3 Después del fracaso del intento stalinista de imponer una única versión doctrinaria del marxismo “se volvió imposible la referencia al marxismo en singular- se impone la constatación de los marxismos” (Netto, 2003b: 160).

ciertos ideales; y por el otro, una concepción de ese devenir histórico como un proceso natural y, por lo tanto, independiente de la voluntad, de la conciencia y de la acción de los seres humanos. La superación de ese dilema fue, según Kolakowski, un objetivo central en el pensamiento de Marx.

Decidí adoptar este punto de vista porque me parece que tiene una relación clara con las estrategias de intervención del trabajo social. Consuelo Quiroga lo expresa de la siguiente manera:

En el Servicio Social, en todos sus abordajes, incluso en el del marxismo, siempre predominó una tendencia mesiánica voluntarista, en la cual se enfatizaba la dimensión subjetivista, procurando recuperar el papel del hombre en la construcción de la historia, negligenciando el reconocimiento y la consideración del movimiento de la sociedad como un proceso que incluye determinaciones objetivas, materiales.

En la tentativa de superar ese abordaje idealista de la comprensión del proceso histórico, el péndulo se inclina para la distorsión opuesta: la sobreevaluación de la determinación económica, resultante de leyes naturales de la producción capitalista “[...] de esas tendencias que operan y se imponen con férrea necesidad” (Marx, 1987: 7).⁴ [...] cayendo en la deformación contraria de comprender el desarrollo de la historia como algo independiente de la acción de los hombres (Quiroga, 2000: 153).

A esas dos añado otra idea que también está presente, aunque tal vez de manera implícita, tanto en la acción política como en algunas concepciones de las estrategias de intervención del trabajo social. Es una idea a la que Petrucelli llama obstétrica: “La tarea de los revolucionarios –al igual que el de la comadrona– es facilitar, hacer menos doloroso (y exitoso), algo que de todos modos ocurrirá” (Petrucelli, 2016: 57. Paréntesis mío).

Para entender mejor el punto de vista de Kolakowski, voy a recurrir al contexto histórico en el que se desarrolló la teoría marxista.

En el siglo XIX surgió el planteamiento de una problemática que se llamó “la cuestión social,” que consistió en la confluencia entre la revolución industrial, la migración del campo a las ciudades y la espantosa miseria de grandes masas de trabajadores. Esa problemática fue descrita y denunciada por Engels

4 La cita es de la edición de *El capital* de la editorial siglo XXI (México).

en su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra* [1845], llamando la atención de Marx para ocuparse de ella. Pero no fueron solamente Marx y Engels los que advirtieron, analizaron y propusieron soluciones a esa situación, sino que lo hicieron también varios otros actores políticos, intelectuales y religiosos. Entre estos últimos se puede citar el Ejército de Salvación, que fue fundado en Londres en 1878 con el propósito de ayudar a los más pobres y no solamente evangelizarlos, y desde luego el surgimiento de varios movimientos de caridad cristiana que se organizaron en la Charity Organization Society (COS). La postura de la Iglesia Católica ante la cuestión social fue enunciada por el papa León XIII en la encíclica *Rerum Novarum* (1891), que marcó el inicio de lo que se conoce como la doctrina social de esa Iglesia.

En el terreno de las soluciones a la problemática planteada por la cuestión social, varios intelectuales y activistas habían propuesto, adelantándose a Marx y Engels, la instauración del socialismo. Entre otros, Henri de Saint Simon (1760-1825), quien sostuvo que la historia marcha inexorablemente al socialismo, que el sujeto de la historia es la clase dirigente y que era necesario sustituir el gobierno político por una administración económica. Para él, la ciencia positiva debía ser el fundamento del progreso social (hay que recordar que Comte fue por un tiempo su secretario). Robert Owen (1771-1858) fue un industrial inglés que puso en práctica sus ideas reformistas en sus fábricas reduciendo las horas de trabajo, no admitiendo niños menores de diez años como trabajadores, proveyendo educación, organizando sindicatos y cooperativas. Emigró a los Estados Unidos donde intentó establecer sociedades comunistas. Según él no es necesaria la revolución, sino que lo que hay que hacer son reformas graduales. Charles Fourier (1772-1837) propuso una nueva organización social basada en el carácter y en las pasiones humanas. Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) fue un luchador por la igualdad; escribió *Filosofía de la miseria* en 1846 y propuso la cooperación entre las clases sociales y la obligación moral de la justicia. Louis Blanc (1811-1882) fue un reformador social, con influencia de Saint Simon. Todos ellos fueron calificados por Marx como socialistas utópicos porque, según él, planteaban cambios sin fundamento científico que suponían que la historia estaba sujeta a la voluntad humana y a un deber ser, una especie de obligación moral sin fundamento. Además, no pasaban de ser propuestas de reforma del sistema que producía la miseria, el capitalismo.

La concepción materialista de la historia de Marx y Engels fue propuesta como la superación de esas visiones utópicas:

Mientras que los socialistas “utópicos” habían visualizado una reorganización socialista de la sociedad como algo que *debía* hacerse, la concepción materialista de la historia había demostrado de manera conclusiva que el proceso histórico humano se movía hacia una revolución anticapitalista mundial que daría paso al socialismo o al comunismo (Tucker, 1978: xx).

Esta concepción materialista de la historia⁵ surgió de la confrontación con la filosofía idealista alemana, particularmente con Hegel, a quien Marx y Engels le critican que su concepción de la historia está de cabeza debido a que la piensa como la autorrealización del espíritu. Lo que hace la concepción materialista es poner a Hegel de pie como lo escribió Marx en el epílogo a la segunda edición alemana de *El capital*, lo cual fue repetido por Engels en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

¿En qué consiste la concepción materialista de la historia? En los *Manuscritos de 1844*, Marx argumenta que no es la razón sino el trabajo el fundamento de la historia, y que la verdadera enajenación es la venta del trabajo como mercancía y no, como sostenían Bauer y Feuerbach, la enajenación religiosa por la que los seres humanos se someten a un dios que ellos mismos han creado. Para Marx y Engels los seres humanos se distinguen de los animales por el trabajo, porque producen sus medios de subsistencia, lo cual fundamenta un modo de ser, un modo de vida:

El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción (Marx & Engels, 1979: 19-20).

5 La expresión “materialismo dialéctico” no es de Marx, sino de Plejanov (Tucker, 1978: xx, nota al pie).

Retomando la perspectiva del dilema entre la utopía y el fatalismo histórico, en *La sagrada familia* Marx y Engels argumentaron por primera vez que el movimiento de la historia hacia el comunismo es inevitable porque la propiedad privada de los medios de producción crea su propio antagonista: el proletariado. Pero entonces cabe preguntarse: si ese movimiento de la historia es inevitable, ¿qué papel juegan la conciencia y la acción humanas? Marx y Engels afirman que no hay contradicción entre acción consciente y necesidad histórica, porque la autoconciencia no es una entidad separada a cuyo servicio está la historia, sino que es la conciencia de la historia. ¿Quiere decir que también la conciencia de clase se dará inevitablemente?

En *La ideología alemana*, Marx y Engels desarrollan el tema de las relaciones entre la conciencia y las condiciones de existencia. Critican la ideología, a la que definen como falsa conciencia, ya que se trata de una conciencia invertida según la cual las ideas gobiernan la historia. En cambio, el proceso histórico consiste en que el desarrollo de los medios de producción conlleva diferentes formas de propiedad y diferentes formas de pensar: no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.

En *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx enunció una concepción de la historia que fue básica para fundamentar la idea del fatalismo histórico, es decir, la idea de que la historia avanza en una determinada dirección de una manera natural, o por lo menos así lo consideraron algunos de sus intérpretes:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia. En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o –lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo– con las relaciones

de producción dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez (Marx, 2008: 4-5).

Tal parece en este texto que Marx se inclina por el fatalismo histórico, pero en una carta a Bloch, Engels precisa que tanto él como Marx habían afirmado en varios escritos que el factor determinante en última instancia es la producción y la reproducción de la vida real, pero que los que pretenden interpretar esta afirmación en el sentido de que el factor económico es el único determinante hacen de esa proposición algo sin sentido. A partir de esta idea, en otras cartas, Engels rechaza que las superestructuras sean un mero reflejo de la base económica; por el contrario, también influyen sobre la base. La esfera ideológica no tiene un desarrollo independiente, pero tiene un efecto en la historia (*Carta a Mehring*).

La idea de fatalismo histórico es también desmentida por el activismo político de Marx y Engels; es decir, si la idea de Marx fuera que la historia se dirige fatalmente a la revolución y al socialismo, determinada por el desarrollo de los medios de producción, la consecuencia lógica de esa concepción sería la no necesidad de actuar. Pero en 1847 Marx y Engels se unieron a la liga de trabajadores, que por su sugerencia se convirtió en Liga Comunista. Su lema “todos los hombres son hermanos” se sustituyó por éste otro: “Proletarios de todos los países, uníos”. Por encargo de la Liga redactaron *El manifiesto comunista* en el que afirman que la historia es la historia de la lucha de clases y que en la sociedad capitalista la burguesía crea su propio antagonista: el proletariado.

En 1864 Marx y Engels se afiliaron a la Asociación Internacional de Trabajadores, que fue conocida por el nombre corto de Primera Internacional. Marx fue miembro de la directiva y luchó para que la Asociación aceptara las bases ideológicas propuestas por él, chocando sobre todo con el anarquista ruso Bakunin (1814-1876) quien se oponía a la idea del establecimiento de leyes de la historia y al socialismo científico. En esta lucha aparece un tema importante: el de la conciencia de los proletarios. Para Marx, la Internacional debería de ser un cuerpo centralizado cuya dirigencia condujera las luchas del proletariado, mientras que Bakunin rechazaba las pretensiones de los intelectuales.

tuales, como Marx, que suponían que conocían las necesidades del pueblo mejor que el pueblo mismo. La lucha entre ambos contribuyó a la disolución de la Internacional.

En 1867 Marx escribió el primer volumen de *El Capital* en el que abordó el problema del valor; es decir, ¿cuál es la unidad de medida que hace comparables los valores de las cosas? El economista inglés Adam Smith (1723-1790) había distinguido el valor de uso y el valor de cambio. El aire, por ejemplo, tiene valor de uso porque se utiliza, pero no de cambio porque no se vende. Para la economía es más importante el valor de cambio, el cual puede diferir del valor real. Éste, el valor real, se define por el tiempo de trabajo necesario para producir los bienes y su complejidad, más el capital y la renta de la tierra. La mano invisible del mercado regula los precios para que se acerquen el valor de cambio y el valor real. Para Marx el trabajo no es solamente la unidad de medida del valor de cambio, sino su única fuente. El valor está determinado por el tiempo socialmente necesario para producir un objeto en un contexto histórico dado. El capitalismo es un sistema que supone la existencia de una clase que no posee los bienes de producción, sino solamente su fuerza de trabajo que vende al capitalista. La producción capitalista se basa en el carácter de mercancía de la fuerza de trabajo. El valor de uso de la fuerza de trabajo consiste en el hecho de que crea valores de cambio (el precio de venta de los bienes que produce) mayores que su propio valor (el salario que recibe por vender su fuerza de trabajo). Esto es la plusvalía, de la cual se apropian los capitalistas. Marx critica el fetichismo de la mercancía que considera que los objetos tienen un valor por sí mismos y no el valor que les viene del trabajo. En este contexto se da la pauperización de la clase trabajadora, pero la lucha de clases no depende de este empobrecimiento, sino de que el capitalismo busca hacer crecer sin límite el valor de cambio, lo que produce contradicciones que llevan a la revolución. El desarrollo tecnológico expulsa a la fuerza de trabajo, lo que lleva consigo la caída de la tasa de ganancia y el colapso inevitable del capitalismo. Como lo señalé antes, para Netto ésta es una redefinición de la cuestión social, que ya no se concibe solamente como pauperización (Netto, 2003a).

Hay que destacar que Marx (1818-1883) y Engels (1820-1895) fueron contemporáneos de Darwin (1809-1882), cuya influencia en la concepción de la ciencia ya señalé en la introducción. A eso hay que añadir que según Suppe (1974), en la segunda mitad del siglo XIX la concepción alemana de la ciencia era una mezcla de positivismo compeano, materialismo y mecanicismo. La in-

fluencia de estas posturas se nota tanto en Marx como en Engels, pero más en este último, particularmente en su texto sobre *La dialéctica de la naturaleza* en el que concibe los fenómenos sociales y la historia como producto de una historia natural. No afirma que los seres humanos no sean cualitativamente diferentes de la naturaleza, ya que tienen conciencia, pero asevera que deben sujetarse a las leyes objetivas de la historia; sostiene un evolucionismo naturalista.

¿Lograron Marx y Engels eludir el dilema de la elección entre el voluntarismo utópico y el fatalismo histórico? Dice Kolakowski que:

El énfasis de Marx en la autoconciencia del proletariado en el proceso de emancipación es importante en conexión con la objeción, frecuentemente planteada después, de que parecía haber pensado que la revolución se produciría como resultado de una fuerza histórica impersonal, independientemente de la libre actividad del hombre. Desde su punto de vista no existe dilema entre la necesidad histórica y la acción consciente, pues la conciencia de clase del proletariado no es sólo una condición de la revolución, sino también es en sí el proceso histórico en el que la revolución alcanza su madurez (Kolakowski, 1980: 153).

Añado una cita de la *Contribución a la crítica de la economía política*: “la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, porque, mirando mejor, se encontrará siempre que estos objetivos sólo surgen cuando ya existen, o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización” (Marx, 2008: 9); es decir que se postula una confluencia entre las condiciones materiales y los propósitos formulados por la conciencia.

Ésta otra cita tomada de *La ideología alemana* aclara la relación entre las condiciones de la acción y la acción humana:

Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida [...]. Esta concepción revela que la historia no termina disolviéndose en la “autoconciencia” como “el espíritu del espíritu,” sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la naturaleza y entre unos y otros individuos, que cada generación transfiere a la que le sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, aunque de una parte sean modificadas por la nueva

generación, dictan a ésta, de otra parte sus propias condiciones de vida y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial; de que, por tanto, **las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace las circunstancias** (Marx y Engels, 1979: 40-41. Negritas mías).

En lo que sigue veremos cómo interpretan el pensamiento de Marx los teóricos marxistas posteriores, los cuales se pueden agrupar de acuerdo con tres fases históricas: los teóricos que eran a la vez políticos, y que expusieron sus ideas entre la muerte de Marx y la institucionalización del marxismo en la Unión Soviética (Kautsky, Luxemburgo, Bernstein, Labriola, Lenin); el marxismo ortodoxo, institucionalizado por Stalin, y los marxismos no ortodoxos.

Los teóricos-políticos. En 1889 se refundó la Asociación Internacional de Trabajadores; fue conocida como la Segunda Internacional, que se disolvió en 1914 al inicio de la Primera Guerra Mundial. En su seno se debatieron diferentes interpretaciones del marxismo al mismo tiempo que se participaba activamente en las luchas políticas de ese tiempo, por lo que no es extraño que uno de los problemas centrales de los que se ocuparon fue el de que la conciencia de los trabajadores no coincidía con lo que el desarrollo histórico demandaba. Ésta es otra manera de encarar el dilema entre la necesidad histórica, el fatalismo, por un lado, y la conciencia y la libertad por el otro. Me ocuparé muy brevemente de cómo resolvieron este problema algunos de los teóricos que eran a la vez políticos.

Karl Kautsky (1854, Praga-1938, Ámsterdam), influido por Darwin, sostuvo que la sociedad es una extensión de la naturaleza, por lo que enfatizó la necesidad natural de los procesos sociales. El entorno natural lleva al desarrollo tecnológico, éste a la división del trabajo y a las clases sociales. La revolución no se dará porque los trabajadores quieran, o por el aumento del empobrecimiento, sino que el mismo capitalismo genera su autodestrucción. La conducta humana no está determinada por ideales sino por las exigencias materiales de la vida. La relación entre necesidad y libertad se resuelve porque la clase trabajadora conoce científicamente el desarrollo necesario de la historia. Ese conocimiento no lo obtiene la clase trabajadora por sí misma, porque de hecho no lo tiene, sino que le llega desde afuera, desde el Partido, que es la auténtica conciencia científica del proletariado.

Rosa Luxemburgo (Polonia, 1870-1919) fue sobre todo estratega política. Sostenía que la revolución podía destruir el capitalismo aunque éste no hubie-

ra llegado a su total madurez, e intentó demostrar con fórmulas económicas derivadas del tomo II de *El capital* que el capitalismo tendía a su destrucción. Sostuvo también que la conciencia del proletariado le viene de afuera, del Partido, pero que el Partido debe ser la autoorganización de los trabajadores y no el resultado de una organización hecha por funcionarios profesionales. Criticó a Lenin por centralista. Según ella los errores de los trabajadores son más fructíferos que la supuesta infalibilidad de un Comité Central del Partido. El papel del Partido debe ser el de ayudar a que surja la conciencia revolucionaria de los trabajadores, pero no dirigirlos. Cuando la conciencia del proletariado se vuelva acción, la distinción teoría/práctica dejará de existir.

Basil Bernstein (Alemania, 1850-1932), ideólogo y fundador de la socialdemocracia, fue etiquetado por los marxistas como revisionista. Creía en la democracia y en la superación gradual del capitalismo. En 1899 escribió un texto que causó mucha polémica: *Las premisas del socialismo y los objetivos de la socialdemocracia*. Según él, Marx se equivocó al predecir el colapso inevitable del capitalismo y la determinación de la vida social por un único factor, la economía.

Antonio Labriola (Italia, 1843-1904). La interpretación que hace del marxismo está influida por su concepción de la libertad del hombre, derivada de su interpretación de Kant y Hegel. Para el filósofo italiano, el problema de la libertad está mal planteado, pues la libertad no es indiferencia, sino elección de acuerdo con la conciencia; pero los juicios prácticos no se derivan de principios teóricos, ni psíquicos, ni utilitarios, sino que son un *a priori*. Los individuos no actúan arbitrariamente, ni los fenómenos sociales son resultado de la acción libre de los hombres. Desde el punto de vista marxista, la historia es el resultado del progreso técnico, y las ideas y las instituciones políticas corresponden, en última instancia, a las condiciones económicas. Sin embargo, añade que lo que en la literatura marxista se denomina factores, o estructuras, son abstracciones convencionales que no hay que confundir con realidades. Los hechos históricos no son hechos económicos, aunque en última instancia deban explicarse por las estructuras económicas. La historia es un todo en el que las ideas también tienen un lugar, son una fuerza de la historia.

Lenin (Vladimir Ilich Uliánov, Rusia 1870-1924) fue sobre todo un activista, organizador y dirigente político. En *¿Quiénes son los amigos del pueblo?* escribió que la reducción de las relaciones sociales a relaciones de producción y la reducción de éstas a fuerzas productivas es lo que provee una base firme para la concepción de que el desarrollo de las formaciones sociales es un pro-

ceso de historia natural. El desarrollo de la historia se entiende mediante el estudio de la base económica, por lo que no es necesario analizar las superestructuras. Interpretó la teoría marxista acentuando su carácter científico, por lo que argumentó que no podía ser comprendida por la masa de los obreros, sino únicamente por los intelectuales y los obreros organizados en el Partido. La conciencia espontánea del proletariado refleja la ideología burguesa, de la cual sólo puede ser liberado por el conocimiento científico, a través del Partido.

Plejánov (Rusia 1856-1918) fue quien primero escribió lo que puede considerarse un manual del marxismo, no porque él se lo haya propuesto sino por la influencia que tuvo en conformar una interpretación esquemática del marxismo, tanto en Rusia como en otros países. De hecho, durante mucho tiempo se repitió su esquema de interpretación consistente en afirmar que el marxismo se deriva de cuatro fuentes: i) el materialismo del siglo XVIII; ii) la filosofía clásica alemana, en especial de Hegel, quien estableció que la historia humana está sujeta a leyes independientes de la voluntad de los hombres, pero a quien Marx pone de pie porque Hegel concibe esas leyes como espirituales y, por lo tanto, coincidentes con la libertad, mientras que Marx hace ver que las leyes de la historia se basan en las condiciones materiales de vida y que la libertad consiste en conocerlas para actuar efectivamente. De Hegel, el marxismo toma el método dialéctico que consiste en ver en cualquier fenómeno los gérmenes de su opuesto que lo llevará a la destrucción y al progreso que consiste, también, en la transformación de la acumulación cuantitativa en cambios cualitativos; iii) el socialismo utópico, y iv) los historiadores franceses de la época de la restauración. La revolución teórica operada por Marx consistió en eliminar los elementos idealistas de esas interpretaciones de la historia y de la sociedad, mostrando que un solo elemento puede explicar el desarrollo de la historia: el control de la naturaleza por medio de la herramienta. El desarrollo de las fuerzas de producción determina el desarrollo de la historia, porque a cada nivel de ese desarrollo corresponde el desarrollo de las instituciones políticas y de las formas ideológicas. De estos principios derivó Plejánov su convicción de que la revolución socialista debía ser precedida por el desarrollo capitalista, y de que las transformaciones históricas debían ser lideradas por el proletariado.

El marxismo ortodoxo. Como es bien sabido, el marxismo, o más bien una versión del marxismo, se convirtió en la ideología del estado soviético, dando lugar a la instauración de una versión oficial impuesta bajo la dictadura de Stalin (1878-1953), quien ejerció el poder en la Unión Soviética desde

1924, después de la muerte de Lenin, hasta su propia muerte en 1953. Se creó entonces una versión simplificada del marxismo que proclamaba que estaba conformado por la filosofía de Engels, el materialismo histórico de Marx y la teoría política de Lenin; esta versión se publicó en 1938 en un libro con el título de: *Historia del Partido Comunista de la Unión Soviética. Un curso breve*, el cual fue más conocido por su subtítulo. En la actualidad se supone que el *Curso* fue escrito por una comisión nombrada y supervisada por Stalin aunque, en las ediciones posteriores a la Segunda Guerra Mundial, aparece como su autor. En esta versión se acentuó la visión fatalista de la historia basada en la concepción de la determinación de las superestructuras política e ideológica por la infraestructura económica, para derivar de allí el desarrollo necesario de la historia de acuerdo con la sucesión de los modos de producción primitivo-comunitario, esclavista, feudal, capitalista y socialista. La cuestión de las clases sociales se trataba distintamente cuando se hacía referencia al mundo capitalista o al mundo socialista. En el mundo capitalista el desarrollo de las fuerzas productivas debía llevar a la lucha de clases, mientras que se sostenía que en el mundo socialista se ejercía ya la dictadura del proletariado a través del Partido.

No tengo información sobre la historia del trabajo social en la Unión Soviética, pero en el texto “Marxist Approaches to Social Work” que escribió Vickers (2015) para la *International Encyclopedia of Social & Behavioural Sciences*, el autor reporta la situación del ejercicio del trabajo social en dos sociedades socialistas, China y Cuba. En ambas, al instaurarse el socialismo se abolió el trabajo social bajo el supuesto de que, resuelta la cuestión social, ya no era una profesión necesaria; sin embargo, al constatar que muchos problemas sociales subsistían, se volvió a establecer la profesión, en Cuba en 1973, y en China en 1980. En Cuba se estableció un posgrado en el Departamento de Sociología de la Universidad de la Habana en 1998.

Los marxismos no ortodoxos. Un caso notable de desacuerdo con esta versión oficial en el mundo socialista fue el de Lukács. Trotsky, un opositor decidido y que se movía más en el campo político que en el teórico, fue enviado al exilio y, finalmente, asesinado en México. Había también pensadores marxistas en el mundo capitalista occidental que no estaban sujetos al dogma estalinista, aunque algunos como Gramsci, en Italia, y Korsch en Alemania tuvieron que lidiar con su militancia partidista. Otros, sin esas ataduras, crearon otras versiones del marxismo. Según Althusser, sin embargo, el XX Congreso

del Partido Comunista de la Unión Soviética, en el que Kruschev denunció los crímenes de Stalin, significó para el marxismo, en general, la liberación de la ortodoxia dogmática y la posibilidad de un pensamiento más libre. En ese contexto se presentó la propia teoría de Althusser y se dio a conocer la teoría de Gramsci.

György Lukács (1885-1971) es de origen húngaro pero se formó intelectualmente en Alemania, en Berlín y en Heidelberg a principios del siglo xx. En 1918 se unió al recién creado partido comunista de Hungría, al que siguió mucho tiempo a pesar de haber vivido varios problemas políticos e ideológicos, hasta que fue definitivamente expulsado después de que formó parte del gobierno que constituyó Imre Nagy como resultado de las revueltas estudiantiles de 1956, derrocado ese mismo año cuando Hungría fue invadida por las tropas soviéticas. “Fue frecuentemente condenado y atacado por los estalinistas ortodoxos y también sometido frecuentemente a la disciplina del Partido, retractándose de sus anteriores opiniones, para desautorizar o modificar la retractación en épocas más propicias” (Kolakowski, 1985: 249-250).⁶

A pesar de esos cambios de opinión forzados por las circunstancias y por su fidelidad al partido, Lukács es reconocido como una referencia importante en el desarrollo de la teoría marxista, particularmente por la que es considerada su obra principal en este campo: *Historia y conciencia de clase* (Lukács, 1969).⁷ En ese libro el autor dedicó un capítulo al tema problemático de que la conciencia real de los trabajadores no correspondía con la que debería ser la conciencia de clase. Como punto de partida planteó el dilema entre la concepción de la historia como sujeta a leyes naturales y, por lo tanto, eternas e inmutables, por un lado; y por el otro como un dominio irracional de fuerzas ciegas que se encarnan en el espíritu del pueblo o en los grandes hombres, los caudillos, los héroes. Para escapar del dilema expone lo que, a su parecer, es el legado más importante de Marx: la concepción dialéctica de la historia. Ésta, según él, consiste en la concepción de la realidad como totalidad, en la que se incluye como un elemento importante la unidad del sujeto y el objeto. La concepción de la totalidad implica que no es simplemente la suma de las partes, por lo que las partes no son entendibles en sí mismas sino únicamente cuando son referidas al todo. Sólo así se puede comprender la historia y sus

6 Ver el texto de José Paulo Netto (1983). *Georg Lukács, o guerreiro sem repouso*.

7 Tiene también varias obras de crítica literaria.

leyes inmutables y, al mismo tiempo, el papel de la conciencia que no se concibe como algo que está aparte y por encima del todo, como contemplándolo, sino que es parte de ese todo. El dilema que pide elegir entre la conciencia y las leyes de la historia es, por consiguiente, un dilema falso cuya falsedad se descubre únicamente cuando se tiene la concepción dialéctica de la historia como totalidad, en la cual la conciencia y la historia forman parte del mismo proceso como un todo: “La unidad de la conciencia y la existencia no es una identidad que resulta del reflejo o de la correspondencia de una con otra, sino del hecho de que las dos son aspectos del mismo proceso histórico” (Larrain, 1982: 78). No se trata de cualquier conciencia, sino de la conciencia de la clase que es también un todo, es decir, la clase proletaria, que no se representa sólo a sí misma, sino a la humanidad entera. La conciencia de la clase revolucionaria es el marxismo, en el que coinciden la teoría y la práctica, por lo que representa también la superación del dilema entre el voluntarismo y el determinismo.

Enfrentado, como otros pensadores marxistas, con el problema de la conciencia real del proletariado, que no era revolucionaria, Lukács rechazó la teoría de la conciencia como reflejo propuesta por Engels, porque si la conciencia de clase fuera sólo un reflejo de la realidad, no podría ser una conciencia crítica y revolucionaria. La conciencia de clase no es tampoco la conciencia empírica del proletariado, ni la suma o el promedio de lo que los individuos de una clase piensan. De hecho la conciencia puede aparecer como subjetivamente justificada pero objetivamente falsa, y también como equivocando subjetivamente los fines que se propone, y alcanzando fines objetivos que no se ha propuesto y que ignora. En cambio, la relación con la totalidad produce la categoría de “posibilidad objetiva”, que son los pensamientos que los hombres tienen cuando la conciencia es puesta en relación con el todo, lo cual sólo puede suceder cuando el proletariado se organiza en el Partido Comunista, que es la verdadera conciencia de clase del proletariado. Llegó así en este texto, por otro camino, a la misma idea de Lenin acerca del papel directivo del Partido.

Lukács escribió otros textos, de entre los cuales quiero citar particularmente uno que parece haber tenido influencia en la concepción del marxismo de Netto, de Yamamoto, de Montañó y de otras trabajadoras y trabajadores sociales brasileños. Este texto, que fue redactado como conferencia en 1968, fue reproducido y publicado junto a textos de trabajo social con el título en español de “Las bases ontológicas de la condición humana” (Lukács, 2003). En él el filósofo húngaro vuelve sobre el problema de la relación entre el curso de la historia y

la conciencia, como si hubiera querido explicar con más claridad lo expuesto en *Historia y conciencia de clase*, y evitar llegar al recurso del Partido como la conciencia de clase de los trabajadores. Lo que Lukács se propone es esbozar una ontología marxista fundada, al parecer, en la teoría de la evolución.

Dice Lukács que “Marx entendía la conciencia como un producto tardío del desarrollo del ser material” (Lukács, 2003: 132). Proponemos sustituir en esta frase la palabra desarrollo por la palabra evolución,⁸ para entender que la conciencia es un producto tardío de la evolución del ser material. Es un producto tardío, en el sentido de que fueron necesarias formas anteriores de la evolución de la materia para llegar al surgimiento de la conciencia. Pero es también el producto más alto de esa evolución. Con el surgimiento del reino animal, la evolución llegó a un límite de estancamiento, de necesidad, de repetición. Los seres humanos superaron la condición de animales con el surgimiento de la conciencia, que se da simultáneamente con el trabajo:

La esencia del trabajo consiste precisamente en ir más allá de esa fijación de los seres vivos en la competencia biológica con su medio ambiente. El momento esencial separador es constituido no por la fabricación de productos, sino por el papel de la conciencia (Lukács, 2003: 134).

Es decir que, aunque los animales también producen algo, la diferencia con los seres humanos consiste en que éstos lo hacen con conciencia, lo que significa que antes de actuar se establecen propósitos, es decir fines, y que para alcanzarlos se piensan varios cursos de acción posibles, lo cual implica la posibilidad de elegir entre ellos y, por lo tanto, la libertad. Al hablar de finalidades de la acción estamos hablando de teleología, es decir, que las acciones de los seres humanos se explican por sus fines pero, añade Lukács, a la teleología hay que añadir la consideración de las cadenas causales naturales que condicionan las acciones y sus resultados. Es cierto que al decidir un curso de acción los seres humanos no conocen todas las circunstancias que afectan sus actos y sus productos, y que no siempre consiguen lo que se proponen, pero esto no quiere decir que no actúen con conciencia, en libertad. No sólo causalidad natural o sólo conciencia y finalidades, sino causalidad y teleología.

8 El texto fue publicado originalmente en húngaro, en 1969. Se publicó una versión en italiano en 1972, de la que se hizo una traducción al portugués en 1978, del que se hizo la versión en castellano que yo consulté.

La concepción de totalidad que Lukács enfatizó en su interpretación de la teoría marxista tuvo una fuerte influencia en la concepción de la historia, la teoría y la metodología del trabajo social de José Paulo Netto y de Carlos Montaña, de las cuales me ocuparé porque abordan también, aunque de manera indirecta, el tema de las estrategias de intervención. Netto aprovechó algunos elementos del Plan de Estudios Común⁹ para el trabajo social que se propuso en Brasil en los inicios de la década de 1980, para hacerle comentarios críticos desde el marxismo (Netto, 2000) y explicar su propia visión. Esa postura fue recogida y expuesta con mucha claridad por Carlos Montaña, quien además cita explícitamente la influencia de Lukács (Montaña, 2000). Acerca de la historia del trabajo social ambos autores comparten visión con Marilda Iamamoto, pues la ven como una profesión que surgió en el contexto y bajo la lógica del capitalismo, para servir a la reproducción de las relaciones de producción, es decir, a las relaciones de explotación de ese sistema. Como ya lo habíamos dicho antes, según Netto (1989; 2003a; 2003b) hay una incompatibilidad en el origen entre trabajo social y marxismo, porque ven la cuestión social de maneras radicalmente diferentes: el trabajo social como empobrecimiento que había que remediar, y la teoría marxista como explotación que únicamente se resolvería por medio de la revolución.

La cuestión de la teoría la abordan Netto y Montaña recurriendo a la concepción de la totalidad propuesta por Lukács. Según ellos no hay, ni puede haber una teoría del trabajo social, no solamente porque éste es una profesión y no una perspectiva teórica, sino porque desde el punto de vista de la totalidad no hay teorías fragmentarias, como pudieran ser la teoría del trabajo social, la de la sociología, la de la economía, la de la ciencia política, cada una de las cuales recorta algunos aspectos de la realidad sin verla como un todo, como lo hace el marxismo. Al ver la realidad así, fragmentada, como si por una parte existiera lo social, por otra lo económico y por otra lo político, no captan el todo concreto del que hablaba Marx y que Lukács recupera. Según ellos, esta fragmentación de la realidad es producto del positivismo. En cambio, la teoría social “no es una materia, una disciplina o una ciencia específica; ella concierne a la comprensión de la totalidad social, de esa totalidad en movimiento que supone objetividad, individuo, cultura, sociedad, economía, constituyendo la sustancia de la historia” (Netto, 2000: 71).

9 Fue el fruto de discusiones y consensos en busca de reducir la gran dispersión que había en el contenido de los planes de estudio del trabajo social.

En este punto hago algunas consideraciones críticas sobre la postura de Netto y de Montaña. A mi parecer, ni la economía, ni la sociología, ni la política han pretendido ser teorías sino, igual que el trabajo social, profesiones. Otra cosa es que en el seno de esas profesiones se han gestado teorías sociológicas, teorías económicas y teorías políticas, en plural. Algunas de esas teorías son herederas del positivismo, pero claramente no todas; algunas dividen analíticamente su objeto, pero no todas; algunas incluso parten del principio de totalidad, como el estructuralismo y las teorías de sistemas que, sin embargo, Montaña enlista entre las que fragmentan la realidad (Montaña, 2000).

En lo que respecta a la metodología, Netto y Montaña afirman, con razón, que no puede haber metodologías desvinculadas de la teoría y, desde esta perspectiva, critican los cursos de metodología que se enseñan en el trabajo social como una especie de catálogo de técnicas de entre las cuales se puede escoger para aplicarlas en el conocimiento de lo social. Ellos, por su parte, abordando el tema de la metodología como teoría del conocimiento –no como estrategias, ni como técnicas de investigación–, ven el divorcio entre teoría y metodología también como producto del positivismo, porque separó la epistemología de la ontología, como si pudiera concebirse un método independientemente del objeto real. Su postura es que la metodología debe derivarse de la ontología, entendida como “el campo de la filosofía que estudia *el ser, su estructura, fundamentos y movimientos*” (Montaña, 2000: 21).

Así, en el abordaje ontológico del ser social que desarrolla Marx (y recupera Lukács) *sí aparecen preocupaciones metodológicas*, pero éstas son determinadas necesariamente *a posteriori* y a partir del objeto concreto estudiado. Es el objeto, y no la racionalidad y lógica interna de la estructura metodológica, el que nos brinda el material para determinar los fundamentos, las categorías y el método necesario para apropiarnos teóricamente de la realidad. Es el objeto el que nos demanda un determinado material heurístico y un camino para conocerlo. Aquí, por lo tanto, el método (*dialéctico*) es derivado de las características del objeto concreto (y no con independencia de éste) y el criterio de verdad se funda en la capacidad del producto del conocimiento (la teoría) de conseguir, lo más fielmente posible, reproducir en el intelecto el movimiento de la realidad (Montaña, 2000: 21-22).

Es decir, asumen una postura que, en mi opinión, representa lo que Consuelo Quiroga ya había criticado: la invasión del positivismo en el marxismo, esta vez en el terreno de la epistemología, al sostener que la naturaleza del objeto determina la perspectiva teórica y metodológica. El párrafo citado lo suscribirían los empiristas y los positivistas más tradicionales, y lo criticarían incluso los neopositivistas y, desde luego, las epistemologías que se han presentado como alternativas al positivismo y que, curiosamente, Montaña considera como positivistas, como las teorías que sostienen que el objeto de la ciencia se construye teóricamente.¹⁰

Los autores no se detienen a considerar la metodología como estrategias de investigación, ni como técnicas de recopilación y análisis de datos, pero sí tocan el tema principal que nos ocupa, el de las estrategias de intervención. Al criticar la confusión que según él se da en el trabajo social entre método y estrategias de intervención, Netto las desvincula de la teoría afirmando que, al contrario del método: “Es evidente que las estrategias de acción son intercambiables, ellas son seleccionables, pero eso no es método; son un conjunto de procedimientos práctico-empíricos, práctico-inmediatos, implementados para alcanzar determinados resultados” (Netto, 2000: 75). En esto no coincide Montaña para quien, con razón según yo, también las estrategias de intervención dependen de la teoría, de una ontología de lo social. Así, si la realidad social no se concibe como totalidad, sino fragmentada:

En este caso, el profesional sólo podría intervenir sobre “variables” que, alterando los aspectos “sociales”, no intervengan, no afecten en cuestiones “económicas” o “políticas”. [...]. *El resultado*: la segmentación de la realidad en “cuestiones sociales” propicia que éstas sean tratadas a través de instrumentos parciales y compartimentales: *las políticas sociales segmentadas y sectoriales* (supuestamente desconectadas de la política económica). Así, la intervención típica del llamado “Estado de bienestar social” en “la cuestión social”, se hace *fragmentándola y parcializándola*. Las secuelas de la “cuestión social” *son recortadas y sectorializadas en problemáticas particulares* –el desempleo, la habitación, la salud, la desnutrición infantil, el accidente de trabajo, la deserción escolar, etc.– *y así enfrentadas* (Montaña, 2000: 14-15).

10 Sobre este punto ver Zalpa, 2011a, 15-22.

En cambio, la naturaleza de totalidad de lo social exigiría estrategias de intervención no segmentadas. El autor no explica cuáles serían estas estrategias.

El marxismo althusseriano. Para exponer la versión althusseriana del marxismo seguiré las indicaciones que el mismo Althusser proporciona sobre los caminos a seguir para entenderla en su “Defensa de tesis en la Universidad de Amiens” (Althusser, 2008: 209-247). En ella dice que las ideas que hacen específica, propiamente althusseriana, su interpretación del marxismo, son sus concepciones sobre el proceso del conocimiento, sobre la última instancia y sobre el antihumanismo teórico de Marx.

En cuanto al proceso del conocimiento, siguiendo a Marx y a Spinoza, Althusser parte de la distinción fundamental entre objeto real y objeto de conocimiento, lo que le permite negar que las ideas produzcan los objetos reales y afirmar la no identidad entre concepto y objeto real. Estas bases le permiten pensar en una historia de la ciencia concebida como ruptura, o paso de una problemática a otra, y rechazar el dogmatismo, incluyendo el dogmatismo marxista.

La idea de la última instancia tiene que ver con la concepción de lo social, que se aleja del determinismo economicista más burdo. Marx, dice Althusser, concibe la formación social como una totalidad estructurada de una manera compleja, constituida por niveles o instancias que son las estructuras económica, política e ideológica, las cuales están articuladas por la determinación que ejerce, en última instancia, la infraestructura económica:

La tónica marxista presenta a la sociedad mediante la metáfora de un edificio cuyos pisos se apoyan –como corresponde a la lógica de todo edificio– sobre su base. La base es *die Basis* o *die Struktur*, tradicionalmente traducidas como “base” o, con más frecuencia, como “infraestructura”: es la economía, la unidad de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción bajo las relaciones de producción. Por encima de la planta representada por la base se eleva el piso o los pisos *der Uberbau*, traducida como “superestructura jurídico-política e ideológica” (Althusser, 1977: 138).

Según Althusser, la metáfora del edificio tiene por objeto representar la determinación en última instancia por parte de la base económica, pero también sugerir una eficacia de los pisos de la superestructura. “En la determinación de la tónica, la última *instancia* es por cierto la *última* instancia. Si es *la última*, como en la imagen jurídica sobre la cual se apoya, lo es porque

hay *otras*: las que figuran en la superestructura jurídico-política e ideológica” (Althusser, 1977: 140).

En la tradición marxista los índices de eficacia de las superestructuras han sido pensados bajo dos formas, la de la autonomía relativa de las superestructuras, y la de la acción de reflujo de las superestructuras sobre la base. La última instancia puede pensarse en el marco de un todo diferenciado, complejo y articulado, donde la última instancia fija los límites, la autonomía relativa, la forma de actuar y la eficacia de las demás instancias sobre la base (Althusser, 1975a).

Afirmar la determinación en última instancia *por parte de la economía* implica descolocarse respecto de todas las filosofías idealistas de la historia y asumir una posición materialista. Pero hablar de determinación por parte de la economía en *última instancia* implica también descolocarse respecto de toda concepción mecanicista del determinismo y asumir una posición dialéctica (Althusser, 1977: 140).

Acercas del antihumanismo teórico, Althusser subraya la palabra “teórico”, porque él no afirma que el marxismo sea antihumanista, sino que el concepto de ser humano no desempeña ningún papel en la teoría de Marx, como lo hace, en cambio, en la filosofía de Feuerbach en la que se sintetiza el humanismo de la filosofía clásica en dos conceptos: el sujeto del conocimiento y el sujeto de la acción. Según Althusser, la teoría de Marx constituye una ruptura teórica con esos conceptos:

Los efectos de la misma pueden leerse en *El capital*. Marx muestra que aquello que en última instancia determina una formación social y lo que permite conocerla no es el fantasma de una esencia o naturaleza humana, no es el hombre, ni tampoco “los hombres”, sino una *relación*, la relación de producción, que se identifica con la Base, con la infraestructura (Althusser, 1977: 166).

Marx considera a los hombres como portadores de estructuras porque son las relaciones de producción capitalista las que los reducen a eso. “¿Porque no es el teórico Marx quien los trata así, sino la relación de producción capitalista!” (Althusser, 1977: 168). También esas mismas relaciones crean las condiciones para la lucha de la clase obrera, a la cual contribuyen las relaciones jurídicas, políticas e ideológicas.

Aquí es donde interviene la última instancia y el juego contradictorio que ésta establece dentro del “edificio” para explicar la dialéctica de estos fenómenos paradójicos, que Marx no piensa mediante el concepto de seres humanos sino con conceptos completamente distintos: relación de producción, lucha de clases, relaciones jurídicas, políticas e ideológicas (Althusser, 1977).

Una aportación de Althusser que tuvo mucha influencia en el marxismo occidental fue su tratamiento teórico de la ideología que puede dividirse, como él mismo lo propone, en una teoría sobre la ideología teórica y otra sobre las ideologías no teóricas.

La ideología teórica es un concepto epistemológico. Apoyándose en su concepción de la historia de la ciencia como una historia de rupturas, Althusser considera la obra de Marx como una revolución teórica por medio de la cual se liquida una problemática ideológica para sustituirla por una problemática científica (Althusser & Balibar, 1974). La ideología da lugar a preguntas falsas y, por consiguiente, a respuestas falsas, por lo que Marx consideró necesario sustituirla por una problemática verdadera, científica, que se expresa como una ciencia de las formaciones sociales: el materialismo histórico; y como una filosofía: el materialismo dialéctico. Esta problemática científica se encuentra en las obras que Althusser llama de la madurez del pensamiento de Marx (obras posteriores a 1847), para distinguirlas de las obras de la juventud (desde el doctorado hasta los *Manuscritos de 1844* y *La sagrada familia*) en las que todavía se encuentra planteada una problemática ideológica, falsa. Las obras de la ruptura son las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*.

Hasta aquí la teoría sobre las ideologías teóricas, en la que el concepto tiene el sentido fundamental de conciencia falsa, del que después Althusser se desdijo en sus *Elementos de autocrítica*:

Me encontré abocado a una interpretación racionalista de ruptura, oponiendo la verdad al error bajo las especies de la oposición especulativa de la ciencia y la ideología, dentro de la cual el antagonismo del marxismo y la ideología burguesa no sería sino un caso particular (Althusser, 1975b: 12).

De hecho, rectifica, Marx no rompió con la ideología en general, sino con la ideología burguesa, inspirándose en las premisas de la ideología proletaria.

El autor trata el tema de las ideologías no teóricas en relación con la teoría marxista del Estado y en el contexto de la problemática de la reproducción

de las condiciones de producción (Althusser, 1975a). Esto es que, para poder producir, toda formación social debe reproducir las condiciones de producción al mismo tiempo que produce. Ninguna sociedad puede existir si no realiza, al mismo tiempo que produce, la reproducción de sus condiciones de existencia que van desde la reproducción biológica hasta la reproducción de las competencias diferenciales en las relaciones de producción. En este contexto, la ideología aparece como una realidad eficaz que, por el sometimiento ideológico, asegura la reproducción de la competencia diferencial de la fuerza de trabajo.

En la teoría marxista del Estado es necesario distinguir entre poder de Estado y aparatos de Estado; y entre estos últimos, entre aparatos represivos y aparatos ideológicos. Los aparatos ideológicos son ciertas realidades que se presentan al observador bajo la forma de instituciones diferenciales y especializadas como, por ejemplo, la institución religiosa, la escolar, la familiar, la jurídica, la política, la sindical, la de información, la cultural, etcétera, que en su mayor parte pertenecen al dominio privado, y funcionan mediante la ideología, no mediante la violencia. Los aparatos represivos, en cambio, funcionan primordialmente mediante la violencia.

Según Althusser en Marx no existe una teoría elaborada sobre la ideología no teórica, por lo que él se propone hacer un primer esbozo esquemático: 1) La ideología no tiene historia. La ideología en general se encuentra presente en toda formación histórica, es omnihistórica, eterna –como el inconsciente freudiano– lo que autoriza el proyecto de una teoría de la ideología en general y no sólo de las ideologías particulares. 2) La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia. No son las condiciones de existencia de los hombres, su mundo real, las que se reflejan en la ideología, sino sus relaciones imaginarias con esas condiciones. 3) La ideología tiene una existencia material, existe siempre en un aparato y sus prácticas. Las ideas que alguien tiene en la conciencia son las de un aparato ideológico. La existencia de las ideas en las que cree es material, en tanto que sus ideas son sus actos materiales insertados en prácticas materiales, reglamentadas por rituales materiales definidos por el aparato ideológico material del que dependen. 4) La ideología interpela a los individuos en tanto que sujetos. Recuperando la crítica a Feuerbach y el concepto de ideología teórica, Althusser dice que la ideología tiene la función, que la define, de constituir a los individuos concretos en sujetos libres, autónomos; es decir, la ideología es la relación imaginaria, es decir falsa, de los individuos con sus condiciones de existencia. La

ideología, que tiene como elemento fundamental la categoría de sujeto, tiene una función de reconocimiento; mientras que el discurso científico, sin sujeto, tiene una función de conocimiento.

En resumen, se puede decir que a pesar de la autocrítica a su concepción epistemológica de la ideología teórica como conciencia falsa, al considerar la ideología práctica y definirla como la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia, Althusser reintroduce por la ventana lo que había echado fuera por la puerta. Como dice Carlos Pereyra (1979), al utilizar una misma palabra como vehículo de dos conceptos diferentes, uno epistemológico y otro sociológico, los dos campos terminan por confundirse. No obstante esto, la teoría de Althusser representó para el marxismo un impulso para el desarrollo de teorías sobre la ideología, y una incipiente superación del economicismo.

Sobre la influencia de Althusser en América Latina, hay que decir que fue una de las versiones más difundidas del marxismo. Según Horacio Tarcus, hubo dos textos de los que se vendieron en América Latina “decenas de miles de ejemplares” (Tarcus, 2015: 160); uno de Althusser, *La revolución teórica de Marx*, y otro que escribió el mismo autor con varios de sus alumnos, *Para leer el capital*,¹¹ ambos publicados en México por la editorial Siglo XXI en 1969. Sin embargo, hubo otra obra que se difundió todavía más, pues se vendieron de ella millones de ejemplares: *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, una versión sintética de las ideas de Althusser escrita por una de sus ex alumnas, la chilena Martha Harnecker, y publicada también en México por Siglo XXI. De este libro opinaba el teórico francés que “no era muy bueno, pero sin embargo [*sic*] constituyó –a falta de algo mejor– la única base teórica y política de formación para centenares de millares, si no para decenas de millones de militantes de la América Latina” (Althusser, citado por Tarcus, 2015: 160). Añade Tarcus que la chilena:

Gabriela Uribe adaptó a su vez el libro de Harnecker para componer 12 pequeños volúmenes que la editorial Quimantú editó en grandes cantidades y vendió a precios populares durante el gobierno socialista de Salvador Allende, y que esos mismos folletos fueron reeditados también por decenas de miles en la Argentina radicalizada de los años 1972, 1973 y 1974 (Tarcus, 2015: 160-161).

11 En la traducción al español sólo se incorporó la aportación de uno de esos alumnos: Étienne Balibar.

No conozco algún texto que haya intentado aplicar esta versión del marxismo para el diseño de estrategias de intervención en el trabajo social. Quizá porque la conclusión lógica habría sido que no hay lugar en esa teoría para la agencia ni para los sujetos entendidos como actores, por lo tanto tampoco para las estrategias.

Antonio Gramsci (1891-1937). Son conocidas las circunstancias en las que redactó sus contribuciones a la teoría marxista. Siendo un político activo, escribió sobre todo artículos periodísticos. Más tarde, ese mismo activismo político lo llevó a la prisión en donde redactó la mayor parte de su obra en forma de notas breves que después de su muerte fueron publicadas con el nombre de *Cuadernos de la cárcel*. Estas circunstancias hicieron que algunos comentaristas de su obra, como Seliger (1979) y Kolakowski (1985), argumentaran que los escritos de Gramsci son sólo notas fragmentarias, frecuentemente ambiguas y a veces incluso en conflicto unas con otras que, aunque son dignas de atención porque se trata de uno de los pensadores marxistas más originales, no constituyen un cuerpo teórico acabado. Otros, sin embargo, coinciden en señalar que sí se puede hablar de una interpretación gramsciana del marxismo en cuyo marco encuentra un lugar esencial la teoría de la ideología.

Como la teoría de Gramsci sobre el marxismo y sobre la ideología es una construcción que hacen sus comentaristas a partir de las notas y artículos del autor, voy a seguir en mi exposición fundamentalmente –aunque no únicamente– a tres autores que intentan la construcción de esa teoría: Juan Carlos Portanteiro (1981), Leonardo Paggi (1979) y Chantal Mouffe (1979). Estos tres autores coinciden en señalar que para entender la teoría de Gramsci sobre el marxismo es necesario ubicarla en un doble contexto: su activismo político y sus interlocutores. El activismo político hizo que Gramsci concibiera la teoría marxista como una filosofía de la praxis (Sánchez, 1980) que, siguiendo el dicho de Marx, no busca sólo la interpretación más adecuada del mundo, sino también su transformación. Esto, sin embargo, no quiere decir que la filosofía tenga que subordinarse a las conveniencias y las directrices políticas real o supuestamente revolucionarias, sino que la problemática y las preguntas que la filosofía busca resolver son aquellas derivadas del quehacer político que pretende la transformación revolucionaria de la sociedad.

Se pueden identificar tres fases en el pensamiento de Gramsci que Portanteiro (1981) llama: El tiempo de la ofensiva, el reflujo y la reflexión desde la derrota. El tiempo de la ofensiva fue el de mayor activismo político de Gram-

sci, el cual coincidió con movilizaciones obreras en el norte de Italia, particularmente en Turín, cuyo punto culminante fue la instalación de consejos obreros de fábrica en las empresas más grandes de esa región. En ese tiempo Gramsci defendió el papel de la voluntad y de las ideas en el proceso de la historia, por lo que Poulantzas (1975) lo acusó de inclinarse al historicismo bajo la influencia del filósofo italiano Benedetto Croce (1866-1952). Posteriormente, pero todavía en esta misma fase, Gramsci privilegió la reflexión política acerca del Estado y de la revolución. De la importancia que le concedió a la política surgió el antieconomicismo que, en adelante, sería una constante en su pensamiento y del cual surgió su concepto de hegemonía. En el terreno político, Gramsci enfatizó el papel de los consejos de fábrica contra la idea leninista de la preponderancia del papel del Partido.

La segunda fase, la del reflujo, fue la del triunfo del fascismo (1922). Gramsci fue electo diputado en 1924. Se impuso en el Partido Comunista Italiano su idea de una alianza amplia con otras fuerzas en contra del fascismo, pero en 1926 fue encarcelado. En esta fase su reflexión se orientó a comprender el fenómeno del fascismo y el papel del proletariado en la nueva situación. Habló de guerra de posiciones, del papel decisivo de la hegemonía, de la posibilidad de alianzas y del bloque histórico.

La tercera fase, la más importante teóricamente, fue la reflexión desde la cárcel. Paradójicamente, el estar encarcelado le concedió una mayor libertad de pensamiento en un tiempo en el que los teóricos marxistas debían someterse a los dictados del Partido que eran, en realidad, los dictados de Stalin (Kolakowski, 1985). En estos cuadernos de la cárcel Gramsci elaboró su teoría marxista –en forma de notas–, a cuya luz se pueden entender sus escritos anteriores.

La postura de Gramsci es claramente antieconomicista, y en esa postura engloba su concepción del papel activo, pero no voluntarista, de las clases sociales en la historia. Como ya se dijo, su perspectiva es fundamentalmente política. Se trata de la perspectiva de la filosofía de la praxis que parte del planteamiento básico que hacen Marx y Engels en el *Manifiesto*, cuando afirman que la historia es la historia de la lucha de clases y no la historia de las relaciones de la infraestructura económica con las superestructuras política e ideológica como parece suponer la posición ortodoxa que, en la práctica, excluye la acción política en aras de una concepción mecanicista de la historia. Como lo expresa Kolakowski:

Aunque es difícil adscribirle una actitud filosófica definida en esta época (1913-1916), parece obvio, a partir de diversas observaciones ocasionales, que no compartió la creencia, entonces popular entre los socialistas, en la benéfica actuación de las “leyes históricas” que asegurasen a la humanidad un futuro socialista; no creía en la inevitabilidad natural del progreso y tendía a confiar en la fuerza de la voluntad humana y de las ideas, más de lo permitido por la ortodoxia de la época (Kolakowski, 1985: 220. Paréntesis mío).

Para Gramsci, el marxismo no es una teoría económica sino una filosofía de la praxis que posibilita la reflexión sobre el quehacer político, reintroduciendo en el análisis la subjetividad conflictiva de las clases sociales por medio del concepto de relaciones de producción, el cual permite relacionar la objetividad con la subjetividad. Distingue, por un lado, las relaciones objetivas, independientes de la voluntad, que pueden ser medidas con los sistemas de las ciencias exactas; y por otro, las fuerzas políticas que corresponden a diversos momentos de la conciencia política. Esto no implica colocarse del lado del voluntarismo o del idealismo. La filosofía de la praxis es una filosofía creadora, pero no en el sentido idealista de crear con el pensamiento, sino en el sentido de que la filosofía se convierte en norma para la acción y en acción misma.

En los *Cuadernos de la Cárcel*, Gramsci asienta clara y duramente su postura contra el economicismo que, según él, es una doctrina cómoda y supersticiosa que conduce a la imposibilidad de la reflexión sobre la acción política:

En su forma más difundida de superstición economicista, la filosofía de la praxis pierde gran parte de sus posibilidades de expansión cultural en la esfera superior del grupo intelectual, mientras que las gana entre las masas populares y entre los intelectuales de medianos alcances que no quieren fatigar su cerebro pero desean aparecer como muy astutos, etc. Como lo escribió Engels, les resulta muy cómodo a muchos creer que se puede tener en la bolsa, a bajo precio y sin fatiga, toda la historia y toda la sabiduría política y filosófica concentrada en una formulita. Habiendo olvidado que la tesis según la cual los hombres toman conciencia de los conflictos fundamentales en el terreno de la ideología no es de carácter psicológico o moral, sino que tiene un carácter gnoseológico, se ha creado la forma mentirosa de considerar la política y, por tanto, la historia como un mercado de engaños, como un juego de ilusionismo y prestidigitación.

El economicismo está contra los compromisos y contra cualquier otra iniciativa política porque está convencido de que el desarrollo de la historia obedece a leyes naturales, por lo que las condiciones para el cambio socio-histórico deberán darse fatalmente (Gramsci, 1979: 41-44).

La necesidad histórica de alianzas y compromisos políticos que Gramsci veía como estrategias de lucha contra el fascismo, no pueden ser comprendidos ni aceptados por quienes creen que la infraestructura económica conduce a la historia fatalmente hacia el socialismo. De hecho, para esta concepción ninguna iniciativa política es necesaria. Gramsci, en cambio, a partir de su postura antieconomicista construye el concepto de hegemonía, que es un concepto político. Mouffe (1979) expone esta construcción en dos fases:

- *Notas sobre la cuestión meridional*. En estas notas Gramsci preconiza la necesidad de una alianza entre proletarios y campesinos. La hegemonía es concebida como una alianza de clases.
- *Cuadernos de la cárcel*. Aparece el concepto de hegemonía relacionado con el de ideología, porque se concibe como la unión del liderazgo político con el liderazgo intelectual y moral (Gruppi, 1977). Este concepto pretende superar el corporativismo porque supone que la clase hegemónica debe tener en cuenta no sólo los intereses de las clases aliadas, sino también los de las clases opositoras. No se trata de alianzas políticas, sino “de una completa fusión de objetivos económicos, políticos y morales sostenidos por un grupo fundamental y sus aliados con la intermediación de la ideología” (Mouffe, 1979: 181). La clase hegemónica es aquella que ha sido hábil para articular los intereses de otros grupos sociales con los suyos propios por el camino de la lucha ideológica. No es una alianza de clases, sino la formación de una voluntad colectiva a través de la ideología. Según Mouffe, lo específico del concepto de ideología de Gramsci es la articulación de estos dos aspectos: la formación de una voluntad colectiva y el ejercicio de un liderazgo político. Como lo expresa Portanteiro:

El concepto de hegemonía no puede ser exclusivamente definido como configuración ideológica, como “superestructura” o como agregado de comportamientos individuales que acatan la legitimidad de un orden (aunque el

consenso así logrado sea caracterizado como producto de una dirección de clase) por vía de la internalización de un sistema de valores [...]. La hegemonía implica necesariamente una dimensión organizacional: no hay producción de hegemonía sin desarrollo de instituciones y aparatos, sin una práctica estructurada materialmente, de la lucha ideológica, cultural y política (Portanteiro, 1981: 150-151).

En congruencia con lo anterior, Gramsci desarrolla el concepto de ideología, que es una noción también fundamentalmente política, cimentada en la idea de Marx de que es el terreno en el que los hombres se mueven y adquieren conciencia de su posición y de su lucha. Gramsci repite en varias partes de sus escritos que los marxistas no sostienen que la superestructura sea sólo apariencia, o algo menos real que las relaciones de producción, y que no tiene sentido la polémica acerca de la determinación de la superestructura por la base. La ideología es una concepción del mundo en continuo devenir que ordena las prácticas. La ideología es un campo de batalla que se materializa en prácticas; es decir, la ideología es una realidad objetiva, operativa y en conflicto. La lucha de clases se libra también en el terreno de la ideología.

Pero las masas proletarias actúan de acuerdo con una conciencia espontánea, que no es una conciencia revolucionaria porque no percibe los intereses y los conflictos de clase en el curso de la historia, lo que pone en el tapete la cuestión de la relación de la clase proletaria con los intelectuales y con el Partido. Esa conciencia espontánea, dice Gramsci, puede considerarse como una filosofía, aunque no en el sentido técnico del término, sino en el sentido de una visión del mundo (*El moderno príncipe*). Es una ideología que se manifiesta en el lenguaje, en el sentido común, en la religión popular y en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones y maneras de ser y de obrar que se manifiestan en el folclore (*El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*). Es preciso subrayar la afirmación de Gramsci de que la filosofía, visión del mundo o ideología espontánea de las masas proletarias, se manifiesta en su obrar, para comprender tanto la importancia política que le atribuye, como la visión que tiene de la relación de esas masas con los intelectuales y con el partido. Su postura fundamental es que esa conciencia espontánea debe volverse conciencia crítica y evolucionar hacia los más altos desarrollos de la filosofía: la filosofía de la praxis, para lo cual se requiere el concurso de los intelectuales y del Partido (Cirese, 2005).

Para analizar la relación de las masas proletarias con los intelectuales, Gramsci recurre a la historia de las relaciones de la Iglesia Católica con los “simples”. Según él, la fractura entre los intelectuales y los “simples” en el seno del catolicismo, que amenazaba la unidad de la Iglesia, fue restañada por los órdenes mendicantes (como los franciscanos, los dominicos y los carmelitas) que posibilitaron su coexistencia en el seno de la misma institución, pero manteniendo a cada quien en su lugar. La filosofía de la praxis, en cambio, no tiende a mantener a los simples en su simplicidad y a facilitar su convivencia con los intelectuales, sino que busca conducirlos hacia una concepción superior de la vida. En esta tarea es donde se inserta el papel de los intelectuales orgánicos que son, para Gramsci, todos los miembros educados de una clase, los cuales expresan la cultura de la clase a la que pertenecen y contribuyen, por lo tanto, al logro de la hegemonía.

En cuanto a las relaciones de los trabajadores con el Partido, Gramsci aboga por el reconocimiento, por parte de éste, de los movimientos espontáneos de los trabajadores y, más generalmente, por una relación entre el partido y los trabajadores que ponga realmente el poder en manos de los proletarios. La espontaneidad es una característica de la historia de las clases subalternas que no tienen conciencia de clase, pero en esa espontaneidad hay elementos de dirección consciente que no debe ser despreciada, sino canalizada. Para el Partido es importante dedicarse a la cuestión ideológica de construir una idea en la que se unan los dos aspectos de la hegemonía: la formación de una voluntad colectiva y el ejercicio del liderazgo político (Mouffe, 1979).

Me parece claro que partiendo de la perspectiva del marxismo gramsciano se pueden diseñar estrategias de intervención, porque es una teoría que, al rechazar el economicismo, reintroduce tanto a los agentes sociales, como el papel de la política y de la ideología en los procesos sociales e históricos.

Vicente de Paula Faleiros intentó una reconceptualización del trabajo social en las instituciones a partir del concepto de hegemonía de Gramsci, que pone a dialogar con las contribuciones de Foucault acerca de los micropoderes. Lo interesante es que a partir de esas teorías propone cuatro estrategias de intervención en las instituciones: 1) La primera consiste en integrarse a la modernización profesional sin compromiso político; 2) la segunda supone el rechazo del trabajo institucional, o en todo caso la creación de instituciones alternativas, populares, creadas desde la base; 3) la tercera implica la subversión del orden institucional desde dentro de las instituciones; y, finalmente,

4) la cuarta conduce a una alianza, como las propugnadas por Gramsci, entre los diferentes actores institucionales, es decir los directivos, los trabajadores y los usuarios. Dado que generalmente se piensa que la reconceptualización, particularmente desde la óptica marxista, conlleva necesariamente un rechazo al trabajo en las instituciones, la lectura del libro de Faleiros (1986) me parece de particular interés

Laclau y Mouffe: el postmarxismo. Finalmente, la apertura del pensamiento marxista al abandonar posiciones dogmáticas, y los cambios operados en la sociedad y en la política, particularmente el colapso del socialismo real en Europa y su paulatina transformación en otras regiones, condujeron a una crisis del marxismo como teoría y, en muchos casos, a su definitivo abandono. Los casos de Ernesto Laclau (1935-2014) y Chantal Mouffe (1943), dos conocidos pensadores que se movieron del marxismo hacia otras corrientes teóricas, se exponen aquí como emblemáticos de la crisis de la teoría marxista.

Cada uno de estos autores siguió su propio camino hasta confluír en una posición común. Mouffe fue una destacada intérprete del pensamiento de Gramsci, mientras que Laclau buscó incorporar a su interpretación del marxismo (particularmente en sus clases en la Universidad de Essex) otras corrientes teóricas como la semiótica y el análisis del discurso. Ambos, en un libro conjunto: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (Laclau & Mouffe, 1985) sacaron las conclusiones a las que los habían conducido sus investigaciones teóricas y plantearon el abandono del marxismo sin renunciar a sus posiciones políticas de izquierda.

En ese libro, los autores analizan la transformación del concepto de hegemonía en el discurso teórico marxista desde los tiempos de la Segunda Internacional. Este análisis ya había tenido antecedentes en las investigaciones de Mouffe sobre la obra de Gramsci y en los estudios de Laclau sobre el discurso político. De una manera especial, una conferencia dictada por Laclau en la Universidad de Nanterre (Laclau, 1981) acerca de la discusión del Komintern, en 1935, sobre la aceptabilidad política de los frentes populares, anticipa la perspectiva que ambos autores adoptan en el libro: la hegemonía como fenómeno discursivo. De acuerdo con esta perspectiva, el discurso del Komintern se organiza como un intento de articulación de dos lógicas políticas diferentes e incompatibles. Por un lado se encuentra la lógica discursiva de Kautsky (1854-1938), según la cual el punto de vista científico no es un discurso como los otros, sino que a través de él habla la realidad, que es extra discursiva, sin

ninguna mediación, por lo que en el discurso científico marxista se revela el movimiento de la realidad, que es un movimiento determinado, necesario. Por el lado opuesto está la lógica discursiva leninista: en la cadena imperialista ninguna determinación puede explicar que la crisis en un eslabón se resuelva en un sentido o en otro, por lo que es necesaria una intervención política, es decir, una intervención discursiva. El discurso marxista no sólo interpreta la realidad, sino que la construye, y pierde entonces el privilegio de ser único, para ubicarse en la arena de lo político, como parte de lo real, en lucha con otros discursos. El Komintern oscila entre estas dos lógicas. Trotsky es partidario de la primera, mientras Togliatti lo es de la segunda. Para este último el marxismo no es la verdad de la sociedad, sino el lugar de una productividad de sentido a partir de la cual es posible interrumpir otros discursos, interrogarlos, luchar con ellos. La lucha político-discursiva se basa en la creación de la impensabilidad de ciertos objetos y de ciertos sistemas de diferencias. Togliatti intenta construir la impensabilidad del referente fascista = patriota; y Trotsky la de la relación marxismo = socialismo en un solo país.

En el libro conjunto, Mouffe y Laclau parten del principio de que la teoría es un discurso que se ubica en la lógica que Laclau había llamado leninista: “no hay un discurso único ni un sistema de categorías a través de las cuales lo real pueda hablar sin mediaciones” (Laclau & Mouffe, 1985: 3). El objeto del análisis es el discurso marxista, y el objetivo es la propuesta de una estrategia discursiva para la izquierda, basados en la idea de que “una estructura discursiva no es meramente una entidad cognitiva o contemplativa, sino que es una *práctica articuladora* que constituye y organiza las relaciones sociales” (Laclau & Mouffe, 1985: 96). ¿Por qué le conceden tal importancia a las estrategias discursivas? Lo explican de la siguiente manera:

Nuestro análisis rechaza la distinción entre prácticas discursivas y prácticas no discursivas. Afirmamos que: a) todo objeto se constituye como un objeto de discurso en la medida en que ningún objeto se produce fuera de las condiciones discursivas en las que surge, y b) que toda distinción entre lo que usualmente se llaman aspectos lingüísticos y conductuales de la práctica social, o es incorrecta o bien tiene que ubicarse como una diferencia en el seno de la producción social de sentido, que se estructura bajo la forma de totalidades discursivas (Laclau & Mouffe, 1985: 107).

A partir de esa postura concluyen que lo social no es algo que se manifieste literalmente en el discurso, “la literalidad misma es la primera de las metáforas” (Laclau & Mouffe, 1985: 111), una totalidad fundante de los procesos sociales, y niegan el carácter necesario de los procesos mismos y la posibilidad de fijar el sentido literal último de los elementos de una totalidad.

Su conclusión desemboca en la propuesta de una estrategia discursiva para la izquierda que implica el abandono de la idea de que existen leyes necesarias en la historia, así como de las concepciones en las que se sustenta esa idea: la concepción de que existe una entidad privilegiada: la base económica; y la concepción de que existe un sujeto privilegiado: la clase trabajadora. Finalmente, el abandono de la idea de que existe un discurso privilegiado: el discurso marxista.

Esta postura trajo consigo comentarios y polémicas (ver por ejemplo Geras, 1987) a las que los autores respondieron en su artículo “Post-Marxism without Apologies” (Laclau & Mouffe, 1987), en el que refrendan su postura de abandono del marxismo como discurso teórico privilegiado, y responden a las críticas, particularmente a la que los acusa de reducir todo al discurso cuando su postura es afirmar que lo real no se construye sino por medio del discurso; y que los discursos forman parte de la arena política. Ese artículo también recibió numerosas réplicas (Geras, 1988; Mouzelis, 1988).

Desde luego, la historia de los marxismos no termina allí. Recientemente, y en sintonía con la conmemoración de los cien años del natalicio de Marx, se han producido otras interpretaciones que buscan reactivar su legado.



Émile Durkheim: los hechos sociales son como cosas

Émile Durkheim (Francia, 1858-1917) es considerado, junto con Max Weber (de quien me ocuparé más adelante), como uno de los fundadores de la sociología en Europa. Impartió el primer curso de ciencias sociales en una universidad francesa, la de Burdeos, en 1887; fundó la revista de sociología *L'Année Sociologique* en 1898; y en 1913 fue nombrado profesor de educación y sociología en La Sorbonne. Sus obras principales fueron: *La división del trabajo social*, 1893;¹ *Las reglas del método sociológico*, 1895; *El suicidio*, 1897; *Educación y sociología*, 1922; *Las formas elementales de la vida religiosa*, 1912. Ediciones póstumas: *Educación y sociología*, 1922; *La educación moral*, 1923.

1 Se anotan aquí las fechas de la primera publicación, mientras que en el cuerpo del capítulo se citan las fechas de publicación de las ediciones de donde se toman las referencias.

Por lo general, se le considera heredero y continuador del positivismo de Comte, pero él rechazó la etiqueta de positivista diciendo que el único calificativo que aceptaría era el de racionalista:

En efecto, nuestro principal objetivo es extender el racionalismo científico a la conducta humana, demostrando que, considerada en el pasado, es reducible a relaciones de causa y efecto, que una operación igualmente racional puede transformar seguidamente en reglas de acción para el futuro. La que se ha llamado nuestro positivismo es sólo una consecuencia de este racionalismo (Durkheim, 1973: 8).

En efecto, su racionalismo lo acercó al positivismo porque “para él, el razonamiento científico era la única forma válida de entendimiento, y podía extenderse al estudio de la vida social” (Hughes & Sharrock, 1996: 154).

Estudiar científicamente la vida social requiere de una primera operación básica: romper con el sentido común. Estamos tan acostumbrados a tener opiniones acerca de la vida social que se nos hace difícil dejarlas de lado para estudiarla desde un punto de vista científico. Solemos pensar que la realidad de la vida social es transparente, que basta abrir los ojos para verla, y diagnosticamos los problemas y les buscamos soluciones utilizando el sentido común. Frecuentemente suele hacerse en el trabajo social. Pero Durkheim, en el prefacio a la primera edición de *Las reglas del método sociológico*, aconseja estar vigilantes para evitar tanto el sentido común como las primeras impresiones cuando se emprende el estudio científico de la sociedad:

Todavía estamos demasiado acostumbrados a resolver todos estos problemas de acuerdo con las sugerencias del sentido común como para poder prescindir fácilmente de él en las discusiones sociológicas. Mientras nos creemos liberados de él, nos está imponiendo sus juicios sin que nos demos cuenta. Sólo una larga práctica especial puede evitar tales fallas. Esto es lo que le pedimos al lector que recuerde. Que tenga en cuenta siempre que las maneras de pensar a las que está más acostumbrado son más contrarias que favorecedoras del estudio científico de los hechos sociales y que, por lo tanto, debe ponerse en guardia en contra de sus primeras impresiones (Durkheim, 1973: 7).

Más adelante, en ese mismo libro, establece como principio metodológico de la sociología que hay que descartar sistemáticamente todas las prenociones; es decir, que hay que poner en duda y examinar cuidadosamente lo que creemos que sabemos acerca de la sociedad. La razón de estas advertencias es que los sociólogos son también miembros de sus sociedades y que, como tales, han adquirido ideas, creencias y convicciones sobre la vida social, de acuerdo con las cuales rigen su conducta, ya que “los hombres no han esperado el surgimiento de la ciencia social para formarse sus ideas respecto del derecho, la moral, la familia, el estado y aun la sociedad, pues les eran imprescindibles para vivir” (Durkheim, 1973: 33). Tales ideas, creencias y convicciones pueden tener su origen en la religión, la magia, la ideología política, el sentido común, etcétera; pero, por lo general, no en la ciencia. Por eso, al emprender el estudio científico de la sociedad, es necesario dejarlas aparte, dudar de ellas, ponerlas entre paréntesis. Recordemos que también Yamamoto, la trabajadora social a quien citamos en la introducción, pone en guardia a sus colegas contra la intrusión del sentido común en sus prácticas para que éstas puedan estar basadas en el conocimiento científico.

Rompiendo con el sentido común, y en polémica con el pensamiento individualista utilitario, Durkheim establece que la sociedad no está constituida por la suma de las acciones individuales, sino por realidades diferentes a las que llama hechos sociales, los cuales son el objeto de estudio de la nueva ciencia que busca instituir: la sociología.

El segundo de los principios que Durkheim establece en *Las reglas* es el de que es necesario definir con precisión los objetos de los que se ocupa la sociología; y el principal, el central de esos objetos es, precisamente, el de los hechos sociales, cuya definición marcó una corriente de las ciencias sociales a la que podemos llamar objetivista y determinista. Dice el sociólogo francés que hay “un orden de hechos que presentan características muy especiales: consisten en maneras de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo y dotadas de un poder coercitivo en virtud del cual se le imponen” (Durkheim, 1973: 24). Más adelante, en el mismo texto, propone una definición más formal:

Hecho social es toda manera de hacer, fijada o no, susceptible de ejercer una coacción exterior sobre el individuo; o bien, que es general en la extensión de una sociedad dada, conservando una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales (Durkheim, 1973: 29).

Y finalmente añade que: “La primera regla y la más fundamental es: *considerar los hechos sociales como cosas*” (Durkheim, 1973: 32). Los hechos sociales, entonces:

- Son generales.
- Son independientes de las manifestaciones individuales.
- Son exteriores a los individuos.
- Coaccionan, es decir, obligan a los individuos.
- Son como cosas.

Analicemos una por una estas características de los hechos sociales. Para hacerlo, mencionaré los ejemplos que pone Durkheim y añadiré otros por mi parte. Los ejemplos que él pone son las creencias y las prácticas, el sistema de signos que se usa para comunicarse (la lengua), el sistema de moneda, la moda en el vestir, las tasas de natalidad, de matrimonios y de suicidios. Los míos: la corrupción y, para estar cerca de los problemas que enfrenta el trabajo social, la distribución desigual de la riqueza.

¿En qué sentido se puede decir que esos fenómenos son generales? Durkheim lo precisa diciendo que no quiere decir que son adoptados por todos y cada uno de los miembros de una sociedad, sino que son colectivos; es decir, que en una determinada sociedad algunos de sus miembros pueden tener creencias y llevar a cabo prácticas diferentes a las que son comunes, pero éstas, las creencias y prácticas comunes, son colectivas, no individuales. Algunos de los miembros de una sociedad, como la mexicana,² en la que se da el fenómeno de la corrupción pueden no ser corruptos, pero el fenómeno sigue siendo colectivo. La distribución desigual de la riqueza parece ser un fenómeno que sí es general en el sentido de que ningún miembro de una sociedad se escapa de ella, todos se encuentran en uno u otro nivel de ingresos.

Todos esos hechos sociales son independientes de sus manifestaciones individuales. Dice Durkheim que las creencias y las prácticas ya estaban establecidas en nuestras sociedades desde antes de que nosotros nacióramos, y que seguirán allí después de que nosotros ya no estemos. No dependen, por lo tanto, de las manifestaciones individuales. La lengua, es decir el idioma, y la forma de hablar de cada región ya estaban allí antes de nosotros, y seguirán

2 Ver Zalpa, 2013.

allí después. Lo mismo pasa con la distribución desigual de la riqueza. Aún más, debido a la movilidad social algunos individuos pueden dejar de ser ricos y empobrecer, y algunos pobres pueden dejar de serlo y enriquecer, pero la distribución desigual de la riqueza seguirá existiendo. Igualmente, alguien puede no seguir las tendencias de moda en el vestir, pero la moda seguirá existiendo. En el prefacio a la segunda edición de *Las reglas*, Durkheim añade el principio de que la totalidad es algo diferente de la suma de las características de las partes.

Apliquemos este principio a la sociología. Si se nos admite que esta síntesis *sui generis* que constituye toda sociedad, origina fenómenos nuevos, diferentes de los que tienen lugar en las conciencias solitarias, es preciso admitir que estos hechos específicos residen en la sociedad misma que los produce y no en sus partes, es decir en sus miembros (Durkheim, 1973: 15).³

Si aplicamos el mismo principio al trabajo social tendremos que decir que el trabajo social de casos individuales no resuelve las problemáticas sociales, porque éstas no son la suma de las problemáticas individuales.

Esas realidades sociales son, además, exteriores; es decir, no son realidades subjetivas, interiores, sino que existen como realidades objetivas, fuera de las conciencias individuales. El sistema monetario de una sociedad es una realidad exterior a los individuos, tiene una existencia propia, y lo mismo se puede decir de los otros fenómenos que se usan como ejemplos.

Los hechos sociales nos coaccionan, nos determinan, es decir que nos obligan a actuar de una determinada manera. Por ejemplo, si nos queremos comunicar con los miembros de una sociedad que habla español, tendremos que hablar en español. Si queremos llevar a cabo transacciones económicas, tenemos que hacerlo utilizando el sistema monetario de la sociedad en la que lo hacemos. Pero, ¿tenemos que seguir la moda en el vestir? Sí, también, porque, dice Durkheim, si no lo hacemos recibimos sanciones sociales como el ridículo, el aislamiento o las burlas. ¿Estamos obligados a ser corruptos si vivimos en una sociedad en la que la corrupción es un hecho social? Podríamos contestar que no, pero tomemos el testimonio de una persona entrevistada en el curso de

3 Durkheim añade que “en consecuencia, toda vez que un fenómeno social está directamente explicado por un fenómeno psíquico, puede asegurarse que la explicación es falsa” (Durkheim, 1973: 85), lo cual no quiere decir que los fenómenos psíquicos e individuales no existan, sino que no explican los fenómenos sociales.

una investigación sobre el problema: “No es indispensable dar una mordida para hacer un trámite, pero sí es necesario” (risas) (entrevista colectiva a señoras de colonia popular) (Zalpa, 2013: 129). Este testimonio

pinta de una manera muy viva la percepción de la gente acerca de la relación entre corrupción y burocracia, porque retrata, por una parte, la idea de que hacer trámites no debería implicar ningún pago a quienes tienen la obligación de facilitarlos, es decir, los burócratas, y por la otra, la experiencia vivida de que si no media un soborno los trámites se harán, por decir lo menos, más complicados (Zalpa, 2013: 129).

Dígase lo mismo del recurso a las influencias (las palancas), que es una forma de corrupción:

Muchas veces también, por ejemplo, no te queda de otra. Si esta institución (el Seguro Social) trabajara bien y fuera eficiente no tendría que acceder a esto y muchas veces no te queda otra. No hay de otra aunque yo no quisiera, si no tengo una palanca pues hay que buscarla (Grupo de enfoque, doctorado).

[...]

Eso es un hecho, eso es claro, porque no hay otra manera. Desafortunadamente es ya un modo de vida. Un modo de vida que probablemente no tiene nada que ver con lo que nosotros pensamos, con lo que nosotros quisiéramos que este mundo fuera [...] sin embargo es así, si no tienes a un conocido en la ventanilla simplemente tu paciente no va a entrar y se va a morir tal vez en la espera (entrevista colectiva a funcionarios) (Zalpa, 2013: 133).

Personalmente cualquiera, o casi, podríamos poner ejemplos de situaciones en las que nos hemos visto obligados a dar una mordida⁴ o recurrir a pedir un favor a alguien con influencia para saltar las listas de espera o eludir las normas.

El otro sentido de la coacción es que los hechos sociales nos obligan a reconocer que existen. Existen las modas, los sistemas monetarios, las lenguas, las tasas de natalidad, de matrimonios y de suicidios, la corrupción, la distribución desigual de las riquezas, las religiones, la delincuencia, el crimen orga-

4 Soborno.

nizado, y un largo etcétera en el que caben también las instituciones a las que Durkheim define como “las creencias y formas de conducta instituidas por la colectividad” (Durkheim, 1973: 19). ¿No se ha dicho mucho que el campo de trabajo más general para las trabajadoras sociales son las instituciones? ¿Y que las instituciones imponen una manera de actuar que deja poco o nada de margen a las iniciativas innovadoras?

Pero hay más, los hechos sociales tienen una realidad como la de las cosas; no son, desde luego, cosas materiales, como lo aclara Durkheim en el prefacio a la segunda edición de *Las reglas*. En efecto, él no dice que los hechos sociales son cosas, sino que son *como* cosas, es decir que tienen la misma realidad objetiva que las cosas materiales y nos oponen la misma resistencia. Un muro, por ejemplo, no lo podemos simplemente atravesar, si queremos atravesarlo necesitamos abrir un resquicio en él, para lo cual debemos emplear herramientas adecuadas, y es posible que no lo podamos hacer porque opone más resistencia de lo que suponíamos, porque no tenemos la pericia para hacerlo, etcétera. Lo mismo sucede con los hechos sociales.

Volviendo a mis ejemplos, ¿podríamos un día querer que desaparezcan la pobreza y la riqueza extremas y, con sólo querer, lograrlo? ¿Podríamos querer que desaparezca la corrupción y, con sólo querer, lograrlo? ¿Lo puede lograr la voluntad de un líder? Si, por ejemplo, el papa Francisco quiere que desaparezca la pobreza, ¿lo logrará con sólo quererlo? Y si un gobernante quiere que desaparezca la corrupción, ¿desaparece? En este caso tal vez estemos tentados a decir que sí, porque algunos analistas dicen que si la corrupción no disminuye es por falta de voluntad política. Puede ser, pero, ¿basta la voluntad política individual de un gobernante?⁵

Dice Durkheim que cuando nos resistimos a aceptar que los hechos sociales son como cosas es porque

al hombre le desagrada renunciar al poder ilimitado que durante tanto tiempo se atribuyó en el orden social y por otra parte, le parece que si realmente existen fuerzas colectivas, está necesariamente condenado a sufrirlas sin poder modificarlas. Es esto lo que lo inclina a negarlas (Durkheim, 1973: 20).

5 Ver Zalpa, 2013.

¿Cuántas veces hemos oído decir que si se quiere se puede? Pero, ¿es realmente así en el ámbito de los hechos sociales? ¿Debemos suponer, entonces, que no hemos querido eliminar fenómenos como la pobreza, la corrupción, la violencia, el machismo, el crimen organizado y otros muchos fenómenos sociales indeseables? ¿O es más bien que, como dice Durkheim, los hechos sociales son como cosas y nos oponen resistencias como las de las cosas materiales sin que, por eso, sea imposible modificarlas? Ya lo dije antes, es posible atravesar un muro, pero es necesario abrir en él un orificio empleando las herramientas y las pericias adecuadas. Ésta parece ser la idea de Durkheim y, de seguro, la experiencia de las trabajadoras sociales.

En el prefacio a la segunda edición de *Las reglas* afirma que los fenómenos sociales:

son cosas con existencia propia. El individuo las encuentra completamente formadas y no puede evitar que sean ni lograr que sean de otra manera; por lo tanto, está obligado a tenerlas en cuenta y le es *tanto más difícil (aunque no diríamos imposible) modificarlas*, desde que, en diverso grado, participan de la supremacía material y moral de la sociedad sobre sus miembros (Durkheim, 1973: 19. Cursivas mías).

Y más adelante, aclara:

no queremos decir que las tendencias, las necesidades y los deseos de los hombres jamás intervengan activamente en la evolución social. Por el contrario, es cierto que les es posible apresurar o contener el desarrollo de un hecho, según si influencia sobre las condiciones de que depende. Sólo hay que tener en cuenta que en ningún caso pueden crear algo de la nada y que su misma intervención, sean cuales fueren los efectos, sólo puede tener lugar en virtud de *causas eficientes* (Durkheim, 1973: 78. Cursivas mías).

El imperio de los seres humanos “sobre las cosas sólo ha comenzado verdaderamente en el instante en que reconoció que ellas tienen una naturaleza propia” (Durkheim, 1973: 20).

La naturaleza propia de los hechos sociales es que no son cosas materiales, sino cosas sociales (Durkheim, 1973), y que “la causa determinante de un hecho social debe ser buscada entre los hechos sociales antecedentes”

(Durkheim: 1973: 89). En otras palabras, sólo un hecho social puede producir o modificar otro hecho social.⁶

Pongo un ejemplo del que Durkheim se ocupa detenidamente, el cual nos ayudará a entender mejor sus ideas. Es el caso del suicidio, abordado en un texto expresamente dedicado a su estudio. Regresamos brevemente a *Las reglas* porque allí aparece una de las reglas metodológicas que el sociólogo establece: “Tomar como objeto de investigación, sólo un grupo de fenómenos previamente definidos a través de ciertos caracteres exteriores comunes y comprender en la misma investigación a todos los que respondan a esa definición” (Durkheim, 1973: 42-43). Siguiendo esa regla, Durkheim define el suicidio como “todo caso de muerte que resulte, directa o indirectamente, de un acto, positivo o negativo, realizado por la víctima misma, sabiendo ella que debía producir ese resultado” (Durkheim, 1974: 60). Esta definición nos aparta del sentido común y de las prenociones porque nos permite incluir entre los suicidas a un individuo que, a sabiendas, da su vida por otro. En cambio, si solamente se arriesga por otro sin tener la certeza de que morirá, aunque realmente muera, no es suicida. Tampoco es suicida quien imprudentemente juega con la muerte (Durkheim, 1974).

Pero, más allá de la definición, ¿los suicidios no son hechos individuales que dependen de causas individuales? Así es, en efecto, admite Durkheim, pero:

[...] es un hecho cierto que pueden ser considerados en un aspecto distinto. En efecto, si en lugar de no ver en ellos más que acontecimientos particulares, aislados los unos de los otros, y que deben ser examinados con independencia, se considera el conjunto de los suicidios cometidos en una sociedad dada, durante una unidad de tiempo determinado, se comprueba que el total así obtenido no es una simple adición de unidades independientes, o una colección, sino que constituye por sí mismo un hecho nuevo y *sui generis*, que tiene su unidad y su individualidad, y como consecuencia, su naturaleza propia, y que además esta naturaleza es eminentemente social (Durkheim, 1974: 63).

Añade: “Llamaremos a este dato numérico *tasa de mortalidad-suicidio*, propia de la sociedad tomada en consideración. Se calcula generalmente, en

6 Algunas veces se ha tachado a Durkheim de funcionalista, pero él afirma claramente que “demostrar cuál es la utilidad de un hecho no significa explicar cómo surgió, ni por qué es lo que es” (Durkheim, 1973: 77).

relación con un millón o con cien mil habitantes” (Durkheim, 1974: 65), y muestra un cuadro con la cifra de suicidios por millón de habitantes en los países europeos (Durkheim, 1974).

En México, según estadísticas del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en el 2015 se registraron 6,285 suicidios, lo que representa una tasa de 5.2 por cada cien mil habitantes. Los estados con mayores tasas por cien mil habitantes fueron Chihuahua con 11.4, Aguascalientes con 9.9, y Campeche y Quintana Roo con 9.1. Los de menor incidencia fueron Morelos con 2.3 y Guerrero con 2.1, siempre por cien mil habitantes. Por sexo, la tasa fue de 8.5 por cada cien mil hombres, y de 2 por cada cien mil mujeres.

Detengámonos un momento en lo anterior. Durkheim no les quita importancia a los suicidios individuales, y tampoco niega que tengan causas individuales que se pueden investigar para cada caso y, por consiguiente, no afirma que no se deban tratar los casos individuales. No negaría la utilidad del trabajo social de caso para prevenir los casos individuales de suicidio. Lo que afirma es que una cosa son los casos individuales de suicidio, y otra, diferente, las tasas de suicidio. Éstas son fenómenos sociales, es decir hechos sociales, que no dependen de los casos individuales. Como todo hecho social, no son simplemente la suma de los casos individuales, sino algo diferente que tiene causas diferentes de las causas de los suicidios individuales. Por consiguiente, si las trabajadoras sociales quieren prevenir los casos individuales de suicidio, deben tal vez utilizar el trabajo social de casos, pero si su objetivo es disminuir las tasas de suicidio, lo que deben hacer es buscar los hechos sociales que las explican porque son su causa. Esto es lo que hace Durkheim.

Pero, ¿cómo se buscan las causas de los fenómenos sociales? Regresemos nuevamente a *Las reglas* donde el sociólogo establece que:

Sólo tenemos una manera de demostrar que un fenómeno es causa de otro; es comparar los casos en que están simultáneamente presentes o ausentes y buscar si las variaciones que presentan en estas diferentes combinaciones de circunstancias prueban que uno depende del otro (Durkheim, 1973: 99).

Es decir, tendremos que corroborar que los fenómenos que pensamos que tienen una relación causal, que uno es causa del otro, están presentes al mismo tiempo y, además, que al variar uno varía también el otro.

Utilizando ese método, Durkheim descarta que algunos fenómenos que no son sociales, como la locura, pueda ser la causa de las variaciones en las tasas de suicidios. Las estadísticas de su tiempo muestran, por ejemplo, que las mujeres son más propensas a la locura y, sin embargo, los hombres se suicidan más. Igualmente muestran que católicos y protestantes tienen en general las mismas tasas de locura, pero los protestantes se suicidan más. Lo mismo sucede con las tasas de locura y de suicidio en relación con la edad: no coinciden. Y “si se comparan las diferentes sociedades desde el punto de vista del suicidio y de la locura, no se encuentra relación alguna entre las vicisitudes (las variaciones) de estos dos fenómenos” (Durkheim, 1974: 96. Paréntesis mío). Es muy interesante notar que también descarta el alcoholismo como causa de la variación en las tasas de suicidio, porque frecuentemente se escucha la opinión que afirma que las altas tasas de suicidio se deben a las altas tasas de alcoholismo. Recurriendo a las estadísticas francesas, Durkheim dice que “si se compara el mapa francés de los suicidios con el de las persecuciones por abusos de bebidas, no se ve entre ellos casi ninguna relación” (Durkheim, 1974: 102). Lo mismo sucede en Alemania. De la misma manera Durkheim descarta la relación causal entre la raza, la herencia, el clima y la imitación con las tasas de suicidio (Durkheim, 1974).

Una vez descartadas todas esas causas no sociales de la variación de las tasas de suicidios, Durkheim propone una causa social: la integración social. Según él hay tres diferentes tipos de suicidio: el egoísta, el altruista y el anómico. En cada uno de ellos la integración social es diferente. En el suicidio egoísta la integración social más débil empuja a la manifestación de la individualidad. Así, se dan mayores tasas de suicidio –todo demostrado con tablas estadísticas– entre los protestantes que entre los católicos o los fieles de otras religiones “por todas partes, sin excepción alguna, los protestantes producen mayor número de suicidios que los fieles de otros cultos” (Durkheim, 1974: 211). Ese hecho no se debe a que el protestantismo no condene el suicidio como pecado, sino a que uno de los principios fundamentales de esa religión, uno de los principios que la diferencia del catolicismo, es el libre examen. “El protestante es más el autor de su creencia. La Biblia se deja en sus manos y ninguna interpretación de ella se le impone” (Durkheim, 1974: 215). En su relación con Dios, los protestantes se ven obligados a ser libres. Lo que diferencia al protestantismo de otras religiones como el catolicismo y el judaísmo es que es una iglesia integrada con menos fuerza, ya que cuenta con menos

creencias y prácticas comunes. Esto, dice Durkheim, se corrobora al constatar que en Inglaterra, donde está establecida la Iglesia Anglicana, también protestante, pero con una mayor integración jerárquica, las tasas de suicidio son menores que en otros países protestantes como Alemania o Dinamarca. De la misma manera, utilizando las estadísticas, demuestra que los solteros se suicidan más que los casados, y que los casados sin hijos se suicidan más que los que tienen hijos. Nuevamente aparece el factor de la falta de cohesión social como causante de los suicidios egoístas.

Otro tipo de suicidio es el altruista, que tiene causas contrarias a las del suicidio egoísta: “Cuando el hombre está desligado de la sociedad se mata fácilmente; *fácilmente, también, se mata cuando está integrado con demasiada fuerza en ella*” (Durkheim, 1974: 296. Cursivas mías). Es el caso de aquellas sociedades en las que se consideraba una vergüenza morir de enfermedad o de vejez, por lo que sus miembros preferían causarse ellos mismos la muerte. Durkheim cita a varios autores para señalar lugares concretos donde existían tales costumbres, como en Fidgi, en las Nuevas Hébridas, entre los antiguos visigodos, etcétera. Refiere también que en la India las viudas estaban obligadas a suicidarse cuando morían sus maridos, y que en la Galia los servidores estaban obligados a hacer lo mismo a la muerte de sus jefes y patronos. En todos estos casos los que se suicidan lo hacen porque creen que es su deber, lo cual significa que la personalidad individual desaparece en el seno de la comunidad.

En las sociedades modernas –de los tiempos de Durkheim– este tipo de suicidio se observa en el ejército: “Es un hecho general en todos los países de Europa que la aptitud de los militares para el suicidio es muy superior a la de la población civil” (Durkheim, 1974: 311). La razón es que las sociedades militares son las que más se parecen a las sociedades primitivas en la característica de que la personalidad individual desaparece en el grupo. Es preciso recordar la definición de suicidio, y la regla metodológica de considerar, como tales, todos los hechos que correspondan. Además de matarse por el honor militar, o exponerse a la muerte por cumplir órdenes, también arriesgar la vida por otros, con la certeza de que se producirá la muerte, es suicidio.

“Así, los miembros del ejército a quienes ataca más el suicidio son los que tienen más vocación por esta carrera, los que están más hechos a sus exigencias y más al abrigo de las molestias e inconvenientes que puede tener” (Durkheim, 1974: 319). En México tenemos un ejemplo muy cercano: los lla-

mados niños héroes, que eran cadetes del Colegio Militar, y que se suicidaron, “murieron por la patria”, en el castillo de Chapultepec. Durkheim no lo dice, pero también pueden incluirse en esta categoría los mártires religiosos, quienes por medio de un acto negativo –dejar de hacer algo, como renegar de su fe– se someten a la muerte.

Finalmente, el tercer tipo de suicidio es el anómico. El nombre procede de la palabra anomia, de origen griego, que quiere decir falta o ausencia de normas. Durkheim utiliza las estadísticas para mostrar que las tasas de suicidio aumentan en los periodos de crisis económica, pero también en los periodos de prosperidad. Si solamente se tratara de los periodos de crisis podría entenderse que los reveses económicos como el empobrecimiento, las quiebras de negocios, la falta de empleo, etcétera, conllevan el aumento de suicidios. Pero, ¿por qué sucede lo mismo en periodos de prosperidad? La razón es, dice Durkheim, la ausencia de normas. Tanto en periodos de crisis como de prosperidad se produce un desequilibrio social que hace que las normas sociales dejen de tener vigencia, y que los seres humanos se sientan como en el vacío, lo cual hace aumentar las tasas de suicidio. Esto se corrobora con las estadísticas que muestran que las tasas de suicidio entre los divorciados son más altas que entre los no divorciados; es decir, que con los divorcios se produce un desequilibrio en el que las normas que rigen la vida en familia dejan de tener vigencia y se produce un estado de anomia que lleva al aumento de los suicidios.

Con base en lo anterior, Durkheim hace una reflexión general acerca del papel de las normas sociales, que continúa después en otro de sus escritos: *La educación moral* (1973), y que precisa la idea enunciada en *Las reglas* acerca de la coacción que ejercen los hechos sociales. Éste es un tema importante para el trabajo social: ¿qué es lo que determina nuestra conducta social? ¿Qué es lo que nos hace actuar de determinadas maneras? Es importante porque, al menos en teoría, sabiendo qué es lo que determina la acción social podríamos actuar sobre esos factores determinantes para modificarla, o para reforzarla. Aunque también puede ser que esté fuera de nuestro alcance hacer algo, puesto que los hechos sociales no dependen de nuestra voluntad. Sigamos el desarrollo de la reflexión de Durkheim sobre el tema.

En su primer trabajo sobre la división social del trabajo, es decir, sobre el hecho de que no todos hicieran de todo sino que diferentes grupos de la sociedad hicieran trabajos diferentes de alguna manera complementarios, Durkheim especuló que la causa determinante de ese hecho había sido el aumento de

la densidad de población.⁷ Pero en ese mismo trabajo se refirió también a otro factor determinante al que llamó conciencia colectiva, a la que definió como “el conjunto de creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, (que) constituye un sistema determinado que tiene su vida propia” (Durkheim, 2007: 89. Paréntesis mío). La conciencia colectiva produce dos tipos de solidaridad social: la solidaridad mecánica en la que la coerción de la conciencia colectiva es tan fuerte que se da poca división del trabajo; y la solidaridad orgánica en la que la conciencia colectiva es menos fuerte y se da una mayor división social del trabajo. ¿La conciencia colectiva es, entonces, el factor determinante? Aceptarlo chocaba con la postura positivista y materialista de Durkheim, porque la conciencia colectiva son ideas y sentimientos, no son cosas reales, observables, por eso Durkheim recurre a la manifestación de esa conciencia en el contrato que se manifiesta en dos diferentes tipos de derecho: el derecho represivo en las sociedades con solidaridad mecánica y poca división del trabajo; y el derecho restitutivo en las sociedades con solidaridad y mayor división social del trabajo. Pero, quizá no enteramente satisfecho, enuncia también otro factor al que llama el elemento no contractual de los contratos que consiste en la obligación de cumplirlos, el cual no se contrata sino que se presupone. En ese mismo texto habla de representaciones colectivas, por lo que quizá podría considerársele precursor de la teoría de las representaciones sociales, pero su postura racional positivista no le permite admitir que las representaciones, que también son ideas, tengan un peso en la vida social, por lo que añade que las representaciones colectivas son siempre representaciones de algo, de una realidad externa, observable, que se presenta como dato (Parsons, 1968; Morrison, 1997).

En *Las reglas* ya lo vimos, enuncia su teoría del hecho social que es general, exterior, independiente de las voluntades individuales, que nos coacciona, que es como una cosa. Es de estas cosas, o como cosas, de las que debe ocuparse la sociología porque “hasta el presente, la sociología ha tratado más o menos exclusivamente de conceptos y no de cosas” (Durkheim, 1973: 33). La pobreza, la corrupción, las instituciones, son como cosas que se nos imponen, que nos coaccionan, que determinan la acción social. No son ideas, son cosas reales. ¿Pero, las ideas no tienen ningún papel en la determinación de la acción social? Allí mismo, en *Las reglas*, Durkheim parece admitir que sí, porque ha-

7 El número de habitantes por kilómetro cuadrado.

bla de la efectividad de las ideas y de las creencias comunes, como puede verse en las siguientes citas:

Y no cabe duda que la idea que nos hacemos de las prácticas colectivas, ya sea de lo que son como de lo que deben ser, es un factor de su desarrollo [...] lo que importa saber no es la forma en que cierto pensador individual se representa una institución, sino la concepción que de ella tiene el grupo. En efecto, sólo esta concepción es socialmente eficaz (Durkheim, 1973: 14).

También las creencias, como las prácticas sociales, actúan desde afuera (Durkheim, 1973). “Las formas colectivas de actuar *o de pensar* tienen una realidad independiente de los individuos que, en todo momento, se adecuan a ella” (Durkheim, 1973: 19. Cursivas mías). “He aquí, entonces, maneras de actuar, *de pensar o de sentir* que presentan la importante propiedad de existir independientemente de las conciencias individuales” (Durkheim, 1973: 23. Cursivas mías). Y en una primera definición de los hechos sociales: “Tenemos, entonces, un orden de hechos que presentan características muy especiales: consisten en maneras de actuar, *de pensar y de sentir*, exteriores al individuo y dotadas de un poder coercitivo en virtud del cual se le imponen” (Durkheim, 1973: 24. Cursivas mías). Sin embargo, las maneras de pensar y de sentir, que tal vez acercarían la postura de Durkheim a la de Max Weber, ya no aparecen en la definición más formal que citamos más arriba.

En *El suicidio* vuelven a aparecer la conciencia colectiva y la cohesión social que ya habían sido abordadas en *La división del trabajo* y se inicia, como señalé arriba, una reflexión sobre el papel de las normas sociales, el cual continúa en *La educación moral*, donde quedan claras dos cosas: que la coacción de la que se habla no es física sino social, y que las normas morales son, al mismo tiempo, exteriores e interiorizadas. La diferencia entre la determinación física y la social es que la primera no puede ser evitada por la acción humana sino que se lleva a cabo de una manera que se puede considerar automática: si no respiramos, nos morimos. En cambio, la coacción social es independiente de la voluntad del actor, pero no de toda voluntad. Es el caso de las normas sociales que están allí antes de que el actor naciera, que él no las ha creado, que se ve sometido a ellas, que efectivamente no dependen de su voluntad, pero sí de la voluntad de los otros, de un genérico otros: de la sociedad, por lo que la determinación no es automática (Parsons, 1968); no todos los protestantes

(suicidio egoísta), ni todos los miembros del ejército (suicidio altruista), ni todos los divorciados (suicidio anómico) se suicidan. Las normas sociales, además, ejercen ese poder de coerción porque los actores sociales las interiorizan, las hacen parte de sí mismos. Se originan exteriormente, pero los actores sociales las internalizan (Hughes, Martin y Sharrock, 1996).

En el último de sus trabajos, *Las formas elementales de la vida religiosa*, el sociólogo francés siguió reflexionando sobre el tema. Definió la religión como “un sistema solidario (*solidaire*) de creencias y prácticas relacionadas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas” (Durkheim, 2001: 42). El fenómeno religioso tiene su fundamento en una distinción fundamental entre lo sagrado y lo profano (lo no sagrado). Es decir, hay cosas, personas y prácticas (los rituales) que son sagradas, y cosas, personas y prácticas que no lo son. ¿En qué consiste la diferencia? Ciertamente, dice Durkheim, no en las cosas o en las prácticas mismas, porque nada distingue a un árbol, pongamos por caso un pino sagrado, de un pino que no lo es. Nada distingue a una mesa de madera de un altar del mismo material. Nada distingue a un edificio de ladrillo que es una escuela de otro que es un templo o una sinagoga. Tampoco hay distinción entre un sacerdote y un hombre que no lo es. Ni hay una distinción natural entre las prácticas rituales y las prácticas sociales. Lo sagrado no está, pues, en las cosas, en las personas o en las prácticas, sino en las creencias de las personas que así las consideran. Son las creencias las que constituyen lo sagrado y lo separan de lo profano. Por medio de las religiones, los seres humanos se someten a entidades sagradas, superiores, que son como los hechos sociales exteriores, independientes de la voluntad, que coaccionan, que son como cosas, cosas sagradas de las que se derivan reglas morales. Pero las creencias son ideas, por lo que vuelve a aparecer el positivismo de Durkheim que lo lleva a afirmar que las creencias religiosas son representaciones de algo que, para que se imponga, tiene que ser superior a los individuos, algo realmente existente: la sociedad. Es la sociedad la que constriñe, determina, coacciona.

En esta perspectiva teórica, ¿hay lugar para la intervención social? Pareciera que no porque la postura de Durkheim es determinista: los hechos sociales coaccionan y no pueden modificarse por la voluntad ni por las acciones individuales; sin embargo, varios de los intérpretes de la obra de este sociólogo lo presentan como un reformador social (Ritzer, 1993a; Jones, 1999; Geneyro, 1991),

y Lidia Girola (1998) hace una lectura interesante acerca de las relaciones entre individuo y sociedad basada en dos de las obras del sociólogo: *El individualismo y los intelectuales*, que se publicó en 1898, y *Lecciones de sociología* que contiene cursos dictados entre 1890 y 1900, publicada póstumamente, en 1950.

En cuanto al determinismo, hagamos primero una aclaración general: Durkheim no considera que los hechos sociales sean inmodificables por la acción humana. Ciertamente dice que son como cosas para subrayar que oponen resistencia, que no se les puede modificar por la sola voluntad, sino que es necesario actuar:

Efectivamente, una cosa se reconoce principalmente porque no puede ser modificada por un simple designio voluntario. *No es que sea refractaria a toda modificación. Pero para producir un cambio en ella no es suficiente quererlo, es preciso además un esfuerzo más o menos laborioso, debido a la resistencia que nos opone y que, por otra parte, no siempre puede vencerse* (Durkheim, 1973: 39. Cursivas mías).

Las cosas sociales, los hechos sociales, se pueden, pues, cambiar. Pero un primer requisito para poder hacerlo es reconocer su existencia objetiva, reconocer que son como cosas y que, por lo tanto, oponen resistencia. Dice Durkheim que el dominio del ser humano sobre las cosas “sólo ha comenzado verdaderamente en el instante en que reconoció que ellas tienen una naturaleza propia” (Durkheim, 1973: 20).

Vuelvo a mi ejemplo. Si queremos pasar al otro lado de una pared, lo primero que tenemos que hacer es reconocer que no basta la voluntad sino que algo hay que hacer para lograrlo, empezando por saber si está hecha de adobe, de ladrillo o de piedra para saber la resistencia que nos opondrá y los utensilios que necesitamos para abrir un resquicio que nos sirva de pasaje, y luego utilizar las herramientas y ponernos a trabajar. Igualmente, si Durkheim tiene razón, y pienso que en gran parte la tiene, si queremos cambiar un hecho social lo primero que tenemos que hacer es reconocer que es como una cosa, que aunque no es una cosa material, opone una resistencia como la de las cosas materiales. Y tenemos que saber de qué está hecha, si de realidades objetivas, o si de normas sociales, o si de pensamientos y sentimientos comunes. Además tenemos que conocer las causas que mantienen o que cambian los hechos sociales, las cuales no pueden ser, según Durkheim, sino otros hechos sociales.

Como reformador social, a Durkheim le preocupaba lo que él consideraba el individualismo excesivo de su tiempo o, desde otro punto de vista, la anomia, la falta de normas sociales que hacía que la sociedad francesa no estuviera bien integrada. La solución que propuso fue la de la educación, particularmente la inculcación de una moral, pero una moral laica, no fundada en la religión sino en la ciencia, en la sociología. Como podrá fácilmente percibirse, esta propuesta se basa en la idea de que los hechos sociales son las normas, o las ideas comunes, que según Durkheim son transformables por medio de la educación. Pero, ¿qué pasa si los hechos sociales no son normas morales o ideas comunes, sino objetos reales, como sostiene Durkheim en *Las reglas*? Entonces:

[...] aun cuando, por un milagro incomprensible, un sistema pedagógico llegara a constituirse antagónicamente con el sistema social, quedaría sin efecto a causa de ese mismo antagonismo. Si la organización colectiva de donde resulta el estado social que se quiere combatir se mantiene, el niño, a partir del momento en que entra en contacto con ella, no puede dejar de sufrir su influencia. El medio artificial de la escuela no puede preservarse más que por cierto tiempo y débilmente. A medida que la vida real se adueña de él, destruirá la obra de su educador. La educación no puede, pues, reformarse más que cuando la sociedad misma se reforma (Durkheim, 1974: 508).

Por otra parte, reiteramos que según Durkheim, la transformación de los hechos sociales no puede ser llevada a cabo por medio de acciones individuales. La causa de un hecho social sólo puede ser otro hecho social. Pero esto no quiere decir, según Girola (1998) que Durkheim no tenga en cuenta a los individuos en su sistema teórico, lo que rechaza es el individualismo. Reconoce, además, que los individuos actúan y la posible eficacia de sus acciones, pero puntualiza que los individuos son criaturas de la sociedad, no surgen de la nada ni en un vacío social.

En fin, según Durkheim, ¿pueden modificarse los hechos sociales? La respuesta es que sí, pero solamente por medio de acciones que sean a su vez sociales, es decir colectivas. Las estrategias de intervención deberían, pues, estar encaminadas a promover acciones colectivas.

Max Weber: la acción social

Max Weber nació en Erfurt, Prusia (ahora Alemania) en 1864, y murió en Munich en 1920, a la edad de 56 años. Estudió historia económica, derecho y filosofía en las universidades de Heidelberg y Berlín. En 1894 inició su carrera académica enseñando economía y finanzas en la Universidad de Friburgo, regresando a Heidelberg como docente de economía, en 1896. Un año después, en 1897, sufrió una enfermedad nerviosa que lo hizo renunciar a su puesto como profesor en Heidelberg y lo alejó del trabajo intelectual por más de seis años. En 1904 retornó a sus actividades, aunque de manera intermitente. Esta situación hizo que abordara varios temas en forma de ensayos, pero que escribiera pocos libros, de los cuales solamente dos se publicaron en vida del autor: Uno sobre historia agraria romana y otro que llegó a ser una de sus obras más conocidas: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, publicado en 1905. Varios de sus ensayos, de gran importancia para la sociología, se publicaron

como libro después de su muerte, con el título de *Economía y sociedad*. Poco antes de morir, Weber impartió clases en la Universidad de Friburgo, que fueron póstumamente publicadas como libro, en 1924, con el título de *Historia económica general*. En 1920-1921, su viuda, Marianne Weber, publicó el libro *Sociología de la religión*, que contenía, además de la reedición de *La ética protestante*, los trabajos: “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”, “La ética económica de las religiones mundiales”, “Hinduismo y Budismo”, y “El antiguo judaísmo”.

En las primeras páginas de *Economía y sociedad*, Max Weber (1974) expuso su idea acerca de lo que constituye lo social. Es como el equivalente del libro de Durkheim, *Las reglas del método sociológico* (1973), porque habla tanto del objeto como del método de la sociología. Inicia diciendo que:

Debe entenderse por sociología (en el sentido aquí aceptado de esta palabra, empleada con tan diversos significados): una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esta manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Por “acción” debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La “acción social”, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo (Weber, 1974: 5).

Voy a analizar las diferentes partes de este párrafo que expone sintéticamente el objeto y el método de la sociología. Digamos, en primer lugar, que Weber sabe que la idea que va a exponer de lo que es la sociología no es la única que circula en el medio intelectual de su época, sino que hay otras concepciones de lo que es, o debe ser, esa ciencia. Por eso precisa que se trata de la exposición de lo que él entiende por sociología, una ciencia que se define por su objeto, es decir, por su concepción de lo social: lo social es la acción social, y ese es el objeto de estudio de la sociología. La acción social es la conducta humana, cuya característica, lo que la diferencia de las acciones no humanas, es que el sujeto, o los sujetos, le dan, le enlazan, un sentido subjetivo.

Pero, ¿qué quiere decir subjetivo? Para responder a esta pregunta hay que ubicar la obra de Weber en el contexto de las discusiones que se llevaban a cabo en Alemania a finales del siglo XIX, acerca de si debía aplicarse al estudio de la

historia y de las acciones humanas la misma metodología que se empleaba en las ciencias naturales.¹ En esa controversia, Weber estuvo de acuerdo con los filósofos neokantianos Heinrich Rickert (1863-1936) y Wilhelm Windelband (1848-1915), sosteniendo con ellos que las ciencias naturales y las ciencias sociales emplean metodologías diferentes porque tienen objetos de estudio diferentes: los fenómenos naturales, las primeras; y las acciones humanas, las segundas. La diferencia entre esos objetos consiste en que los seres humanos tienen vida interior, subjetividad, es decir que le asignan sentido a sus acciones, lo que no sucede en el reino de los objetos naturales: una piedra no tiene vida interior, no tiene subjetividad ni posibilidad de darle sentido a nada.

Consecuentemente, el método de las ciencias naturales consiste en la observación de la exterioridad de los objetos naturales y el establecimiento de relaciones causales y de leyes generales, mientras que el método de las ciencias sociales, la sociología entre ellas, es la interpretación del sentido subjetivo que los actores humanos le confieren a la acción. No basta entonces, dice Weber en una posible alusión al estudio que hizo Durkheim del suicidio, con establecer relaciones entre datos estadísticos:

Si falta la adecuación de sentido nos encontramos meramente ante una probabilidad *estadística no susceptible de comprensión* (o comprensible en forma incompleta) y esto aunque conozcamos la regularidad en el desarrollo del hecho (tanto exterior como psíquico) con el máximo de precisión y sea determinable cuantitativamente (Weber, 1974: 11).

Sin embargo, en la misma página añade que esto no quita que haya estadísticas de hechos con sentido.

Todavía en el terreno de la metodología hay dos cuestiones que tienen que ver con la interpretación que es necesario abordar, aunque sea brevemente: la subjetividad y la interpretación causal. Para tratar la primera voy a partir de la oposición que suele hacerse entre subjetividad y objetividad. Cuando hacemos la interpretación de algo, es decir, cuando le damos un sentido, si quienes nos escuchan no están de acuerdo con nosotros, nos suelen acusar de que nuestra interpretación es subjetiva, queriendo decir que es meramente personal, individual, y que no se corresponde con los hechos. Preguntémonos

1 Ver un buen resumen de estas controversias en Morrison (1997).

entonces cómo entiende Max Weber la interpretación en relación con la subjetividad.

Lo que él hace es distinguir dos clases de interpretación. Por una parte, la interpretación que los actores sociales les dan a sus acciones, a las acciones de los otros y al medio natural, la cual es efectivamente subjetiva, y puede o no corresponder a los hechos. Una persona o un grupo de personas pueden, por ejemplo, interpretar que los astros dominan su vida y que ése es el sentido de las acciones propias y las de los otros. Por otra parte, está la interpretación que deben llevar a cabo los científicos sociales, la cual debe ser objetivamente válida. ¿Cómo hacer para que lo sea? No hay directrices concretas sobre este punto en los escritos de Weber. Lo que puede decirse es que la metodología que propone se emparenta con la hermenéutica que surgió, también en Alemania, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, y que se desarrolló después apoyándose en la semiótica.

Tampoco hay directrices concretas sobre la interpretación causal. Lo que dice Weber es que se hace interpretación causal cuando se hacen:

conexiones de sentido comprensibles, la comprensión de las cuales tenemos por una *explicación* del sentido real de la acción. Explicar significa, de esta manera, para la ciencia que se ocupa del sentido de la acción, algo así como: captación de la conexión de sentido en que se incluye una acción (Weber, 1974: 9).

Hay que añadir que hacer esas conexiones de sentido es tarea de los científicos sociales y no de los actores sociales quienes pueden, incluso, no ser conscientes del sentido de sus acciones. Aunque tampoco está muy claro, tal parece que esas conexiones de sentido son los tipos ideales con los que trabaja la ciencia social (Weber, 1974).

Regresando a la concepción de lo que constituye la vida social, es importante para el trabajo social preguntarse si la acción social tal como la entiende Max Weber es individual o colectiva, porque de la respuesta se puede deducir si la estrategia de intervención debe ser, igualmente, individual o colectiva. Éste es otro punto que tampoco está completamente claro. Por una parte afirma que la “acción, como orientación significativamente comprensible de la propia conducta, sólo existe para nosotros como conducta de una o varias personas *individuales*”. Pero más adelante, en la misma página, añade: “A pesar de esto, la sociología no puede *ignorar*, aun para sus propios fines, aquellas es-

estructuras conceptuales de naturaleza colectiva que son instrumentos de otras maneras de enfrentarse a la realidad” (Weber, 1974: 12). Los continuadores de la perspectiva weberiana lo han interpretado de los dos modos (Ritzer, 1993a).

También es de mucho interés para el diseño de estrategias de intervención del trabajo social, la distinción que hace Weber (1974) de cuatro tipos de acción social:

- a) Acción tradicional
- b) Acción afectiva
- c) Acción racional orientada al logro de fines
- d) Acción racional orientada a valores

La primera, la acción tradicional, es la que está determinada por la costumbre. Se lleva a cabo de una manera casi mecánica, como saludar a las personas que nos encontramos por la calle cuando es una costumbre de la sociedad en la que vivimos. Dice Weber que este tipo de acciones, como se ejecutan sin mucha reflexión, están en la frontera de lo que se considera acción social, porque no se les asigna un significado consciente. De todas maneras hay que tener en cuenta que muchas de las acciones humanas son de este tipo, porque se realizan por costumbre. Como lo dice él mismo: “la masa de todas las acciones cotidianas, habituales, se aproxima a este tipo” (Weber, 1974: 20).

Hay muchas acciones que se llevan a cabo por costumbre, y que al trabajo social le interesa conservar, o cambiar porque representan problemas sociales. Entre las primeras se puede señalar el trabajo colectivo que es una costumbre de las sociedades indígenas de México, por medio del cual se realizan obras en beneficio de la comunidad, o de algunos de sus miembros. Al respecto se puede tomar como ejemplo el trabajo de conservación y reforzamiento de esta costumbre llevado a cabo en el Valle del Mezquital por la ONG SEDACCOVAC, logrando la realización de un buen número de proyectos comunitarios (Cárdenas, García & Trejo, 1998; Cárdenas & García, s/f). Esta costumbre se impulsó también en el estado de Guanajuato por el Centro de Desarrollo Humano (García & Cárdenas, 2003). Entre las segundas, es decir, entre las costumbres que representan problemas sociales, se pueden citar el machismo, el racismo, el maltrato a menores, el daño a la naturaleza, y un largo etcétera. Las trabajadoras sociales habrán experimentado, seguramente, lo difícil que es transformar o erradicar este tipo de costumbres, aunque también la satis-

facción de haberlo logrado al menos en parte. La estrategia de intervención parece estar enfocada a darle un sentido consciente a las costumbres, para que las poblaciones decidan actuar en su conservación o en su transformación.

La segunda, la acción afectiva, es aquella que está determinada por afectos y por estados sentimentales. Dice Weber que en este tipo de acción importa más la acción misma que la consecución de algo:

el sentido de la acción no se pone en el resultado, en lo que está ya fuera de ella, sino en la acción misma en su peculiaridad. Actúa afectivamente quien satisface su necesidad actual de venganza, de goce o de entrega, de beatitud contemplativa o de dar rienda suelta a sus pasiones del momento (sean toscas o sublimes en su género) (Weber, 1974: 20).

Hay que decir que el sociólogo no se ocupó casi para nada de este tipo de acción, que sin embargo también está muy presente en la vida cotidiana. Las trabajadoras sociales habrán notado el placer que experimentan de estar juntas las señoras que se reúnen para hacer algún trabajo manual, como coser o cocinar, por ejemplo. Y seguramente tienen también la experiencia de lo difícil que es superar los sentimientos de venganza o de enojo, no solamente individuales, sino también colectivos.

El tercer tipo, la acción orientada al logro de fines, es aquella que se propone fines que se establecen de manera racional, es decir, después de sopesar si son los fines más adecuados, comparados con otros fines, ya sea teniendo en cuenta los intereses inmediatos, o considerándolos como fines intermedios para conseguir otros fines. Por ejemplo, un actor social se puede preguntar si está de acuerdo con sus intereses inmediatos, o en virtud de poder en el futuro sostener a una familia con cierto nivel de vida, estudiar una carrera universitaria, o una carrera técnica, o no estudiar y poner un negocio. Para decidirlo toma en cuenta elementos como el contexto económico y social. Y después de elegir y proponerse uno de esos fines, también considera cuáles son los medios más efectivos para conseguirlo. En fin, se trata de hacer cálculos semejantes a los que se hacen en la vida económica. No hay que olvidar que Weber estudió economía, y dio clases y escribió sobre el tema. Nicola M. de Feo, uno de los intérpretes de la obra de Weber que hace hincapié en esa faceta de economista, afirma que:

el significado específico de la razón, el formal, se define mediante la categoría de ‘cálculo económico’ como búsqueda de determinados medios para alcanzar determinados fines, en alternativa a la categoría de ‘satisfacción de necesidades’. La racionalidad formal es la posibilidad de cálculo (De Feo, 2007: 111) (ver también Morrison, 1997).

El cuarto tipo, la acción racional orientada a valores, es diferente de la anterior porque está “determinada por la creencia consciente en el valor –ético, estético, religioso o de cualquier otra forma como se le interprete– propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor” (Weber, 1974: 20). Este tipo de acción se orienta a la consecución de fines últimos, no fijados con base en cálculos racionales sino con base en creencias. Según Morrison (1997), mientras que la racionalidad de la acción orientada a fines se fundamenta en la toma de decisiones con base en normas de eficiencia y de cálculo de costos, la racionalidad de la acción orientada a valores se basa en consideraciones éticas, estéticas o religiosas.

Voy a poner un ejemplo del estudio que hizo Weber de este último tipo de acción, en su conocido y muy influyente estudio sobre la relación entre la ética protestante y el surgimiento del capitalismo, que es también un ejemplo de interpretación causal, es decir, de la construcción de un tipo ideal en la que se hacen conexiones de sentido. Se trata de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* que, como ya dije, fue la primera obra sociológica publicada de este autor, en 1905.

Mi lectura del trabajo de Weber es que en él muestra un triple efecto no buscado: el primero fue el surgimiento de la ética puritana como efecto de la creencia en la predestinación del calvinismo, que fue un efecto no sólo no buscado, sino incluso no deseado, y aparentemente hasta contrario; el segundo fue el surgimiento de lo que llama espíritu del capitalismo; y el tercero, el surgimiento del capitalismo moderno como producto de ese espíritu.

Predestinación y ética puritana. Uno de los principios medulares de la Reforma protestante, establecido por Martín Lutero a partir de la lectura de algunos pasajes de la epístola del apóstol san Pablo a los Romanos (Weber, 2010), es que la salvación eterna no se consigue mediante las obras de las creaturas humanas, porque están totalmente corrompidas e inclinadas al mal como efecto del pecado original. La salvación es un don gratuito de Dios que

solamente se obtiene por la fe en Cristo, porque solamente los méritos de Cristo pueden reparar la ofensa hecha a Dios por el pecado.

Calvino compartió este principio básico, pero lo llevó todavía más lejos a partir de la creencia en la absoluta soberanía de Dios del que se deriva la creencia en la doble predestinación: Dios, desde antes de la creación, libre y soberanamente eligió a algunos seres humanos para la salvación y a los otros para la condenación. Si las acciones humanas pudieran modificar los desig-nios de Dios éste no sería omnipotente. Además, Dios es omnisciente: sabe desde toda la eternidad quiénes están predestinados a la salvación eterna, y quiénes están predestinados a la condenación:

Estrictamente interpretada, la predestinación significa que el número y la identidad de los “elegidos” (los que son salvados) fueron decididos por Dios Soberano, antes del principio del mundo. Por consiguiente, la redención del pecado realizada por Cristo se limita a los elegidos; la salvación no es para toda la humanidad, sino sólo para los que están predestinados por Dios a la salvación (Melton, 1999: 63).

Esta doctrina fue modificada por Jacobo Arminio (1560-1609) quien sostuvo que Cristo murió por todos, que la gracia de Dios puede ser aceptada o rechazada, y que los hombres pueden corresponder a la gracia de Dios mediante las buenas obras. En respuesta, y en polémica con los arminianos, el Sínodo de Dort que se realizó en la ciudad de Dordrecht, Holanda, de 1618 a 1619, estableció cinco principios:

- Depravación total: la total falta de méritos del género humano sin la ayuda de la gracia divina, y los efectos del pecado original.
- Elección incondicional: llamada incondicional de Dios a los elegidos, sin tener en cuenta sus obras.
- Redención limitada: el sacrificio redentor de Cristo fue hecho sólo para beneficio de los elegidos por Dios, y no para todo el género humano.
- Gracia irresistible: los elegidos no pueden rechazar el don divino de la salvación.
- Perseverancia de los santos: la inevitable salvación de los elegidos, a pesar de sus dudas y de sus faltas durante su vida en la tierra.

Puede comprenderse que una doctrina como ésta no se ocupa de proponer una ética, o reglas morales cuyo cumplimiento garantice la salvación, y cuya transgresión lleve a la condenación eterna, como lo hace la doctrina católica. ¿Cómo surge entonces la ética protestante, puritana, de la que habla Max Weber?

Dejando aparte la controversia religiosa entre los teólogos calvinistas y los arminianos, lo que Weber destaca para hacer avanzar su argumentación es que hay una distancia, una diferencia entre las doctrinas oficiales de las iglesias y la interpretación que de ellas hacen los fieles y los pastores que están a cargo de la vida cotidiana de las congregaciones de creyentes. Los fieles se preguntan, con gran inquietud, si estarán entre los elegidos para la salvación o para la condenación, si hay algunas señales de tal elección y, en caso de que así sea, ¿cuáles son esas señales?

Para responder a las inquietudes de los fieles, los pastores echaron mano de una parábola de Jesús que aparece en la Biblia, en el Evangelio según san Mateo:

Porque el reino de los cielos es como un hombre que yéndose lejos, llamó a sus siervos y les entregó sus bienes. A uno dio cinco talentos, y a otros dos, y a otro uno, a cada uno conforme a su capacidad; y luego se fue lejos. Y el que había recibido cinco talentos fue y negoció con ellos, y ganó otros cinco talentos. Así mismo el que había recibido dos, ganó también otros dos. Pero el que había recibido uno fue y cavó en la tierra, y escondió el dinero de su señor.

Después de mucho tiempo vino el señor de aquellos siervos, y arregló cuentas con ellos. Y llegando el que había recibido cinco talentos, trajo otros cinco talentos, diciendo: Señor, cinco talentos me entregaste; aquí tienes, he ganado otros cinco talentos sobre ellos. Y su señor le dijo: Bien, buen siervo y fiel; sobre poco has sido fiel, sobre mucho te pondré; entra en el gozo de tu señor.

Llegando también el que había recibido dos talentos, dijo: Señor, dos talentos me entregaste; aquí tienes, he ganado otros dos talentos sobre ellos. Su señor le dijo: Bien, buen siervo y fiel; sobre poco has sido fiel, sobre mucho te pondré; entra en el gozo de tu señor.

Pero llegando también el que había recibido un talento, dijo: Señor, te conocía de que eres hombre duro, que siegas donde no sembraste y recoges donde no esparciste; por lo cual tuve miedo, y fui y escondí tu talento en la tierra; aquí tienes lo que es tuyo. Respondiendo su señor le dijo: Siervo malo y negligente,

sabías que siego donde no sembré, y que recojo donde no esparcí. Por lo tanto, debías haber dado mi dinero a los banqueros, y al venir yo, hubiera recibido lo mío con intereses. Quitadle pues, el talento, y dadlo al que tiene diez talentos. Porque al que tiene, le será dado, y tendrá más; y al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado. Y al siervo inútil echadle en las tinieblas de afuera; allí será el lloro y el crujir de dientes (Mt., 25: 14-30. versión Reyna Valera).

De esta parábola se derivó no solamente la conclusión de que el éxito económico, poco o mucho dependiendo del punto de partida (uno, dos o cinco talentos), era una señal de estar entre los elegidos para la salvación eterna, sino también una ética: la ética puritana como una consecuencia no buscada, e incluso no deseada dado el principio de la salvación gratuita mediante la fe.

Tal ética consiste en la obligación de hacer fructificar los bienes (los talentos) que Dios confía a sus siervos, teniendo claro que los fieles no son los dueños de tales bienes, sino que son de Dios, mientras que los fieles son los siervos que deben esforzarse por multiplicarlos. El siervo fiel no esconde ni dilapida los bienes de Dios, por lo que no debe tener más reposo que el estrictamente necesario para reponer sus fuerzas para seguir trabajando, y no se dedica a gozarlos sino que es frugal y medido en todo.

La riqueza, pues, no es reprobable. Lo reprobable desde el punto de vista moral es recrearse en la riqueza, dedicarse a disfrutarla con sus consecuencias de ocio y molicie y, sobre todo, con la consecuencia de desviarse de la aspiración a una vida santa. El descanso eterno de los santos está en el más allá, mientras que en la tierra tienen que “realizar las obras de aquel que le ha enviado mientras es de día,” para estar seguro de su estado de gracia. No es el ocio y el disfrute, sino la *actividad* la que sirve para aumentar la gloria de Dios, según su voluntad inequívocamente revelada (Weber, 2010).

A esto se suma la interpretación que hizo Lutero del concepto de vocación: todos los cristianos, no solamente los miembros de las órdenes religiosas que se apartan del mundo, son llamados por Dios a la santidad. Es decir, que todos los creyentes tienen la obligación de responder a ese llamado siendo santos sin apartarse del mundo, en el ejercicio diario de sus oficios y de sus profesiones.

La obligación moral de los creyentes es vivir para trabajar y así multiplicar los bienes de Dios. En contraste, dice Weber, los fieles católicos trabajan para vivir. Basándose en el dicho de Jesús de que es más fácil que pase un camello por el ojo de una aguja que un rico se salve (Mt., pp. 19-24; Mc., pp.10-

25; Lc., pp. 18-25), para ellos las riquezas no son una señal de estar entre los elegidos, sino una especie de pecado, quizá venial, es decir no grave, pero que hay que hacerse perdonar dando limosna a los pobres.

El espíritu del capitalismo. La ética protestante, que en realidad es la ética calvinista que se manifestó con fuerza en el puritanismo y en el metodismo, no produjo el capitalismo, sino lo que Weber llamó “espíritu capitalista”, al que describe en el capítulo dos de la *Ética protestante* citando las máximas que aparecen en dos documentos escritos por Benjamín Franklin (*Necessary Hints to Those That Would Be Rich y Advice to a Young Tradesman*):

- Piensa que el tiempo es dinero.
- Piensa que el crédito es dinero.
- Piensa que el dinero es fértil y productivo. El dinero puede generar dinero y el nuevo dinero puede generar más dinero y así sucesivamente.
- Piensa que, según el refrán, un buen pagador es dueño de la bolsa de cualquiera. Quien sea conocido porque paga puntualmente en el tiempo prometido, siempre puede tomar prestado todo el dinero que sus amigos no necesiten.
- Las acciones más insignificantes que influyen sobre el crédito de un hombre deben ser tenidas en cuenta por él. El golpear de un martillo oído por tu acreedor a las cinco de la mañana o a las ocho de la tarde lo pone contento para seis meses; pero si te ve en la mesa de billar u oye tu voz en la taberna cuando tendrías que estar trabajando, te mandará aviso la mañana siguiente y te exigirá su dinero antes de que lo tengas disponible.
- Guárdate de considerar como propiedad tuya todo lo que poseas y de vivir de acuerdo a eso. Para evitarlo, lleva una cuenta exacta de tus gastos y tus ingresos (Weber, 2010: 57-58).

Hay que añadir, dice Weber, que para Franklin lo anterior no es indiferente desde el punto de vista moral, sino que adquiere una índole ética, cuyo bien supremo (*summum bonum*) es ganar dinero y cada vez más dinero, como un fin en sí mismo. “En este sentido concreto utilizamos nosotros aquí el concepto de espíritu del capitalismo”, dice Weber (2010: 60).

El surgimiento del capitalismo moderno. Así llegamos a la tesis de la relación entre la ética protestante y el surgimiento del capitalismo moderno. Se

trata de una interpretación causal en la que se muestran las conexiones de sentido entre la doctrina de la predestinación, la ética calvinista, el espíritu del capitalismo y el capitalismo moderno. Para demostrar esa tesis, lo primero que hace Weber es definir lo que entiende por capitalismo moderno. Éste no es solamente el deseo de obtener ganancias, que ha existido siempre, sino la búsqueda racional de siempre más ganancias; es decir de la rentabilidad. El capitalista tradicional también busca las ganancias. La *auri sacra fames* (hambre sagrada de oro) ha estado presente y ha guiado muchas de las acciones de los humanos a lo largo de la historia; pero lo que distingue al capitalismo moderno es la racionalidad, es decir, la rentabilidad medida por la contabilidad: “lo que Dios exige no es el trabajo en sí mismo, sino el trabajo profesional racional” (Weber, 2010: 206). Como contraste, el autor describe el comportamiento económico tradicional, poniendo algunos ejemplos, como el de algunos obreros que, por no tener ese espíritu capitalista, prefieren trabajar menos ganando el mismo salario, que trabajar más para ganar más. Esta racionalidad, la rentabilidad y el ahorro debido a la frugalidad hicieron surgir los capitales.

Los efectos no buscados. Weber no afirma que el protestantismo, el calvinismo, el metodismo, el pietismo o el puritanismo se hayan propuesto hacer surgir el capitalismo, sino que éste es un efecto no buscado de las creencias que promulgaban.

Si al investigar las relaciones entre la ética del viejo protestantismo y el desarrollo del espíritu capitalista partimos de las creaciones de Calvino, del calvinismo y de las sectas puritanas, esto no debe entenderse, sin embargo, como si nosotros esperáramos encontrar en alguno de estos fundadores o representantes de estas comunidades religiosas el despertar de eso que hemos denominado aquí “espíritu capitalista” como un objetivo, en algún sentido, de todo el trabajo de su vida. Nosotros no podemos ni suponer siquiera que algunos de ellos hayan considerado como un *valor ético* aspirar a los bienes mundanos como un *fin en sí mismo*. Pero, sobre todo, hay que retener una cosa de una vez por todas: programas de *reforma* ética no fueron nunca la referencia *central* en ninguno de los “reformadores” [...] Y tenemos que estar preparados para el hecho de que los efectos culturales de la Reforma fueron en una buena parte, e incluso en su mayor parte para nuestro punto de vista concreto, consecuencias no previstas y *no queridas* del trabajo de los reformadores, a veces muy alejadas o incluso opuestas a todo lo que ellos se imaginaban (Weber, 2010: 105).

Sabemos que la tesis de Weber ha estado sujeta a críticas casi desde el mismo momento en que se dio a conocer, pero aquí no dedicaremos espacio a su consideración (entre otros, Marshall, 1986). Terminamos esta parte citando la aseveración que hace Coleman en la introducción al libro de Kurt Samuelsson:

El hecho mismo de la influencia continua de la hipótesis de Weber es un tributo a su verdad, o al profundo atractivo que encierran. Porque a pesar de una áspera crítica, de refutaciones y contrarefutaciones, todavía sigue en pie la creencia en que el Puritanismo ha ejercido cierta influencia sobre el capitalismo (Coleman, 1970: 12).

Como puede constatarse, Weber dedicó la mayor parte de su trabajo al estudio de la acción racional. Según él, la racionalidad en prácticamente todos los ámbitos, la economía, la ética, la política, las organizaciones, y hasta las artes, como la música, por ejemplo (Weber, 1974), es una característica propia de la sociedad occidental; es decir, que los actores sociales occidentales se proponen fines que buscan alcanzar por los medios más racionalmente adecuados para conseguirlos. Desde el punto de vista de la intervención social, lo anterior implica que las trabajadoras sociales deben implementar estrategias racionales para conseguir los fines que buscan, y que deben suponer que los actores sociales con los que trabajan también actúan racionalmente. Si este último supuesto se revelara falso, es decir, si la población con la que se trabaja se propone fines no racionales, o si se propone fines racionales pero utiliza medios que no conducen racionalmente a obtenerlos, el papel de las trabajadoras sociales puede ser el de analizar con ellos sus proyectos para conducirlos por el camino de la racionalidad.

Puede ser también que los fines que se proponen sean derivados de las creencias o de los valores, en cuyo caso no importa su racionalidad, pero sí la racionalidad de los medios para conseguirlos. Weber tiene el mérito de haber señalado la importancia de las creencias religiosas para entender las acciones de los actores sociales y, en consecuencia, para el diseño de las estrategias de intervención. Señaló, además, que las creencias que se deben tener en cuenta son las que profesan las poblaciones, las cuales no necesariamente coinciden con las doctrinas oficiales de las iglesias a las que se adscriben. Puede ser, por ejemplo, que la población considere que es más importante poder peregrinar a algún santuario para buscar el remedio de sus males de salud, que movili-

zarse para conseguir la construcción de una clínica. No porque ésa sea la enseñanza de sus iglesias, sino porque ésas son sus creencias. Las trabajadoras sociales, en esos casos, deben tener en cuenta tales creencias al diseñar sus estrategias de intervención.

Voy a dedicar un breve espacio al análisis del poder y de la autoridad. El poder, según Weber, es la “probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (Weber, 1974: 43); es decir, que si alguien amenaza a un individuo o a un grupo con una metralleta y les ordena entregar sus pertenencias, está ejerciendo un poder, y también una madre de familia que le ordena a un hijo que barra el patio. Pero en este segundo caso, la madre de familia está ejerciendo un poder legítimo, es decir autoridad (o dominación), que es “la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos [...]. Un determinado mínimo de *voluntad* de obediencia, o sea de *interés* (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad” (Weber, 1974: 170). En el primer caso, el de ser amenazados con un arma, se obedece porque no hay alternativa, mientras que en el segundo se reconoce la legitimidad del ejercicio de la autoridad.

Hay tres formas de autoridad según Weber:

- a) Tradicional, que “descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad” (Weber, 1974: 172). La tradición señala también el ámbito en el que es legítimo que se ejerza la dominación pues éste no es ilimitado, es decir, no se puede ordenar cualquier cosa,
- b) Racional, que “descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad” (Weber, 1974: 172). La legitimidad de este tipo de autoridad descansa en un orden racional, compuesto de normas abstractas a las que también están sometidos quienes ejercen la autoridad. Esas mismas normas establecen los límites, y hasta los horarios, dentro de los cuales se ejerce la autoridad. Es un poder que es del cargo, no personalmente de quienes lo ejercen. Esto constituye el orden burocrático.

- c) Carismática, que “descansa en la creencia extra cotidiana en la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y las ordenaciones por ella creadas o reveladas” (Weber, 1974: 172). El carisma es “la cualidad, que pasa por extraordinaria [...] de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas –o por lo menos específicamente extra cotidianas y no asequibles a cualquier otro– o como enviado del dios o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder” (Weber, 1974: 193). No es necesario que el líder carismático tenga las cualidades que se le atribuyan, sino sólo que sus seguidores crean que las tiene. Cuando un líder carismático funda una organización, con el tiempo el carisma tiende a rutinizarse, y la autoridad a volverse tradicional o racional.

Unas palabras más acerca de la autoridad burocrática racional, porque las instituciones son uno de los ámbitos donde las trabajadoras sociales se desenvuelven. Según Weber, los burócratas, que son personalmente libres, asumen voluntariamente los deberes de los cargos que ocupan. Su calificación profesional fundamenta su nombramiento, con base en un contrato. Ejercen el cargo como profesión y reciben por ello un sueldo. No son propietarios del cargo. Sus competencias están rigurosamente fijadas y hay una jerarquía administrativa. Deben ejercer su cargo de manera impersonal, es decir, sin hacer distinciones entre las personas (Weber, 1974; Zabłudovsky, 2010). Desde luego se le ha criticado a Weber que ese orden burocrático racional sólo se da en determinados contextos, como en Alemania por ejemplo, pero no en todas partes (Handelman, 1981), como se puede constatar por la experiencia.

En fin, ¿cuál es la concepción de la acción social de Weber, y cuáles son, en consecuencia, las posibilidades y las estrategias de intervención social? Al respecto hay básicamente dos interpretaciones. Una, la de los partidarios del individualismo metodológico opone radicalmente la postura de Weber a la de Durkheim, sosteniendo que lo social es el producto, la suma, de las acciones individuales. Si es así, entonces recupera todo su sentido el trabajo social de casos individuales pues, como sostenía Mary Richmond, el bienestar individual sumado da como resultado el bienestar colectivo. No me detengo a considerar más extensamente esta interpretación, porque las teorías de la elección racional y el individualismo metodológico serán el tema del capítulo ocho de este texto.

Otra interpretación, a la que me sumo, sostiene que al darle importancia al significado de la acción social, Weber plantea la importancia de un concepto que no es individual, sino social: la cultura, como lo interpreta también el antropólogo Clifford Geertz (1990: 20). En *La ética protestante*, Weber se inclina decididamente a lo social, equiparando repetidamente el concepto de espíritu al de cultura. Lo que planteo, dando un gran salto que deja muchos vacíos por llenar, es que Weber utilizó el concepto de espíritu del capitalismo de una manera que me parece cercana a lo que podría llamarse cultura económica capitalista:

- “Así que si se puede encontrar una afinidad interna entre el espíritu del protestantismo antiguo y la *cultura capitalista* moderna, tenemos que intentar buscarla” (2010: 55. *Cursivas mías*).
- El espíritu del capitalismo es “un conjunto de factores de la realidad histórica relacionados entre sí, al que nosotros le damos conceptualmente una unidad atendiendo a su *significación para la cultura*” (2010: 56. *Cursivas mías*).
- La idea de la profesión como obligación moral “es característica de la ética social de la *cultura capitalista*” (2010: 63. *Cursivas mías*).
- El espíritu del capitalismo también es llamado “modo de vida” (2010: 75 y 82).

Si es así, desde luego hay que tomar nota no solamente de que las culturas son muy difíciles de cambiar, sino también de que la estrategia de intervención no puede ser el trabajo de casos individuales, sino estrategias culturales que puedan llevar a un cambio del significado de la vida. Desde luego las ideas, los significados, no actúan por sí mismos, sino que quienes pueden llevar a cabo esa tarea son los grupos sociales que comparten los mismos significados, como los miembros de una etnia, de una religión, de un partido político, de una comunidad, de un género, de un grupo de edad, o incluso quienes ocupan puestos administrativos como funcionarios (Hughes, Martin & Sharrock, 1996). Cuáles pueden ser las estrategias de cambio cultural es algo que estaría por construirse.

Talcott Parsons: estructural funcionalismo

No es fácil exponer la teoría de la acción del estructural funcionalismo, porque no es fácil leer las obras de su autor, el sociólogo norteamericano Talcott Parsons (1902-1979). Muchos de sus comentaristas coinciden en la apreciación de que su argumentación y su sintaxis son muy complejas y su vocabulario sofisticado. Baste citar al introductor de la versión en castellano de los *Ensayos de teoría sociológica* (Parsons, 1967) quien comenta que muy pocos de quienes se ocupan de las teorías de este autor dejan de señalar las dificultades de su estilo, hasta el punto de que C. Wright Mills, uno de sus críticos, “tradujo” del inglés al inglés unos fragmentos del libro *The Social System* para hacer notar tal dificultad (Rodríguez Bustamante, 1967). Siendo así, exponer la teoría de la acción social de Parsons de una manera comprensible, sin hacer que desmerezca su complejidad es todo un reto.

En vista de lo anterior, el camino más fácil hubiera sido exponer la teoría de Parsons partiendo de las versiones propuestas

por alguno, o algunos, de sus comentaristas. Escogí, sin embargo, el camino de leer a Parsons directamente. La razón es que me propongo leer su teoría desde la perspectiva que nos interesa, que es la de buscar su propuesta teórica acerca de la acción social de manera que pueda servir como referencia para el análisis y el diseño de estrategias de intervención social. Esto no significa que no vaya a recurrir a otros autores que me ayuden en mi propósito, sino que el centro de mi análisis serán las obras del sociólogo del que me ocupo, aunque no todas (ver un listado de las más importantes en Hamilton, 1983) sino las que me han parecido más pertinentes para mi objetivo.

En 1937 Parsons publicó uno de sus trabajos mayores: *La estructura de la acción social*. Para mí es muy importante, porque en esa obra plantea con claridad el problema que intenta resolver, y que es también el que me sirve de guía: la relación entre la estructura y la agencia (los actores sociales). En otras palabras, ¿la acción social es libre, o está determinada? Adelantemos su respuesta: es libre y está determinada. Desde luego la respuesta no es así de simple; ya dije arriba que el pensamiento de Parsons es complejo. En ese primer libro analiza el pensamiento social europeo en las obras de algunos de sus representantes, a quienes ubica en dos tradiciones de pensamiento que identifica como tradición positivista y tradición idealista.

Inicia con una breve exposición del utilitarismo y del positivismo radical. Según él, los autores representantes del utilitarismo que analiza, Hobbes, Locke y Malthus, coinciden en suponer que los actores sociales son individuos que buscan conseguir fines que cada uno elige libremente, sin que algo los obligue a buscar fines comunes. Por consiguiente, dice Parsons, para el utilitarismo los fines que persiguen los actores varían al azar. Esto hace que para explicar la vida social (el orden social dice Parsons) las teorías utilitaristas hayan recurrido a principios metafísicos, como una supuesta identidad de intereses que llevaría a la cooperación (Locke); o a principios naturales como el instinto de conservación, que de la guerra de todos contra todos llevaría al contrato social (Hobbes); o como el instinto de reproducción que produce la tendencia de la población a crecer (Malthus).

Ese recurso a la naturaleza para explicar la vida social condujo, lógicamente, al positivismo radical. Mientras que para los utilitaristas el recurso a la naturaleza fue una salida residual, para el positivismo radical, en cambio, ese recurso se convirtió en central: según ellos la vida social se explica porque los seres humanos no son libres, sino que están determinados por la naturaleza.

En esta vertiente se inscribe el darwinismo social. También se enlistan en ese positivismo las teorías que explican la vida social como resultado de los instintos, del medio ambiente natural como el clima (quienes viven en climas cálidos son más indolentes, mientras que quienes viven en climas fríos son más industriuosos) o como la geografía (la acción social está determinada por el hecho de vivir en el norte o en el sur, en el oriente o en el occidente). Se incluyen asimismo las teorías que hacen depender la vida social de la herencia racial, que entre otras cosas sirvieron para justificar los racismos (hay razas superiores destinadas a dominar, y razas inferiores destinadas a ser dominadas). También se incluyen los evolucionismos mecanicistas, es decir, aquellos que sostienen que la evolución de las sociedades es una evolución natural, y por lo tanto lineal y no modificable por la voluntad ni por las acciones humanas.

Según Parsons tanto el utilitarismo como el positivismo radical fracasaron en su intento de explicar la vida social, el primero por partir del supuesto de la completa libertad de los seres humanos, y el otro por partir del supuesto contrario: la absoluta determinación de las acciones humanas por elementos de la naturaleza. Pero hay, dice Parsons, otra corriente positivista no radical representada por autores como el economista Marshall, y por dos sociólogos, el italiano Vilfredo Pareto y el francés Émile Durkheim cuyas obras, sobre todo las de este último, expone y analiza con mucho mayor detenimiento. Yo no lo voy a seguir en esa exposición, sino que voy a resaltar únicamente los elementos que los caracterizan en términos de la dicotomía libertad/determinación según la interpretación de Parsons.

Como positivistas, para los tres autores la acción social está determinada, pero no por elementos extra humanos. Para Marshall la economía es el estudio de los seres humanos, de su carácter moldeado por el trabajo. El sistema económico debe estar constituido por empresas pequeñas en competencia, dirigidas por seres humanos emprendedores que actúan racionalmente; la historia económica es la historia de la libre empresa. Pareto, por su parte, clasifica la acción social en dos tipos: la acción lógica y la acción no lógica. La primera es aquella en la que los medios están lógicamente relacionados con los fines que los actores se proponen obtener, tanto desde su propio punto de vista como desde el punto de vista de otros observadores. Son, por ejemplo, las acciones técnicas, las acciones económicas o las acciones políticas de las que es posible afirmar que, dado un fin, son las acciones lógicamente más adecuadas para conseguirlo. Pero en la vida social hay también acciones no lógicas, que son

aquellas que los actores ven como lógicamente relacionadas con la obtención de un fin, pero que observadores externos calificados no lo considerarían de la misma manera, juzgando desde un punto de vista racional. Por ejemplo, bailar para obtener la lluvia, o rezar para sanar de una enfermedad, o consultar el zodiaco para conocer el futuro. La vida social, según Pareto, está llena de acciones no lógicas, y de su estudio se ocupa la sociología.

De entre las teorías positivistas no radicales, al estudio del desarrollo de la teoría de Durkheim se le dedica la mayor parte del espacio. Yo no lo haré aquí porque ya le dediqué un capítulo, el tercero. En el contexto de la interpretación de Parsons, únicamente apunto que Durkheim rechaza explícitamente las teorías positivistas radicales, proponiendo como determinantes de la acción elementos claramente humanos: el hecho social y la conciencia colectiva, dos conceptos que en la obra de Durkheim, según Parsons, a veces se confunden y a veces se diferencian.

De la tradición idealista expone y analiza breve y críticamente lo que considera idealismo radical, y luego centra su atención en la exposición y análisis de la obra de Max Weber, otro de los autores clásicos de la sociología. Parsons parte de una consideración sintética de las filosofías de Kant y de Hegel como pilares de la tradición idealista, y luego expone que en el siglo XIX el neokantismo y el neoidelismo plantearon una distinción radical entre los seres humanos y la naturaleza, los primeros dotados de espíritu, de voluntad, de libertad y de interioridad; y la segunda no, lo que derivó hacia una oposición a las posturas positivistas y a la idea de que la acción social está determinada por factores físicos o biológicos. Partiendo de esa distinción, propusieron también una distinción entre las ciencias que estudian a los seres humanos y las que estudian la naturaleza. Las primeras son llamadas ciencias del espíritu, ciencias históricas, ciencias de la cultura, o ciencias humanas; y las segundas simplemente ciencias de la naturaleza. Con base en esa misma distinción el idealismo radical rechazó también que se pudieran elaborar teorías generales acerca de la acción humana, dada la libertad de los seres humanos. Parsons pone como ejemplo el historicismo de von Ranke, para quien la historia, como ciencia humana, solamente podía aspirar a describir los hechos lo más cercanamente posible a como realmente sucedieron, sin pretender establecer teorías o leyes generales sobre el devenir histórico. Como puede verse, el utilitarismo y el idealismo radical comparten el presupuesto de seres humanos libres de toda determinación.

En esa tradición idealista se inscribe Max Weber, quien sin embargo se aleja del idealismo radical. Para él, la acción social es aquella que tiene un significado subjetivo para el actor (si no lo tiene, no es acción social), y en esto se diferencia de los hechos naturales, pero al mismo tiempo no es estrictamente una acción individualista porque está orientada por y hacia los otros actores sociales con quienes comparte significaciones. Es decir que Weber subraya el carácter social y cultural de la acción. Tampoco me detendré más en el análisis que hace Parsons de la obra de este autor, porque le dediqué un capítulo en este texto, el cuarto.¹

Partiendo del principio de que hay un desarrollo lógico interno de las teorías, en *La estructura de la acción social* Parsons concluye que en las obras de Marshall, Pareto, Durkheim y Weber se observa que convergen lógicamente hacia el planteamiento de un sistema teórico común que, sin embargo, no llegó a su culminación. Ese sistema teórico, cuyo desarrollo Parsons se propone terminar, lo llama teoría voluntarista de la acción, del cual presenta un primer esbozo que puede considerarse como el planteamiento inicial de su propia teoría.

Este esbozo consiste en la propuesta inicial de un concepto que será central en la teoría de Parsons: el concepto de acto unidad que es, en otras palabras, el planteamiento de su concepción de lo que es la acción social.

Los elementos de ese concepto de acto unidad son:

- a) Actor o agente. Quien lleva a cabo la acción.
- b) Fin: un futuro estado de cosas al que se orienta la acción. Lo que los actores quieren conseguir con su acción.
- c) Normas sociales que acotan las acciones posibles.
- d) La situación en la que se lleva a cabo la acción, que a su vez consta de los siguientes elementos: i) los medios, que son aquellos elementos de la situación sobre los que los actores tienen control, es decir los recursos de los que pueden disponer; y ii) las condiciones, que son los elementos de la situación sobre los que el actor no tiene control, como por ejemplo el medio ambiente natural.

1 No está de más puntualizar que no me atuve a la interpretación de Parsons al estudiar las teorías de Durkheim y de Weber.

Parsons ofrecerá después una segunda versión de este concepto fundamental de su teoría, el cual también voy a exponer más adelante.

En lo que sigue no iré exponiendo una por una las otras obras de Parsons, libros y artículos, sino que mi objetivo es presentar su teoría de la acción. Conviene señalar que las principales obras que me servirán como referencia son *Hacia una teoría general de la acción* (1951), publicado en colaboración con Edward A. Shils y con el concurso de otros colaboradores, y de este libro particularmente la segunda parte: “Los valores, los motivos y los sistemas de acción” escrita por Parsons y Shils con la colaboración de James Olds; *El sistema social* (1966); *Ensayos de teoría sociológica* (1967) y *Apuntes sobre la teoría de la acción* (1970), escrito también en colaboración con Shils y con el psicólogo social Robert F. Bales.

Empiezo con la nueva formulación del concepto de acto unidad que es, como ya dije, la concepción fundamental de Parsons sobre la acción social. En esta nueva formulación aparecen cuatro componentes:

- a) Los actores que, como en la primera formulación, son los agentes, es decir los que realizan las acciones. Se añade ahora la precisión de que los actores no son necesariamente actores individuales sino que pueden ser también, y con frecuencia lo son, actores colectivos, es decir grupos, colectividades o sociedades enteras, siempre que tengan fines compartidos. La acción colectiva es la acción concertada de una pluralidad de actores individuales. En este sentido, el concepto de actores colectivos se diferencia del concepto de categoría, que son grupos de personas que poseen algún atributo común pero que no actúan concertadamente en pos de metas comunes, como pueden ser, por ejemplo, los jóvenes varones de entre 15 y 20 años, que es una categoría censal, estadística, pero no una colectividad.²
- b) La situación en la que se desarrolla la acción y que se reformula está compuesta por objetos que pueden ser objetos sociales y objetos no sociales. Los primeros son otros actores, a los que Parsons denomina con una palabra derivada del latín: *alter*, es decir los otros, los que desde el punto de vista teórico no son los sujetos de la acción. En otras

2 Según este criterio se puede cuestionar si las clases sociales de la teoría marxista, burguesía y proletariado, son categorías o actores colectivos.

palabras, los actores no realizan las acciones solos, sino en un contexto, en una situación en la que hay otros seres humanos a los que hay que tener en cuenta en el curso de la acción y que, en cierto sentido, la acotan, la determinan. Se puede decir que actuamos de maneras diferentes dependiendo de quiénes son los *alter*, los otros actores sociales que forman parte de la situación en la que actuamos. Los segundos, los objetos no sociales, son aquellos elementos de la situación que no son otros seres humanos; éstos se dividen en objetos físicos y objetos culturales. Los primeros forman parte del contexto físico en el que actuamos y que, desde luego, condiciona nuestra acción; no podemos, por ejemplo, beber el contenido de una botella cerrada sin abrirla de algún modo. Los objetos culturales constituyen la cultura en la que se desarrolla la acción, y que también la condicionan. Reaparecen aquí las normas sociales de las que se hablaba en la primera formulación del acto unidad, y se añaden los valores, los afectos a los que Parsons llama con una palabra derivada del griego y también utilizada por Freud: *catexia*, y la visión de la realidad.

- c) La orientación del actor en la situación. Hasta ahora se ha dicho que los actores llevan a cabo sus acciones en situaciones que, de alguna manera, los condicionan. La orientación del actor en la situación introduce el elemento voluntarista de la teoría de la acción social de Parsons, para quien los actores no solamente se adaptan pasivamente a las situaciones sino que se orientan en ellas activamente. Esta orientación puede ser de tres tipos: cognoscitiva, catéctica y evaluativa.

La orientación cognoscitiva consiste en el mapeo cognoscitivo de la situación, es decir, que los actores conocen las situaciones en las que llevan a cabo sus acciones. No podemos actuar si no conocemos la situación en la que nos encontramos. Para entenderlo se puede poner el ejemplo de cuando despertamos después de habernos quedado dormidos en una reunión de trabajo o en una ceremonia en la que participamos porque, para poder actuar, lo primero que hacemos es respondernos la pregunta: ¿en dónde estoy?, es decir, hacer el mapeo cognoscitivo de la situación. Si resulta que estábamos soñando que estábamos en una reunión de trabajo o en una ceremonia, pero nos damos cuenta de que en realidad estamos en nuestra cama, podemos decidir seguir tranquilamente dormidos. Pero si estamos realmente en una

sesión de trabajo o en una ceremonia, actuamos de forma diferente, tal vez tratando de disimular que nos quedamos dormidos.

La orientación catéctica es el mapeo emocional, afectivo, de la situación. Puede que el mapeo nos indique que ésta es afectivamente neutra, es decir, que desde el punto de vista emocional nos es indiferente o que, por el contrario, tiene un determinado contenido emocional o afectivo. El resultado de este mapeo catéctico también orienta nuestras acciones ya que no es lo mismo, por ejemplo, estar atendiendo a clientes que simplemente son eso, clientes, a que estemos atendiendo a clientes que son también amigos, parientes o, tal vez, enemigos. Pero no solamente los *alter* pueden ser objeto de nuestros afectos, sino también los objetos físicos como una casa o un libro, o los animales como una mascota.

La orientación evaluativa tiene que ver con un mapeo de la situación que está orientado por los valores. Cada sociedad tiene determinadas concepciones de lo deseable que constituyen sus valores y que también orientan la acción. Puesto que no podemos hacerlo todo, debemos elegir qué es lo que vale la pena hacer, valorar cómo distribuimos el empleo de nuestros recursos, de nuestro tiempo y de nuestras energías. Ésta es la orientación valorativa.

En este tema de la orientación del actor en la situación, Parsons y Shils hablan también de lo que llaman variables patrón, que son dicotomías “uno de cuyos polos debe ser elegido por el actor antes que el significado de la situación se halle determinado para él y, en consecuencia, antes de que pueda actuar en esa situación” (Parsons & Shils, 1951: 101). Las variables patrón dicotómicas son:

Afectividad/neutralidad afectiva. Esta dicotomía tiene relación con la orientación catéctica del actor en la situación, pues consiste en elegir conferirle a los objetos de la situación una significación afectiva, positiva o negativa o, por el contrario, considerarlos como afectivamente neutros. Orientación hacia sí mismo/orientación hacia la colectividad. Es el dilema entre el interés privado y el interés colectivo. Se trata de elegir entre actuar para conseguir metas privadas o, por el contrario, para conseguir metas colectivas.

Universalismo/particularismo. El dilema consiste en que el actor tiene que elegir entre tratar a los objetos de la situación, particularmente los objetos sociales, los *alter*, según normas generales aplicables a todos, o

si tratarlos según la relación particular que tenga con ellos. Repitiendo el ejemplo que se puso arriba, tratar a todos los clientes según las normas aplicables a ese tipo de relación, o tratar a algunos clientes como amigos, o parientes, o enemigos.

Adscripción/desempeño. Según este dilema, los actores deben decidir si tratar a los objetos de la situación, particularmente a los objetos sociales, teniendo en cuenta lo que son o teniendo en cuenta sus acciones, es decir cómo desempeñan lo que son. Por ejemplo tratar a las madres de acuerdo con el hecho mismo de ser madres, o de acuerdo con el cómo desempeñan su papel de madres.

Especificidad/difusividad. Este dilema tiene que ver con el compromiso del actor con los objetos sociales. Hay que elegir entre comprometerse, es decir responderle, al objeto de una manera específica, o comprometerse con él de una manera difusa, sin limitaciones. Un empleado, por ejemplo, responde a los objetos sociales, los colegas o los jefes, de una manera específica, en ciertos aspectos y hasta en determinados horarios. Con los amigos, en cambio, o con los hijos, el actor se compromete de una manera difusa, sin limitaciones.

Estas variables patrón entran en el marco de la teoría de la acción en el nivel concreto como elecciones que los actores deben hacer antes de actuar; en el nivel de la personalidad como hábitos, en el nivel del sistema social como aspectos de las definiciones de los roles y en el nivel del sistema cultural como contenido de las normas de valor.

- d) El gasto de energía. Los actores están provistos de un sistema biológico que proporciona la energía para actuar. Sin esta energía no hay acción. El gasto de energía, por consiguiente, debe considerarse como un componente del acto unidad cuyo estudio, sin embargo, pertenece al ámbito de las ciencias naturales, no al de las ciencias sociales, por lo que no se abunda más en su análisis.

Hasta aquí, he expuesto la teoría voluntarista de la acción social de Parsons, como él mismo la denomina al final de *La estructura de la acción social*. Más adelante presentaré la teoría estructural funcionalista, que elaboró en sus siguientes obras. Por lo pronto me voy a detener aquí para considerar cómo puede ubicarse la intervención social en esta formulación del acto unidad como concepto fundamental de la teoría de la acción social, en la que Parsons

intenta resolver la cuestión de la relación entre la sociedad y la agencia, es decir, entre la determinación y la libertad.

Desde esta perspectiva, lo primero que salta a la vista es que los actores, individuales o colectivos, ocupan un lugar en la teoría, es decir, que lo que explica los fenómenos sociales es la acción de los actores y no sólo los hechos sociales como lo afirma Durkheim, por lo cual se puede deducir que la acción de intervención de las trabajadoras sociales y la acción de la gente con la que trabajan, dado que son actoras, produce efectos sobre los fenómenos sociales.

¿Quiere decir, entonces, que se pueden reproducir o modificar los fenómenos sociales a voluntad? No es así en la teoría de Parsons, porque las acciones de los actores no se llevan a cabo en el vacío, sino en situaciones que las condicionan y las delimitan. En esas situaciones están, en primer lugar, otros actores que también actúan, los *alter*. Pongo un ejemplo: una trabajadora social convence a un actor social, un joven distribuidor de droga, de que cambie de vida y se dedique a otra actividad, ¿se lo permitirán los que han sido sus jefes? Puede ser que sí, o que no, pero hay que tenerlos en cuenta.

En la situación también hay objetos no sociales, objetos naturales, físicos o biológicos, que condicionan las acciones. Esto es más fácil de entender; una trabajadora social no le sugeriría a una familia pobre que aprenda a vivir sin comer.

Hay otro elemento en la situación que delimita y condiciona fuertemente el comportamiento social: la cultura, que podríamos casi decir que ocupa en la teoría de Parsons el mismo sitio que ocupa la conciencia colectiva en la teoría de Durkheim, o el *ethos* –la cultura– en la teoría de Weber, hasta el punto que lo hace, como veremos, oscilar hacia el determinismo.

Las acciones de los actores, dice Parsons, no están solamente condicionadas, delimitadas, por la situación, sino que éstos se orientan en ella. Pero, ¿se orientan realmente, o su orientación ya está determinada por las variables patrón, propias de cada cultura? Para responder a esta pregunta sigo a Parsons en la formulación de la teoría estructural funcionalista. Ésta consiste en darle un énfasis mayor a la visión sistémica que ya había introducido al criticar el atomismo del utilitarismo y del idealismo radical por su incapacidad de explicar el orden social, la vida social, dado su extremo individualismo.

El estructural funcionalismo busca explicar el orden social –explicar el orden que de hecho se da, no imponerlo– sin sacrificar la libertad individual, postulando que ésta está limitada por la interdependencia de las partes, propia de los sistemas, y añadiendo otra de sus propiedades: la tendencia al equilibrio y, por

lo tanto, a la persistencia. Sin embargo, para no excluir la posibilidad de explicar el cambio social, habla de un equilibrio móvil que, al cambiar, produce nuevos equilibrios. Parsons es considerado, debido al planteamiento de esta perspectiva y como lo reconoció Niklas Luhmann, como un pionero de la teoría de sistemas.

El sistema de la acción social está compuesto por cuatro subsistemas: el subsistema físico, el subsistema de la personalidad, el subsistema social y el subsistema cultural. Cada uno de estos subsistemas cumple, primordial pero no exclusivamente, uno de cuatro imperativos funcionales: adaptación, búsqueda de objetivos o fines, integración y permanencia, cuyas iniciales en inglés (*adaptation, goal attainment, integration, latency*) forman la palabra AGIL, por lo que al sistema se le conoce también como sistema AGIL. Esquemáticamente se representa de la siguiente manera:

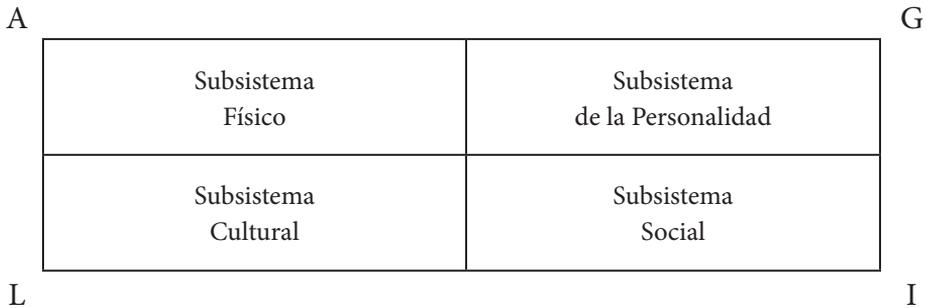


Figura 2. Elaboración propia con base en Parsons (1971: 15).

El subsistema físico corresponde al gasto de energía en el concepto de acto unidad. Es un componente esencial del sistema de la acción social porque el primer requisito para la acción es que haya energía para llevarla a cabo, concretamente energía física. En otras palabras, que quienes actúan estén vivos y que dispongan de la suficiente energía para actuar. Reconociendo esto, sin embargo, el estudio del subsistema físico no corresponde a las ciencias sociales, sino a las ciencias naturales, por lo que no se abunda más en este asunto.

Antes de entrar a una exposición más detallada de cada uno de los otros tres subsistemas, digamos unas pocas palabras acerca de los mismos a manera de introducción. El subsistema de la personalidad comprende las interrelaciones de las acciones de un individuo que se organizan por medio de una estructura de necesidades-disposiciones. El subsistema social es un proceso de

interacción entre dos o más actores, por lo que ocurren acciones interdependientes y, al menos en parte, concertadas, orientadas hacia metas colectivas. El subsistema cultural está constituido por la organización de los valores, las normas y los símbolos que guían las elecciones de los actores y limitan los tipos de interacción que pueden darse.

Estos subsistemas están interrelacionados; cada uno proporciona a los otros determinados elementos, *inputs*, que producen en ellos determinados resultados, *outputs* (teoría de sistemas). De acuerdo con lo que proporcionan los subsistemas, Parsons teoriza dos tipos de relaciones entre los mismos, que puede decirse que son jerárquicas. Una es la jerarquía cibernética que consiste en el suministro de información, y en la que el puesto más alto está ocupado por el subsistema cultural, porque es el que proporciona la información para actuar a los otros dos subsistemas: los sistemas de normas de valor y los patrones culturales se institucionalizan en los sistemas sociales y se interiorizan en los sistemas de la personalidad, y se guía de esta manera las acciones de los actores sociales. El puesto cibernético más bajo está ocupado por el subsistema físico, el cual, sin embargo, ocupa el lugar más alto en la jerarquía energética porque es el que proporciona la energía para actuar. Los lugares intermedios en esta jerarquía están ocupados por los subsistemas de la personalidad y el social, porque de alguna manera son sistemas empíricos, y el más bajo por el subsistema cultural, porque éste tiene un carácter abstracto que sólo se manifiesta empíricamente en los subsistemas social y de la personalidad.

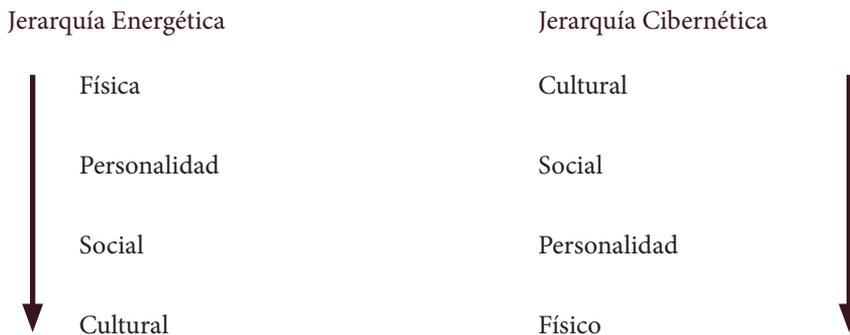


Figura 3. Elaboración propia con base en Ritzer (1993a: 117).

De acuerdo con esta jerarquía teórica entre los subsistemas, y dado que lo que interesa desde el punto de vista de las ciencias sociales es la jerarquía cibernética, los desarrollo comenzando por el subsistema cultural.

Cuando se expuso el concepto de acto unidad se señaló que uno de sus elementos fundamentales es la orientación del actor en la situación, y que esta orientación es cognoscitiva, catéctica y evaluativa. Estos conceptos reaparecen en la teoría estructural funcionalista como componentes del subsistema cultural, el cual está formado por creencias e ideas (componente cognoscitivo), símbolos expresivos (componente catéctico) y valores (componente evaluativo). Estos componentes constituyen los patrones culturales que son diferentes en las diversas sociedades. Se puede decir que esta diferenciación de los elementos de la cultura es una aportación importante de Parsons, pues la cultura no se ve como un todo indiferenciado, sino compuesta por esos tres tipos de elementos: los cognoscitivos, los emocionales y los valorativos; es decir, conocimientos (no necesariamente conocimientos científicos, sino también los conocimientos de sentido común), emociones y valores.

En los diversos tipos de acciones esos componentes del sistema cultural se manifiestan de manera diferente. En las acciones instrumentales, que son aquellas encaminadas a conseguir fines intermedios –es decir fines concretos o prácticos por decirlo de algún modo, como obtener dinero, construir una casa, ganar una elección, mantenerse sobrio, etcétera– el componente cognoscitivo –las creencias y las ideas– es preponderante. En este tipo de acciones, el problema que hay que resolver es el de encontrar los medios más eficientes para conseguir el objetivo. Los problemas emocionales y morales son secundarios, o se consideran resueltos. Podríamos decir que estos tipos de acciones son cercanos a las acciones racionales postuladas por Weber y a las acciones lógicas propuestas por Pareto.

En las acciones de tipo emocional, el componente catéctico, expresivo, es el que predomina, mientras que el componente cognoscitivo pasa a segundo plano. En las acciones morales, que son aquellas encaminadas a la obtención de fines últimos, como la salvación eterna o el bien de la colectividad, por ejemplo, el componente valorativo es el fundamental. Las acciones morales se relacionan con las acciones instrumentales a la manera de una cadena medios-fin; es decir, que los fines inmediatos de las acciones instrumentales son fines intermedios encaminados a alcanzar fines últimos. Se puede poner el ejemplo de las acciones instrumentales para obtener un puesto público, el cual a su vez

es un fin intermedio para obtener un fin último que podría ser el bien de la sociedad, o la felicidad personal.

De una manera no muy clara para mí, también las variables patrón aparecen como componentes del subsistema cultural. Entiendo que en las diferentes culturas está resuelta la elección de uno u otro de los polos de las dicotomías. En la cultura mexicana, por ejemplo, el dilema cualidad/desempeño está resuelto a favor de la cualidad, es decir que las madres son las madres y los hijos son los hijos, independientemente de su desempeño como tales. Se suele decir que, se comporte como se comporte, una madre es una madre, o que a los hijos se les quiere por la sencilla razón de que son los hijos. Esto se entiende, pero ¿cómo se relacionan las variables patrones con los componentes cognoscitivo, catéctico y valorativo de las culturas?

El subsistema cultural cumple preponderantemente, como se dijo arriba, la función de latencia, de permanencia. Esto es importante para las expectativas de cambio buscadas por medio de la intervención social. Aunque las culturas cambian, son también resistentes al cambio; tomando prestada la expresión de los historiadores de los *anales* se puede decir que los sistemas culturales son sistemas de larga duración y que su cambio ocurre en largos periodos de tiempo. Se puede tomar como ejemplo el cambio que se está dando en la cultura mexicana respecto a la relación entre los varones y las mujeres: gracias a la acción de los actores sociales, entre ellos las trabajadoras sociales, particularmente gracias a la acción de las mujeres y de los movimientos feministas, se está dando un cambio, aunque quizá demasiado lento, hacia una mayor igualdad. Este mismo ejemplo puede servir para hacer ver que es posible que se den desarrollos desiguales entre los aspectos intelectuales, emocionales y valorativos; es decir, que es posible que se entiendan los postulados de la igualdad y que se esté dispuesto a cambiar, pero que permanezca la inercia emocional y valorativa de la desigualdad, obstaculizando el cambio. ¿En qué aspectos se debe enfocar la intervención de las trabajadoras sociales? ¿Se puede esperar un cambio rápido?

Los sistemas sociales están constituidos por roles y expectativas de rol y cumplen preponderantemente la función de integración. La palabra rol es un anglicismo; es decir, que se toma del inglés y se usa tal cual sin traducirla. La traducción al español es “papel”, porque el concepto está tomado del teatro: en una obra teatral (o cinematográfica o televisiva) los actores desempeñan diversos papeles creados por quienes escriben tales obras. Para que la obra salga

bien representada cada actor debe desempeñar su papel (su rol): estar vestido y caracterizado de determinada manera (viejo, joven, rico, pobre), sentarse, ponerse de pie, salir de escena, poner rostro triste, gritar, reírse, llorar, dirigirse a uno u otro de los demás actores, o a todos, etcétera, y, lo que es muy importante, hacerlo en el momento y de la manera adecuada, es decir en el momento y de la manera como los otros actores lo esperan (expectativa de rol). ¿Qué sucedería si no fuera así? Sucedería que la obra sería un caos. Ojo: la obra puede ser la representación de un conflicto, o de un cambio social, pero aun así se requiere armonización entre los roles y las expectativas de rol.

La metáfora teatral sirve para entender lo que son los roles y las expectativas de rol, pero se queda corta cuando consideramos la vida social, los sistemas sociales. En primer lugar porque cada actor, cada uno de los miembros de la sociedad, representa una multitud de papeles, de roles, e interactúa con otro gran número de actores: somos hijos, menores o mayores, adolescentes, estudiantes, profesores, esposos, tenderos, fieles católicos o de tal o cual iglesia evangélica pentecostal, o somos fieles del Islam, y un larguísimo etcétera, e interactuamos con otro larguísimo etcétera de roles, con los padres, con los hermanos, con los compañeros de estudios, con los clientes, con los sacerdotes y con los pastores... Y todos los actores esperamos de los otros actores ciertos tipos de actuaciones (expectativas de rol), los padres que los hijos se comporten como hijos, los tenderos que los clientes se comporten como clientes, los pastores que los fieles se comporten como fieles, y otra vez un larguísimo etcétera.

Las diferentes instituciones sociales en las que se enmarca nuestra actuación son un entramado de roles y de expectativas de rol. La familia, la escuela, las organizaciones, las instituciones políticas y las económicas, las instituciones religiosas, etcétera, son un entramado de roles y de expectativas de rol. Tomemos como ejemplo un hospital en el que hay médicos, pacientes, familiares de los pacientes, administradores, enfermeros, farmacéuticos, intendentes, guardias de seguridad, contadores, anesthesiólogos, radiólogos, trabajadoras sociales y, una vez más, etcétera. Cada uno de los actores desempeña roles y cada uno tiene expectativas respecto a los roles de los demás: los médicos esperan que los pacientes se comporten como pacientes, éstos que los médicos se comporten como médicos; ambos, pacientes y médicos esperan tal vez diferentes cosas de los enfermeros; los médicos, los pacientes, los familiares de los pacientes, los enfermeros, esperan que las trabajadoras sociales desempeñen su papel de una

determinada manera, y éstas esperan de todos los demás actores que desempeñen los suyos de determinada forma.

Siguiendo la metáfora teatral, cada uno de los miembros de la institución debe actuar su papel, su rol, en la obra que se está representando que se titula: hospital del Seguro Social. Ahora bien, ¿quién escribe las obras? ¿Quién escribe el contenido de los roles y de las expectativas de rol de esa gran obra teatral que es la vida social e institucional? Por lo dicho arriba acerca de la jerarquía cibernética, la respuesta de Parsons es clara: la que escribe las obras, la que llena de contenido los roles y las expectativas de rol, es la cultura. Por eso dice que la cultura se institucionaliza en el sistema social. Recordemos el concepto de acto unidad: el actor actúa en situaciones en las que hay objetos sociales, los *alter* que desempeñan roles complementarios con los del actor, y también objetos no sociales como la cultura, que consiste en conocimientos, sentimientos, normas, valores y una u otra de las dicotomías de las variables patrón. Desde luego, como las culturas son diferentes, escriben obras diferentes, es decir vidas sociales diferentes porque tienen diferentes contenidos de los roles y de las expectativas de rol. Retomando el ejemplo de las instituciones hospitalarias: en algunas sociedades el contenido del rol de médico, de enfermera y de trabajadora social es puramente instrumental, por lo que los pacientes y los demás actores no esperan otra cosa sino que sean profesionalmente competentes. En otras, en cambio, el contenido del rol puede ser también expresivo, por lo que los pacientes y los demás actores esperan que los doctores, las enfermeras y las trabajadoras sociales sean también amigables, que establezcan una relación afectiva con los pacientes.

Hay otro aspecto que hay que considerar: el de la asignación de medios y de recompensas. En una obra de teatro se les proporcionan a los actores los elementos necesarios para actuar. En la vida social también, pero hay una diferencia importante con el teatro. En éste, al menos en principio, se cuenta con todos los recursos necesarios para la actuación. En la vida real, en cambio, los recursos son escasos y la sociedad y la cultura tienen el problema de su distribución. Todos los actores sociales, por ejemplo, necesitan dinero el cual, siendo escaso, está desigualmente distribuido, unos tienen más y otros tienen menos. Igual sucede con el poder y con el prestigio social, unos tienen más y otros tienen menos. Surgen así los conceptos de estatus y de estratificación social. Los roles tienen diferentes estatus y la sociedad se divide en estratos sociales también diferentes, unos más altos y otros más bajos. Siguiendo con el

ejemplo del hospital, es más bajo el status de las trabajadoras sociales que el de los médicos, lo que implica también una desigual distribución de recursos económicos, de poder y de prestigio. Pero no siempre es así, un líder comunitario puede tener más poder y más prestigio, aunque menos dinero que el gerente de una corporación. En el tema de las políticas sociales, los llamados estados benefactores buscan llevar a cabo una redistribución de las recompensas gravando a los individuos más ricos para llevar beneficios sociales a los más pobres.

Continuando con la metáfora del teatro, la siguiente pregunta es, ¿cómo se aprenden los actores sociales sus papeles?, y aquí intervienen los procesos de socialización. Los actores de teatro estudian el guion y se aprenden tanto su papel como los de los demás actores para saber qué esperar de ellos en la puesta en escena de la obra (roles y expectativas de rol). Como la vida social e institucional es mucho más compleja que una obra de teatro porque cuenta, como dije arriba, con una gran cantidad de papeles que cada actor debe desempeñar y que, por lo tanto, se debe aprender y de hecho se aprende, y con otra gran cantidad de papeles que no va a desempeñar pero con los cuales va a interactuar y que, por tanto, también se debe aprender, y de hecho se aprende, para saber qué esperan de él y qué esperar de ellos. Pero es importante enfatizar que los contenidos de los roles sociales no solamente se aprenden, sino que se interiorizan, lo cual quiere decir que no solamente se aprende el papel de esposo, por ejemplo, sino que el actor-esposo se convierte en esposo y actúa como tal. Es como cuando en el teatro se dice que los actores se convierten en sus personajes. En esto consiste el proceso de socialización, en que la cultura escribe el contenido de los roles y los otros actores, los *alter*, inculcan en los actores sus contenidos por medio de las expectativas de rol.

Este proceso de socialización inicia desde el nacimiento porque inmediatamente los *alter* significativos, los padres y la familia cercana, les hacen no solamente saber, sino también sentir a los bebés lo que esperan de ellos, y lo que pueden esperar de los roles de sus padres. La importancia de esta socialización primaria para la integración social y el papel que en ella juega la familia tiene tal importancia en la teoría de Parsons que, junto con algunos colaboradores, le dedicó una obra específica (Parsons, Bales, Olds, Zelditch & Slater, 1955). Según Parsons y su equipo, en la socialización primaria se conforma la personalidad de los actores sociales, que no es algo pasajero, sino algo perdurable a lo largo de toda su vida. Desde luego, puede cambiar, pero también es resis-

tente al cambio. Las trabajadoras sociales que realizan su trabajo con familias deberían tener esto muy en cuenta.

La familia no es un microcosmos de la sociedad, sino una institución de la sociedad, es decir, un entramado de roles y expectativas de rol, uno de cuyos cometidos principales es hacer que los hijos se conviertan en miembros de la sociedad interiorizando la cultura, esto es, haciendo suya una visión de la realidad, así como emociones y valores propios, específicos, de una cultura.

Después de esta socialización primaria intervienen otras instituciones, como los amigos, las iglesias, la escuela, las trabajadoras sociales. La escuela, por ejemplo, en los primeros niveles asume la doble tarea de socializar para la integración social y de capacitar para la acción instrumental, y después se va enfocando a medida que los actores avanzan en el sistema escolar, en la enseñanza de los roles más instrumentales: obrero, técnico en algo, ingeniero, médico, etcétera. Eventualmente las trabajadoras sociales apoyan a las escuelas en esta tarea.

Pero el orden social no se explica únicamente porque los actores se aprenden y se identifican con los roles que actúan sino que, dado que los roles implican estatus y estratificación social con sus recompensas diferenciadas, es necesario también que los actores acepten ese orden social. Aquí entra en juego nuevamente la cultura cuyos sistemas de creencias, de catexias, de normas y de valores son igualmente interiorizados en el curso de la socialización. Así es como lo biológico, las necesidades, es moldeado por lo social y lo cultural, las disposiciones, constituyendo el subsistema de la personalidad. En otras palabras, en el sistema teórico de Parsons los individuos no desaparecen, pero son individuos sociales moldeados por la interdependencia con los *alter* (roles y expectativas de rol) y por la cultura.

Lo anterior no significa que los individuos, como seres sociales, se ajusten perfectamente a lo que la sociedad espera de ellos. Se dan también lo que Parsons llama conductas desviadas, o sea conductas de actores que se apartan de las normas propias de las diferentes sociedades y de lo que los actores con los que interactúan esperan de ellos. Es el caso de los delincuentes, los adictos, los rebeldes, los herejes, los locos, los revolucionarios, etcétera. No quiere decir que los delincuentes, los locos y los revolucionarios sean lo mismo, sino que todos ellos llevan a cabo comportamientos que se desvían de las conductas esperadas y conforme a las normas de las sociedades, por lo que éstas ponen en marcha estrategias de intervención para el control social y, si es necesario

de sanción, en las que también es posible que las trabajadoras sociales tomen parte (Dartiguenave, 2010).

Una estrategia efectiva de control social son las expectativas de rol, porque los *alter* presionan para obtener de los actores las conductas esperadas; opera el sistema de roles y expectativas de rol que Parsons tiene cuidado de diferenciar del mecanismo de estímulo-respuesta del conductismo, y del concepto de cadena ecológica de la Escuela de Chicago. Ejemplo: una niña lleva a cabo una conducta que se juzga no adecuada y sus padres le hacen saber de diferentes maneras que no es lo que ellos esperan de ella, entonces la niña opta por actuar conforme a esas expectativas. También existe el recurso a la sanción, los padres, o la sociedad, o el Estado, pueden imponer sanciones a las conductas desviadas.

Los sistemas, observa Parsons, tienden a la estabilidad y la permanencia. Enfatizamos que es lo que el autor cuya obra comentamos observa, no lo que piensa que debe ser. Sus críticos, sin embargo, hacen notar que el sistema teórico de Parsons quizá tiene éxito en la explicación del equilibrio y de la permanencia de los sistemas sociales, pero que carece de herramientas conceptuales útiles para el estudio del cambio social, no obstante que propuso una visión evolutiva de las sociedades hacia el final de su vida profesional (Parsons, 1977), planteando que la diferenciación de roles (algo semejante a la división del trabajo) es la que produce el cambio; la industrialización y la urbanización, por ejemplo, hicieron que se diera una división del trabajo en las familias, porque los roles de los varones (los padres) se enfocaron a lo instrumental, como proveedores de los medios de subsistencia, mientras que los roles de las mujeres (las madres) se especializaron en lo afectivo. A esta visión de Parsons, basada en la observación de la sociedad norteamericana de la posguerra, habría que añadir que a medida que las mujeres se incorporan al mercado de trabajo, se da una nueva división de tareas y, por consiguiente, un nuevo cambio social.

Algunos de sus comentaristas ven diversas fases en el desarrollo del pensamiento de Parsons, enfatizando sobre todo el paso de la teoría voluntarista de la acción con su concepto de acto unidad, al de la teoría más sistémica del estructural funcionalismo (Hamilton, 1983; Lidz, 2000). Yo adopto más bien el punto de vista de Alexander (1989) quien, sin dejar de notar las diferencias entre la teoría voluntarista y la estructural funcionalista, las integra en su exposición para facilitar la comprensión de la teoría parsoniana. Me explico: la teoría estructural funcionalista no contempla personas. Cada uno de los subsistemas está compuesto por elementos que no son personas o individuos.

El subsistema de la personalidad está compuesto por un entramado de necesidades-disposiciones; el subsistema social por roles, expectativas de rol y un sistema de estatus diferenciados; el subsistema cultural por pautas o patrones, de conocimiento, de afectividad (catexia), de normas y de valores. En su aplicación concreta, sin embargo, y para entender mejor el sistema de la acción social, es útil combinarlo con el concepto de acto unidad en el que aparecen actores, individuales y colectivos, que no actúan en el vacío sino en situaciones que incluyen a otros actores (los *alter*) así como objetos físicos y culturales (conocimientos, catexias, normas, valores). Recordemos que para explicar la vida social, es decir el orden social, el problema teórico planteado es el de si las acciones sociales son libres o están determinadas. La respuesta de Parsons es que los actores sociales son libres, pero que al mismo tiempo son criaturas de la sociedad, de las interacciones sociales, y de la cultura, y que actúan como tales por lo que sus acciones no varían de manera fortuita, al azar; se puede decir que son autónomas, pero sólo relativamente autónomas.

Anoto, para concluir la exposición de la teoría parsoniana, que en su ensayo titulado “La posición actual y las perspectivas de la teoría sistemática en sociología” (Parsons, 1967), Parsons expone sus ideas, pioneras en el campo de las ciencias sociales, acerca de la teoría de sistemas. En él especifica que los sistemas son estructuras y procesos interdependientes, como ya lo había señalado antes, y añade que mantienen una especificidad en contraste con su entorno, del que son relativamente independientes, y que tienden al automantenimiento. Estas ideas fueron ulteriormente elaboradas en la teoría de sistemas de Niklas Luhmann.

Es difícil encontrar ejemplos de aplicación de la teoría estructural funcionalista de Parsons en las estrategias de intervención del trabajo social. Uno de ellos es el análisis que hicieron Howard W. Polski y Daniel S. Claster (1965/1968) del rol del personal (no necesariamente trabajadores sociales) en una residencia de internos para el tratamiento de las adicciones. En su análisis combinan la teoría de los roles y las expectativas de rol, con las funciones de la institución como sistema. Según ellos, el personal cumple la función de adaptación asumiendo el rol de monitores respecto a los menores internados. Cumple la función de persecución de objetivos (*goal attainment*) al asumir la función de guías. Cumple la función de integración al asumir el rol de amigos, y cumple la función de mantenimiento de pautas (*latency*) al asumir el rol de soporte, de defensor.

Aunque no pude encontrar otros ejemplos en la literatura (lo cual no quiere decir que no los haya), me parece que es posible pensar estrategias de intervención en el sistema social por medio de la relación roles-expectativas de rol. Me explico: según Parsons, la interacción social se da a través de la relación que se establece entre los roles y las expectativas de rol. Un ejemplo puede ser que los ancianos esperan de sus familiares que los cuiden y que los respeten, y de diferentes maneras así se los hacen saber: pidiéndolo, exigiéndolo, insinuándolo, enojándose cuando no es así, agradeciéndoles cuando lo hacen, ofreciendo dejarles alguna herencia, etcétera. Si los familiares responden a las expectativas de los ancianos, cumplirán el papel de “familiares de ancianos”, de la manera esperada. Los familiares, a su vez, esperan que los ancianos cumplan su papel de tales de una determinada manera: cuidándose, no siendo quejumbrosos, cuidando a los nietos, compartiendo los recursos que puedan tener, no metiéndose en la vida de los hijos, aceptando ser internados en un asilo, etcétera. Lo mismo ocurre en la relaciones entre los padres y los hijos, entre los esposos, entre los clientes y los comerciantes, entre los gobernantes y los gobernados, etcétera. Si los ancianos responden a las expectativas de sus familiares, cumplirán el papel de “ancianos” de la manera esperada. Las respuestas, sin embargo, no son automáticamente las esperadas; no quiere decir que los roles se actuarán según las expectativas, aunque se apliquen las sanciones de las que también habla Parsons.

Lo anterior, sin embargo, no quiere decir que los roles y las expectativas de rol varíen caprichosamente, al azar. Recordemos la jerarquía cibernética postulada por Parsons para entender que los contenidos, tanto de los roles como de las expectativas de rol de la obra que se representa en la sociedad, recuperando la metáfora teatral, son escritos por la cultura. En ciertas sociedades se cuida y se honra a los ancianos, en otras se les ve como una carga. Esto quiere decir que las conductas pueden modificarse por medio de las expectativas de rol, pero que esto no implica, necesariamente, ni inmediatamente, un cambio social y cultural, aunque pueden darse a largo plazo, como de hecho ha sucedido. En ciertas sociedades se ha pasado de honrar a los ancianos a considerarlos como una carga.

Las trabajadoras sociales pueden recurrir, y me parece que de hecho recurren, a promover ya sea el mantenimiento del contenido de los roles cuando les parece que son satisfactorios, como el cuidado y el respeto de los ancianos, o su cambio cuando les parece que no lo son, mediante las expectativas de

rol. Ya sea asumiendo ellas mismas el papel de quien espera el mantenimiento o el cambio de los roles cuando trabajan en instituciones (escuelas, cárceles, internados, residencias para adultos mayores, etcétera) como parte del personal, o ya sea promoviendo que quienes están en contacto con las personas cuya conducta se quiere mantener o cambiar, asuman las expectativas de rol en la interacción. La estrategia consistiría, y consiste de hecho, en hacer saber a aquellos cuya conducta se desea mantener o cambiar, qué es lo que se espera de ellos. No hay que esperar, desde luego, que automáticamente los otros (los *alter*) respondan a las expectativas de *ego*, las trabajadoras sociales, los familiares, los vecinos, los amigos.

Concluyo diciendo que más allá de las críticas a la teoría de Parsons, en el sentido de que no proporciona herramientas conceptuales para pensar el cambio social, me parece que la reflexión sobre su utilización para el diseño de estrategias de intervención, merece una mayor atención.

La sociología fenomenológica: la realidad se construye

Alfred Schütz (Viena 1899-Nueva York 1959) es considerado como el fundador de la sociología fenomenológica. Estudió derecho y toda su vida trabajó en un banco. Emigró a los Estados Unidos en 1939 y allí, aunque siguió desempeñando su oficio de banquero, logró trabajar a tiempo parcial en la New School for Social Research, donde entró en contacto con Berger, Luckmann y Natanson. También dialogó, por correspondencia, con Parsons. Solamente publicó un libro, en 1932, con el título de *Fenomenología del mundo social*. Al morir dejó numerosas notas que fueron trabajadas por Thomas Luckmann para publicar otro libro con el título de *Las estructuras del mundo de la vida* (Schütz & Luckmann, 1977). Sus artículos dispersos fueron compilados y publicados con el título de *Collected Papers* I (1962), II (1964) y III (1966). El volumen I, compilado por Natanson, fue publicado en español, en 1974, por la editorial argentina Amorrortu con el título de *El problema de la realidad*

social. El volumen II, compilado por Brodersen, lo publicó también esa editorial, en el mismo año, con el título de *Estudios sobre teoría social*.

Schütz reconoció que Max Weber y el filósofo Edmund Husserl (1859-1938), fundador de la fenomenología, influyeron en su pensamiento. De hecho, lo que se propuso fue desarrollar en el ámbito de la sociología los principios de la filosofía fenomenológica. Si para Husserl “fenomenología significaba que la realidad está estructurada por la percepción” (Alexander, 1989: 196), para Schütz la tarea de la sociología es analizar los procesos mediante los cuales constituimos con los otros una misma realidad que compartimos: el mundo de la vida cotidiana, o “mundo de la vida” como la llama Husserl (Wallace & Wolf, 1995: 242). Es muy importante aclarar que:

[...] constituir consiste en dar sentido a lo que se presenta a la conciencia. No es el acto de producir un objeto en el mundo, sino el acto por el que el sentido de un objeto (real o no) se forma en el curso de la experiencia (Husserl, 2000: 259).

En otras palabras, no es que si pensamos un objeto, una piedra por ejemplo, ésta aparezca como por encanto, o que desaparezca en cuanto la dejamos de pensar; lo que se afirma es que a ese objeto se le da el significado de piedra, pero que también se le podrían dar otros significados, el de altar por ejemplo, o el de piedra de sacrificios, o el de huella de algún dios, y que en la vida cotidiana vivimos esa piedra como piedra, o como altar, o como huella del dios.

Influido por la definición de la acción social de Max Weber como la acción subjetivamente significativa, Schütz centró su atención en el análisis de lo que hace posible la interacción entre subjetividades para crear significados compartidos: la intersubjetividad. “Así, mientras Husserl identificaba el ego trascendental como su preocupación central, Schütz dio un giro exterior a la fenomenología para analizar el mundo intersubjetivo, el mundo social” (Ritzer, 1993b: 268). “Schütz muestra que tener un mundo significa construir significados, tanto los significados subjetivos que los individuos construyen al captar sus propias acciones, como los significados objetivos que construyen al interpretar las acciones subjetivamente significativas de los otros” (Rogers, 2000: 367). Es decir, que el mundo que vivimos se construye socialmente.

Según Schütz, el mundo de la vida está constituido, por una parte, por tipificaciones de sentido y por recetas de actuación que son comunes; y por otra parte, por componentes individuales, privados, de la conciencia. Los primeros

son propiamente los que constituyen el mundo intersubjetivo, ya que son significaciones que van más allá de rasgos o características particulares o anecdóticas de una situación o de un objeto. En el momento en que aplicamos, por ejemplo, el nombre de perro, o de árbol, a una clase de objetos y no solamente a un objeto particular, estamos tipificando, por lo que se puede decir que el lenguaje es el medio tipificador por excelencia. “El lenguaje es un almacén de tipos y, por lo tanto, el sistema básico de los significados que la gente construye” (Rogers, 2000: 373). Pero al lado de estas tipificaciones hay que tener en cuenta los significados privados, propios de la conciencia individual, que también forman parte de la experiencia del mundo de la vida. Para Schütz, “la subjetividad tiene siempre dos lados, el singular y el plural, el único y el compartido, el solitario y el colectivo” (Rogers, 2000: 376).

La vida cotidiana es la primera realidad con la que nos encontramos y cuya realidad es incuestionable para el sentido común que compartimos. En el mundo de la vida cotidiana por sentido común se presupone (Schütz & Luckmann, 1977: 26-27):

- La existencia corpórea de otros seres humanos.
- Que están dotados de conciencias similares a la mía.
- Que las cosas del mundo exterior son las mismas para nosotros, para mí y para mis semejantes, y que tienen fundamentalmente el mismo sentido.
- Que puedo entrar en relación con mis semejantes y realizar acciones con ellos.
- Que puedo hacerme entender por mis semejantes.
- Que un mundo social y cultural estratificado está dado históricamente.
- Que el mundo de la vida persistirá, aún sin mí, cuando yo deje de existir.
- Que por lo tanto este mundo es creado por mí sólo en una pequeña medida.
- Que: “El mundo de la vida cotidiana es la región de la realidad en que el hombre puede intervenir y que puede modificar mientras opera en ella mediante su organismo animado. Al mismo tiempo, las objetividades y sucesos que se encuentran ya en este ámbito (incluyendo los actos y los resultados de las acciones de otros hombres) limitan su libertad de acción. Lo ponen ante obstáculos que pueden ser superados, así como ante barreras que pueden ser insuperables” (Schütz & Luckmann, 1977: 25).

Según Schütz, el mundo de la vida cotidiana está constituido de manera espacial, temporal y social. Espacialmente por el aquí del mundo que está a mi alcance, que puedo experimentar de forma personal y temporal por el ahora de las acciones que llevo a cabo, y que además sé que puedo repetir.

Socialmente la realidad se experimenta en cuatro niveles que se distinguen por el grado en que las situaciones están al alcance de la experiencia del actor, y por el grado en que las puede controlar. Estos cuatro niveles son: i) el *Umwelt* (mundo nosotros), que es la realidad social directamente experimentada, la de las relaciones cara a cara que constituyen las significaciones más singulares aunque, de todos modos, intersubjetivas, es decir compartidas; ii) el *Mitwelt* (mundo ello) que es la realidad social indirectamente experimentada, constituida por el mundo de las tipificaciones: los perros, los árboles, los seres humanos, etcétera; iii) el *Folgewelt*, que es el futuro: la hora siguiente, el día de mañana, el año próximo; y iv) el *Vorwelt* que está constituido por las experiencias de nuestros antepasados, que tampoco experimentamos personalmente, pero que reconocemos que existieron.

Los mundos que experimentamos tienen diversos niveles de realidad. La realidad por excelencia es la de la vida cotidiana, pero hay otras realidades que experimentamos y que no tienen para nuestra conciencia la misma realidad que la vida cotidiana, como los sueños, la fantasía, el arte, el teatro, el cine, etcétera.

La propuesta sociológica de Schütz fue desarrollada ulteriormente, y sistematizada por Peter Berger (1929-2017) y Thomas Luckmann (1927- 2016), principalmente en su libro conjunto: *La construcción social de la realidad*, publicado originalmente en inglés en 1966. Berger nació en Viena, Austria, pero su trabajo lo desarrolló en los Estados Unidos, donde murió. Después de haber considerado seriamente estudiar teología y hacerse pastor, estudió en la New School for Social Research, donde se doctoró en sociología. En su autobiografía (Berger, 2011) dice que se hizo sociólogo por accidente. Fue profesor de la New School, de la Rutgers University y del Boston College. De 1981 al 2009 fue profesor de sociología y teología en la Universidad de Boston. En 1985 fundó el Instituto para el Estudio de la Cultura Económica, que después se llamó Instituto para el Estudio de la Cultura, la Religión y Asuntos Mundiales. Fue un autor muy prolífico, en su autobiografía se enlistan quince libros, pero también fue autor de numerosos artículos. Luckmann, quien nació y murió en Austria, estudió lingüística y filosofía en las universidades de Viena e Innsbruck, y en los Estados Unidos en la New School, donde entró en contacto con

Schütz y con Berger. Trabajó como profesor en la Universidad de Constanza, en Alemania. Sus publicaciones, no tan numerosas como las de Berger, abordan temas como la sociología de la religión y de la lengua, además de la teoría sociológica. Berger y Luckmann publicaron otro libro conjunto: *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* (1997).

En *La construcción social de la realidad*, Berger y Luckmann (1977) expusieron su teoría sociológica, en la que reconocen explícitamente la influencia de Schütz por lo que, si la realidad es construida por la percepción intersubjetiva, ellos afirman que lo central de su propia teoría sociológica es que es una sociología del conocimiento, cuyas palabras clave son “realidad” y “conocimiento”. Definen la realidad “como una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra propia volición (no podemos “hacerlos desaparecer”); y el conocimiento “como la certidumbre de que los fenómenos son reales y de que poseen características específicas” (Berger & Luckmann, 1977:13).

En la visión de la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann, el conocimiento del que se ocupan no es el conocimiento científico (como lo hacen otras sociologías del conocimiento), sino el conocimiento de sentido común, es decir “*todo lo que se considere conocimiento en la sociedad*” (Berger & Luckmann, 1977: 30). Su sociología del conocimiento se ocupa:

[...] de lo que la gente “conoce” como “realidad” en su vida cotidiana, no-teórica o pre-teórica. Dicho de otra manera, el “conocimiento” del sentido común más que las “ideas” debe constituir el tema central de la sociología del conocimiento. Precisamente este “conocimiento” constituye el edificio de significados sin el cual ninguna sociedad podría existir (Berger & Luckmann, 1977:31).

El siguiente paso en su argumentación es importante por ser aquel en el que más se evidencia la influencia de Husserl a través de Schütz, pues afirman, inmediatamente después de la cita anterior, que “la sociología del conocimiento debe, por lo tanto, ocuparse de la construcción social de la realidad” (Berger & Luckmann, 1977: 31), dando por sentado que el “conocimiento” o –como lo dicen antes utilizando palabras de Max Weber– que los significados subjetivos construyen la realidad. “La cuestión central para la teoría sociológica puede, pues, expresarse así: ¿cómo es posible que los significados subjetivos *se vuelvan* facticidades objetivas?”, por lo que, añaden, “nuestra re-definición de la sociología del

conocimiento en cuanto a su naturaleza y alcance, la llevaría desde la periferia hasta el centro mismo de la teoría sociológica” (Berger & Luckmann, 1977: 35).

Esta perspectiva lleva a los autores a plantear, como un paso preliminar necesario, el análisis fenomenológico de la conciencia que es, dicen, un análisis empírico, puramente descriptivo, no científico. A partir de la afirmación de que la conciencia no puede aprehenderse en cuanto tal sino sólo como la conciencia de algo –y de nuevo siguiendo a Schütz– plantean como principio de su análisis que “objetos diferentes aparecen ante la conciencia como constitutivos de las diferentes esferas de la realidad” (Berger & Luckmann, 1977: 38). Entre esas esferas sobresale la de la realidad por excelencia de la vida cotidiana que se organiza a partir del “aquí y ahora” de mi cuerpo y de mi presente y que se impone a la conciencia como la realidad suprema que, además, es intersubjetiva porque constituye un mundo que se comparte con otros. Junto a esta realidad por excelencia hay otros objetos que aparecen ante la conciencia como realidades que no tienen la misma realidad que posee la vida cotidiana, como es, por ejemplo, el mundo de los sueños, el de los juegos y el del teatro, o la realidad del pasado y del futuro.

En esta realidad intersubjetiva, la experiencia de los otros se presenta como un continuo que va de la experiencia cercana y abierta en la interacción cara a cara en un extremo, a la experiencia anónima y tipificada en el otro extremo. La relación cara a cara pone en relación directa las subjetividades. Las tipificaciones constituyen la estructura social.

La significación, en general, pero el lenguaje en particular por ser el sistema de signos más importante, constituye el medio de tipificación y, por lo tanto, el medio de objetivación por excelencia. Por una parte conecta entre sí las diferentes esferas de realidad y, por otra, permite la comunicación intersubjetiva porque hace compartir las objetivaciones que se producen al nombrar los objetos de la realidad. De esta manera se comparte objetivamente un mundo construido a partir de las subjetividades.

Las diferentes sociedades construyen diversas realidades al darles significados distintos a los objetos de su experiencia, aunque por lo general los miembros de una sociedad específica perciben su realidad no como una realidad entre otras, sino como *la* realidad. Por ser importante para el trabajo social, pongamos un ejemplo tomado de la teoría de género. En algunas sociedades, muchas desafortunadamente, se define a la mujer como inferior al varón, no es que naturalmente así sea, pero para esas sociedades ésa es la rea-

lidad y no aceptan otra, y las relaciones entre hombres y mujeres se atienen a esa realidad. Pero las trabajadoras sociales, como profesionales de las ciencias sociales, sí saben que tal realidad es una realidad entre otras, que ha sido construida por determinada sociedad.

También es importante para el trabajo social la integración que buscan hacer Berger y Luckmann de las posturas de Durkheim y de Weber. En la definición de la realidad se pueden reconocer huellas, como también lo afirman los autores, de la definición que hace Durkheim del hecho social como una realidad exterior, que se impone a la conciencia, que es como una cosa, así como en la definición de conocimiento se reconocen huellas de la definición que hace Max Weber de la acción social como la acción subjetivamente significativa. De hecho, Berger y Luckmann proponen una integración de esas dos perspectivas, la perspectiva más objetiva de Durkheim y la perspectiva más subjetiva de Weber, afirmando que no es necesario elegir una u otra, sino que se deben conservar ambas en una concepción dialéctica que considere la realidad social como producto humano y, a la vez, a los seres humanos como producto de la realidad social. Lo exponen claramente en la siguiente larga cita:

Para mejor describir la senda por la cual nos internamos, debemos hacer referencia a dos de las “consignas” más famosas y más influyentes de la sociología. Una fue impartida por Durkheim en *Reglas del método sociológico* y la otra por Weber en *Economía y sociedad*. Durkheim nos dice: “La regla primera y fundamental es: *Considerar los hechos sociales como cosas*”. Y Weber observa: “Tanto para la sociología en su sentido actual, como para la historia, el objeto de conocimiento es el complejo de significado subjetivo de la acción”. Estas dos aseveraciones no se contradicen. La sociedad, efectivamente, posee facticidad objetiva. Y la sociedad, efectivamente, está construida por una actividad que expresa un significado subjetivo. Y, de paso sea dicho, Durkheim sabía esto último, así como Weber sabía lo primero. Es justamente el carácter dual de la sociedad en términos de facticidad objetiva y significado subjetivo lo que constituye su “realidad *sui generis*” para emplear otro término clave de Durkheim (Berger & Luckmann, 1977: 35).

Berger y Luckmann no postulan una construcción unidireccional de la realidad objetiva por los significados subjetivos, sino que añaden como un elemento fundamental de su perspectiva que también el conocimiento de sentido

común, las significaciones subjetivas son producto de las realidades objetivas. En palabras de Berger:

La sociedad es un fenómeno dialéctico en cuanto que es un producto humano, y nada más que un producto humano, y, sin embargo, revierte continuamente sobre su propio causante. La sociedad es un producto del hombre. Y no tiene ningún otro ser que el que le confieren la actividad y la conciencia humana. No puede existir realidad social fuera del hombre. Pero también podemos afirmar que el hombre es un producto de la sociedad. Cada biografía individual es un episodio dentro de la historia de la sociedad, que a la vez precede a aquélla y le sobrevive. La sociedad está allí antes de que cada individuo nazca, y allí seguirá después de su muerte. Más aún, dentro de la sociedad, y como resultado de procesos sociales, el individuo se transforma en persona que alcanza y asume una identidad, y lleva a término los diversos proyectos que constituyen su vida. El hombre no puede existir fuera de la sociedad. Las dos afirmaciones, que la sociedad es un producto del hombre, y que el hombre es un producto de la sociedad, no son contradictorias. Al contrario, en ellas se refleja el carácter intrínsecamente dialéctico del fenómeno social. Sólo si admitimos este carácter podremos comprender la sociedad en los términos adecuados a su realidad empírica (Berger, 1971: 14).

Los dos autores completan esa visión de las relaciones entre los hombres y la sociedad con el análisis de lo que llaman los tres momentos de esa relación dialéctica:

El proceso dialéctico fundamental de la sociedad consta de tres momentos, o tres etapas. Éstas son: exteriorización, objetivación e interiorización. Sólo podremos alcanzar una visión empíricamente adecuada de la sociedad si comprendemos estas tres etapas como un todo. La exteriorización es el permanente volcarse del ser humano en el mundo, bien a través de las actividades humanas físicas, bien de las mentales. La objetivación es la consecución a través de esta actividad (física y mental) de una realidad que se enfrenta a sus productores originales como si fuera una facticidad que les es exterior y, a la vez, distinta de ellos. La interiorización es la reapropiación por los hombres de esta misma realidad, transformándola una vez más, ahora desde su estado de estructura del mundo objetivo, en estructuras de la conciencia subjetiva (Berger, 1971: 15).

Estos momentos son concebidos en una relación circular, de manera que el análisis de cualquiera de ellos conduce a los otros dos y, finalmente, al punto de partida. Esquemáticamente puede representarse de la siguiente manera:

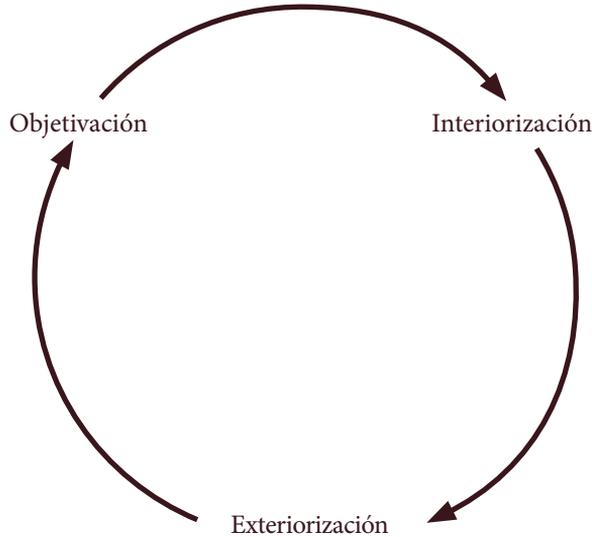


Figura 4. Elaboración propia con base en Berger y Luckmann (1977).

Esta concepción circular tiene la ventaja de que ninguno de los tres momentos se concibe como independiente de los otros, o como poseedor de una existencia sin explicación; es decir, que se evita el error cometido por Parsons al plantear la jerarquía cibernética entre los subsistemas de la acción, en la que el subsistema cultural aparece como el subsistema determinante y sin ninguna determinación. En este esquema, además, no son las estructuras de la conciencia las que sin mediaciones crean la realidad social, sino que lo hacen a través de las actividades humanas, físicas y mentales a las que los autores llaman exteriorización. Esto es que el hombre crea la realidad a través de sus acciones, entre las cuales se encuentra su actividad mental. El papel de las estructuras de la conciencia es mover a los hombres a actuar de acuerdo con la interiorización de los mundos exteriores que se perciben como mundos objetivos.

Dicen los autores que el análisis de estos tres momentos se puede iniciar con cualquiera de ellos, pues dada su relación circular el análisis de uno lleva al del otro terminando en donde se empieza. Comienzo, entonces, por la objeti-

vación. Los autores inician afirmando que “El orden social no forma parte de la ‘naturaleza de las cosas’ y no puede derivar de las ‘leyes de la naturaleza’. Existe *solamente* como producto de la actividad humana” (Berger & Luckmann, 1977: 73). Es decir, no existe en el orden social algo que pueda ser llamado natural. Siguiendo con ejemplos que pueden servir para el trabajo social, no es natural que pocos tengan mucha riqueza, y muchos casi nada. Tampoco es natural que los indígenas de México tengan una escolaridad menor que la de los mestizos, o que haya que pegarles a los niños para corregirlos, o que la corrupción sea una costumbre, y así, un largo etcétera. Pero hay una estructura social objetiva, producto de la actividad humana. “El proceso por el que los productos externalizados de la actividad humana alcanzan el carácter de objetividad se llama objetivación” (Berger & Luckmann, 1977: 83). Esta actividad está sujeta a regularidades que en el terreno individual pueden llamarse hábitos y que cuando se comparten con otros constituyen las instituciones, que no son otra cosa que pautas de comportamiento compartidas e integradas, lo que supone su conocimiento tanto para poderlas transmitir y compartir, como para integrarlas en universos de significado más amplios. El siguiente paso es reconocer como realidades objetivas esos universos construidos. Entonces se aprehende el mundo social, utilizando palabras de Durkheim, como si fuera una cosa, es decir, el mundo construido se cosifica, se reifica. “Por medio de la reificación, el mundo de las instituciones parece fusionarse con el mundo de la naturaleza; se vuelve necesidad y destino” (Berger & Luckmann, 1977: 119). Aunque desde luego no es cierto, no es sorprendente que en una encuesta los entrevistados hayan opinado que para 91% de los mexicanos somos corruptos por naturaleza (Zalpa, 2013). Esto es de mucho interés para las estrategias de intervención social, pues mientras no se cambie la idea común de que los mexicanos somos corruptos por naturaleza, difícilmente se podrá combatir ese fenómeno.

Además de esa objetivación de los mundos construidos, se da también su legitimación, a la que los autores llaman objetivación de segundo orden. La función de la legitimación “consiste en lograr que las objetivaciones de primer orden ya institucionalizadas lleguen a ser objetivamente disponibles y subjetivamente plausibles” (Berger & Luckmann, 1977: 120-121). Es decir, los diferentes elementos de esos universos se integran en un todo coherente, a la vez que se construye una fundamentación que los haga subjetivamente aceptables. Hay varios niveles de esa legitimación. El primero es un nivel preteórico que consiste en nombrar los diferentes objetos de la experiencia. Así, por ejemplo,

una persona se nombra como primo, o como hermano, con lo cual no sólo se le define ubicándolo en una estructura de parentesco, sino que se definen también las pautas de comportamiento respecto a esa persona. El segundo nivel contiene teorías rudimentarias, como pueden ser los refranes, los cuentos o los mitos. A este nivel corresponden las narraciones populares como podría ser la de *la mujer que se convirtió en araña por desobedecer a sus padres*, que se contaba en las ferias populares. El tercer nivel son las teorías propiamente dichas, que usualmente están a cargo de especialistas. Puede haber especialistas, por ejemplo, en derecho familiar. Estas teorías son sectoriales. En cambio el cuarto, y último nivel de legitimación, está constituido por los universos simbólicos que integran todos los sectores del orden institucional, por lo que un universo simbólico “constituye un universo en el sentido literal de la palabra, porque ya es posible concebir que *toda* la experiencia humana se desarrolla *dentro* de aquél” (Berger & Luckmann, 1977: 125). Este concepto de universo simbólico, dicen los autores, es similar al concepto de religión de Durkheim (Berger & Luckmann, 1977). Es también similar al concepto de cosmovisión, o visión del mundo, de los antropólogos.

Dije al inicio de este capítulo que uno de los temas de estudio de Berger y Luckmann es la religión. En su planteamiento, el estudio de la religión solamente adquiere su sentido pleno en el marco de esta teoría general de la acción y, en correspondencia, la teoría general de la acción no está completa sin la teoría social sobre la religión. En otras palabras, para estos autores, y en el marco de su teoría sobre la construcción social de la realidad, la sociología de la religión no es una subdisciplina de la sociología, sino un elemento fundamental de la teoría sociológica general (Berger, 1971; Luckmann, 1973). Luckmann aboga por un replanteamiento de la teoría social sobre la religión que la coloque en el centro de una de las problemáticas fundamentales de las ciencias sociales: la relación entre la existencia individual y el orden social como, en su opinión, lo hicieron en su momento Durkheim y Weber, para quienes la sociología de la religión no era un subdisciplina de la sociología, sino una perspectiva fundamental para resolver el problema teórico y práctico de la relación entre el orden social y los actores sociales.

Para Durkheim la realidad simbólica de la religión es el núcleo de la *conciencia colectiva* [...], para Weber el problema de las condiciones sociales de la individualización aparece en una perspectiva más específica, es decir, en el

contexto histórico de las religiones particulares y en su relación con las sociedades históricas [...]. Puede decirse que reconocen lo que en este ensayo se da por supuesto: que el problema de la existencia individual en la sociedad es un problema religioso (Luckmann, 1973: 26).

Según esta argumentación todas las cosmovisiones son religión, por lo que no puede decirse que la religión, o más bien la función religiosa, esté ausente en realidad de ninguna sociedad, sólo que esta función puede ser cumplida incluso por cosmovisiones que no incluyan ningún elemento sobrenatural o sagrado, como pueden ser, por ejemplo, las cosmovisiones políticas o científicas. En suma:

La condición antropológica de la religión se encuentra en la “dialéctica” entre el individuo y la sociedad de la que se difunde a los procesos en los que se individualizan el conocimiento y la conciencia. Este proceso conduce a la objetivación del mundo que funciona como una jerarquía “trascendente” *vis-à-vis* con el flujo de la conciencia inmanentemente “suelta” (desvinculada). Definimos, por lo tanto, la visión del mundo como una forma social aunque no-específica de religión universal (Luckmann, 1973: 90).

Para Berger, dado que la construcción del mundo es construcción de sentido, la amenaza a los mundos contruidos es el caos, la anomia o, también, la plausibilidad de otros mundos contruidos. Una manera de evitar esas amenazas es sacralizar la realidad contruida, y “en esta empresa la religión ocupa un lugar propio” (Berger, 1971: 13).

Religión es la empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido. Dicho de otro modo, religión es una cosmización de tipo sacralizante. Por sagrado entendemos aquí un tipo de poder misterioso e imponente, distinto del hombre y sin embargo relacionado con él, que se cree que reside en ciertos objetos de experiencia [...]. Podemos, pues, afirmar que la religión ha desempeñado un papel estratégico en la empresa humana de construcción del mundo (Berger, 1971: 46-47, 50).

Ambos autores reconocen, sin embargo, que empíricamente se dan conflictos entre universos simbólicos rivales que pueden estar ligados a intereses

particulares constituyendo de esta manera las ideologías. Relacionado con esto, reconocen también el papel que juegan el poder y la violencia en la imposición de una determinada definición de la realidad:

En otras palabras, las definiciones de la realidad pueden ser impuestas por la policía, lo que –dicho sea de paso– no tiene por qué significar que tales definiciones seguirán siendo menos convincentes que las que se aceptan “voluntariamente”: el poder en la sociedad incluye el poder de determinar procesos decisivos de socialización y, por lo tanto, el poder de *producir* la realidad (Berger & Luckmann, 1977: 152).

El segundo momento es el de la interiorización del mundo objetivado que se lleva a cabo mediante el proceso de socialización. La relación de este segundo momento con los otros dos es una relación lógica, no temporal. Ninguno de ellos se da primero que los otros. Pero el proceso de socialización sí es un proceso temporal. Cuando los seres humanos nacen se encuentran inmersos en mundos que otros, sus antecesores, han construido, e inmersos también en un proceso que ocurre a lo largo del tiempo y mediante el cual se convierten en miembros de sus respectivas sociedades al hacer que los mundos construidos se conviertan en partes constitutivas de ellos mismos al interiorizarlos. Por ser importante para las estrategias de intervención, hay que señalar la diferencia entre conocer e internalizar. Conocer es aprehender con la mente, mientras que internalizar es hacer que los significados se vuelvan parte de nosotros mismos, que se vuelvan nuestros. Si esto es así, sería importante que las trabajadoras sociales se preguntaran si son suficientes, como estrategias de intervención, los cursos sobre diferentes temas que se imparten a diversos grupos, por ejemplo los que atienden la prevención de adicciones que se dan a los jóvenes en riesgo, o los que se enfocan en las relaciones de pareja, o sobre cuidado del medio ambiente. Los cursos pueden incidir en el conocimiento de los temas, pero no es seguro que incidan en la interiorización.

Hay dos tipos de socialización: la primaria y la secundaria. “La socialización primaria es la primera por la que el individuo atraviesa en la niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad” (Berger & Luckmann, 1977: 166) y es operada por los miembros adultos de la sociedad que son más cercanos e importantes para los niños, usualmente los miembros adultos de la familia a la que pertenecen los infantes. Son estos otros, significativos para el

niño y que él no elige, los que le inculcan la realidad construida socialmente como una realidad autoevidente. Es decir, la realidad que se inculca a los niños no se les infunde como una realidad construida, como una entre otras, sino simplemente como *la* realidad. Así los humanos hacemos nuestros los mundos contruidos y, al mismo tiempo nos construimos a nosotros mismos, edificamos nuestra identidad ubicándonos en los mundos contruidos. Desde luego, adquirimos el lenguaje, la herramienta más poderosa de cosificación del mundo construido.

Las acciones se institucionalizan por medio de la habituación. “La institucionalización aparece cada vez que se da una tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores” (Berger & Luckmann, 1977: 76). Quiere decir que ya hay respuestas institucionalizadas a preguntas como: ¿Quién cuida a los niños? ¿Quién manda? ¿Quién celebra misa? ¿Cómo se deben comportar las mujeres y los hombres? ¿Quién gana más dinero por su trabajo? Estas respuestas controlan la conducta social humana. Es este mundo institucionalizado el que se transmite a los hijos como *la* realidad, como algo que es lógico para el sentido común. Así se asumen los roles porque se aprende a ser padre, madre, hijos, tenderos, policías, etcétera. Así se asume la desigualdad. Así se asume la estructura social, en general.

Pero, ¿qué pasa si no se asumen como propios los mundos contruidos? Pues aparecen los varios mecanismos de control, que van desde los más drásticos como declarar a alguien como hereje, como loco o como transgresor de la naturaleza, hasta sanciones formales como la expulsión, la prisión, el castigo, o informales como la exclusión, la burla, etcétera. Recordemos que en el siglo xx se llegó a castigar la homosexualidad con prisión.

La socialización secundaria es la interiorización de sub-mundos. Se pueden citar como ejemplo los sub-mundos ocupacionales que son interiorizados por los segmentos de la población a quienes les interesan por diferentes razones, como tener una ocupación determinada o tener una relación cercana con quien desempeña una ocupación, como hacerse ingeniero, o trabajadora social, o monja, o policía, o narcotraficante, o ladrón. La interiorización de estos sub-mundos es operada por otros cuya cualidad principal es que son especialistas en esos sub-mundos, y no la cercanía de la relación con el sujeto que se socializa.

El tercer momento es la exteriorización: una vez interiorizados los mundos contruidos, una vez que los hacemos nuestros, los externalizamos por medio de nuestra conducta, incluyendo la manifestación de nuestra subjetivi-

dad por medio del lenguaje. Dice Luckmann: “Si no actuaran, los hombres no podrían existir ni como seres individuales ni tampoco sobrevivir como especie. La acción no siempre hace la historia, pero hace la sociedad [...]. Sin duda alguna, la acción es *la forma fundamental de la existencia social del hombre*” (Luckmann, 1996: 12). En otras palabras, con nuestras acciones de todos los días, levantarnos, hacer el desayuno, ir a trabajar, abordar el transporte colectivo, comprar un refresco, conversar, etcétera, no hacemos historia porque no es como declarar la independencia o la expropiación del petróleo o hacer una revolución, pero hacemos la sociedad, la vida cotidiana, la cual dejaría de existir si no actuáramos. Añade Luckman que actuamos con otros, que nuestras acciones están influidas y limitadas por las acciones de los otros que también actúan.

La exteriorización de lo interiorizado se lleva a cabo por medio del obrar y del pensamiento, que no son lo mismo. La acción no siempre se manifiesta externamente. Toda acción tiene lugar *en* el mundo, pero no toda acción interviene *sobre* el mundo. A las actividades que intervienen sobre el mundo las llamamos *obrar*. A las que ocurren sólo en la conciencia las llamamos *pensar*. Pensar en lavarse la cara no es lavarse la cara. Generalmente primero se piensa y luego se actúa, aunque también puede actuarse sin pensar, como cuando nos rascamos la cabeza como *tic*, por ejemplo. El pensamiento se convierte en proyecto cuando hay la intención de realizar lo que se piensa, cuando no es así le llamamos fantasía. La acción llega cuando la decisión, que no es el mero propósito, llega al proyecto. Viene luego la ejecución que se realiza en el mundo y en el tiempo.

Llegamos así al punto de partida, a la objetivación. La acción intersubjetiva produce instituciones sociales que:

[...] *organizan* la solución de los problemas humanos fundamentales (y también no tan fundamentales). Lo hacen en la medida en que gobiernan, de alguna manera obligadamente, determinadas partes de la acción social y disponen para ello de mecanismos de ejecución y –en ciertas circunstancias– un aparato coercitivo. Ellas *liberan* al individuo mediante un patrón de soluciones más o menos evidentes para los problemas de la conducción de su vida, garantizando y conservando al mismo tiempo con ello –por decirlo así en detalle– la permanencia del orden social (Luckmann, 1996: 119).

La acción es producto de la sociedad, pero no es necesario hablar de causalidad. Es mejor “en una primera aproximación decir que la sociedad crea las *condiciones* para que los hombres puedan en general actuar; y para que lo hagan en la manera que lo hacen” (Luckmann, 1996: 90).

Desde el punto de vista de la intervención social, se puede apreciar positivamente la proposición central de estos autores: la realidad se construye, los fenómenos sociales se construyen, son obra de la acción humana, no son hechos naturales ni las normas sociales son leyes naturales como la de la gravitación universal. Si esto es así, podemos concluir que los fenómenos sociales pueden seguir reproduciéndose, o bien se pueden construir de otra manera propiciando de esta forma el cambio social. Desde el punto de vista de la intervención se puede uno quedar con la impresión de que, una vez valorado un determinado fenómeno social, si se valora positivamente se puede actuar para reforzarlo, pero si se valora negativamente lo que hay que hacer es actuar para construirlo de otra manera. Quien lo haya intentado sabe, sin embargo, que no es tan fácil como parece a primera vista. Es cierto que, según esta teoría, la realidad se construye, pero es cierto también, siempre según esta teoría, que los seres humanos nos insertamos al nacer en una realidad que ya está construida y objetivada. Y que esa realidad objetivada la hacemos nuestra, la interiorizamos: somos producto de nuestra sociedad y como tales actuamos, por lo que construimos la realidad que interiorizamos, es decir que reproducimos la realidad objetivada.

Es cierto que la teoría de Berger y Luckmann, como la de Schütz, conlleva una vuelta a la consideración del papel de los actores sociales en la construcción de la realidad (Rizo García, 2015), pero no a los actores individuales, sino a los actores que en su particularidad expresan lo social, de tal manera que desde el punto de vista de la intervención las trabajadoras sociales deberían tener en cuenta que, cuando trabajan casos individuales, no están frente a individuos únicos y aislados, sino frente a particularidades de lo social (Agüero & Martínez, 2012). Pero no siempre se interpreta así el construccionismo en el trabajo social. Aurora Zavala Caudillo (2013), por ejemplo, oscila entre la apreciación del papel del sujeto y el reconocimiento de que el mundo de la vida está estructurado. Para Fatih Sahín (2013) el construccionismo enfatiza el papel de los individuos y del lenguaje en la creación de lo que se concibe como realidad, por lo que propone que las trabajadoras sociales deben tener cuidado al utilizar en su lenguaje palabras como ‘discapacitado’ o ‘cliente’, para referirse a las personas con las que trabaja. Sobreestima el papel del lenguaje en la construcción

de la realidad, y propone una estrategia de intervención basada en el lenguaje, como si el uso de las palabras, por sí mismo, cambiara la realidad.

¿Cómo, entonces, se puede intervenir en lo social si se asume que la fenomenología social lo interpreta correctamente? La clave parece estar en el proceso de interiorización, es decir en los mecanismos de socialización primaria, en los que los otros significativos, la familia, los amigos, los grupos de pares, juegan un papel muy importante. Las trabajadoras sociales, en consecuencia, deberían trabajar no directamente con las personas cuyas conductas desean cambiar, sino con sus allegados, los cuales no son siempre los padres, o los familiares, sino que pueden ser los amigos. Eventualmente, también pueden ser las trabajadoras sociales si logran establecer relaciones de cercanía afectiva con las personas.

En cambio, en los procesos de socialización secundaria, cuyo objetivo es la capacitación para desempeñar determinadas actividades, trabajos o tareas, las trabajadoras sociales pueden ser muy efectivas. Éste es, de hecho, un ámbito en el que es común que se desempeñen profesionalmente.

Una crítica que se les puede hacer a Berger y Luckmann es que su concepción de la relación circular entre los tres momentos, la objetivación, la interiorización y la exteriorización, no proporciona las herramientas teóricas necesarias para explicar cómo se dan, o se pueden propiciar, los cambios sociales. La perfección del círculo hace pensar en un proceso también perfecto mediante el cual los mundos objetivados se interiorizan, se exteriorizan, y de nuevo se objetivizan como fueron interiorizados. Desde mi punto de vista no es suficiente introducir como elemento explicativo del cambio social el hecho de que la socialización o la legitimación pueden fallar, o la amenaza de otras realidades construidas que pueden conducir a una especie de anomia (Berger & Luckmann, 1997). Me parece que la falla principal consiste en que el cambio no aparece como un elemento constitutivo del modelo teórico.



Interaccionismo: la construcción de la vida cotidiana

Erving Goffman, a quien se considera como el impulsor del análisis de la interacción social, nació en Canadá en 1922, y murió en los Estados Unidos en 1982. Estudió en la Universidad de Chicago, y trabajó en la Universidad de California en Berkeley y en la Universidad de Pensilvania. Es difícil clasificar a este autor en alguna de las corrientes de las ciencias sociales. Su teoría y sus investigaciones han sido interpretadas de diferentes maneras (Burns, 1992). Hay quien ha ubicado su obra dentro del interaccionismo simbólico fundado por George Herbert Mead (1863-1931) y desarrollado después por Herbert Blumer (1900-1987), ambos de la Escuela de Chicago (Wallace & Wolf, 1995; Fine, 1990; Inglis y Thorpe, 2012). Goffman (1969), sin embargo, no aceptó esta clasificación. En su obra se puede ver influencia de autores como Durkheim, Simmel, Blumer y Schütz, pero sin tomar sus ideas al pie de la letra, sino transformándolas (Fine & Manning, 2000). También se puede ver la influencia del concepto de estrategia de

la teoría de juegos (Herpin, 1976). Geertz lo ubica entre aquellos sociólogos para quienes la explicación consiste en “conectar la acción con su sentido, en lugar de conectar la conducta con sus determinantes” (Geertz, 1993: 34).

Hay muchas maneras de explicar “lo que realmente está pasando aquí”. En los años recientes, sin embargo, la mayoría de los científicos de la conducta se han enfocado a dos: la interpretativa y la causal. Y Goffman fue parte, directa o indirectamente, abierta o subterráneamente –como Bateson, Turner, Chomsky, Geertz o Bruner– de la influyente tendencia que se estaba moviendo hacia una nueva ciencia social interpretativa. En la explicación interpretativa el sentido no puede ser etiquetado de ninguna manera como “objetivo”, sino que reside en lo que significa para los otros. En Goffman, la interpretación fue lo primero en los niveles descriptivos, analíticos y taxonómicos de todas sus empresas, lo cual aparece claramente tanto en el primero como en el último de sus libros (Burns, 1992: 361).

Desde mi punto de vista, lo central en la perspectiva de este autor es la de considerar la interacción social como estrategias tendientes a establecer definiciones de la situación en la vida cotidiana: ¿Qué es esto? ¿Qué está pasando aquí? Se incluye la definición del yo (sí mismo, *self*):¹ ¿Quién soy yo? ¿Quién estoy siendo? Esta perspectiva tiene dos puntos de vista fundamentales: el punto de vista del actor que busca definir la situación de una determinada manera, y el punto de vista del público que la interpreta también de una determinada manera, que puede coincidir o no con el punto de vista del actor. Hay que subrayar que actor y público no son dos entidades empíricas, sino dos puntos de vista: una misma persona puede ser actor y/o público. La interacción es un proceso en el que el actor busca fomentar en el público una impresión y el espectador busca interpretarla adecuadamente para, a su vez, poder reaccionar, es decir actuar, de una manera que vaya de acuerdo con la impresión que él también desea fomentar en la interacción.

No se equivocan Geertz (1993) ni Herpin (1976) cuando señalan que hay una relación muy estrecha de la teoría de Goffman con la teoría de juegos,² pero sólo el segundo ve la conexión de la metáfora del juego con la metáfora drama-

1 Goffman usa la palabra inglesa *self* que es diferente de *I*. Ambas palabras se traducen al español como *yo* aunque, para diferenciarlas, también se traduce *self* como *sí mismo*.

2 Que se expondrá en el siguiente capítulo.

túrgica que utiliza este autor. Es cierto que, como señala Geertz, la metáfora teatral para referirse a la vida social se puede encontrar en autores que tienen otras orientaciones teóricas, como el concepto de papel (rol) en Parsons por ejemplo, pero la diferencia, la particularidad de Goffman, es que mientras que aquellos hablan de la vida social como una obra teatral, éste hace hincapié no en la obra sino en el proceso de su representación, esto es: en las estrategias de actuación de los actores quienes, aun representando la misma obra que otros, producen impresiones –definiciones de la situación– diferentes en los espectadores (Herpin, 1976).

En Goffman la teoría de juegos se refiere a las estrategias de los actores y de los espectadores tendientes a la definición de la situación, lo que puede incidir en la definición de la estructura de sentido, la cual es vista no como algo permanente e inmutable, sino como algo “frágil, no permanente, lleno de hoyos inesperados y con una necesidad constante de reparación” (Burns, 1992: 26); es decir que para Goffman el sentido objetivado de la realidad, del que hablan Berger y Luckmann, está en continua construcción, o desconstrucción, por medio de la interacción social. Es la interacción social la que la mantiene o la cambia. Esto es muy importante para el trabajo social porque parece responder a la pregunta acerca de dónde habría que intervenir para mantener o cambiar la realidad social; desde el punto de vista de esta teoría, la interacción social es el punto central de las estrategias de intervención.

Goffman (1969) hace un uso crítico de la teoría de juegos. Como otros científicos sociales, él también cuestiona la excesiva confianza en la actuación puramente racional de los jugadores y subraya, entre otras cosas, la pasión por el juego, es decir por la interacción, y su sometimiento a reglas sociales que pueden ser, eventualmente, irracionales. Pero su contribución mayor se refiere al lugar de la comunicación en el juego. Hace ver que, puesto que lo que se juega es la definición de la situación, y del yo o de los yoes en la situación, las estrategias consisten en el intercambio de información. Y hace notar también que los actores que entran en una relación de interacción cara a cara, es decir de mutua presencia física, proporcionan, exudan, dice él, más información que la que conscientemente se proponen transmitir; no solamente se transmite información por medio de las palabras, sino también por medio de la presencia física, de la indumentaria, de los gestos impensados, etcétera. Como lo dice el mismo Goffman: “un individuo puede dejar de hablar, pero no puede dejar de comunicarse a través del lenguaje corporal. Puede decir lo correcto o lo incorrecto, pero no puede decir ‘nada’” (Goffman, 1963: 35).

Regresando a la metáfora del teatro, así como la obra escrita define los papeles que establecen los límites dentro de los cuales se mueven los actores –se está representando tal obra y no tal otra– del mismo modo la sociedad y la cultura definen la obra de la que se trata y los papeles de los actores sociales. Pero el foco central de la atención de Goffman son las estrategias de actuación que buscan fomentar en el público una definición de la situación, es decir de la obra, incluyendo en ella el yo de los actores-personajes.

En la representación se somete al juicio de un público el papel y su interpretación. En el teatro no se juzga una obra, su intriga, sus diálogos [...] No es necesario asistir al espectáculo teatral para hacer eso; basta la lectura. En la representación el problema es saber si los actores actúan bien sus personajes” (Herpin, 1976: 70).

Si para el público los actores encarnan bien a Otelo o a cualquier otro personaje. La definición de la situación es, pues, un efecto de la interacción, porque la representación no consiste solamente en actuar un papel, sino en actuarlo ante un público, de tal manera que al ser un proceso de representación es, al mismo tiempo, un proceso social que comprende la interpretación por parte del otro, esto es por parte del público. La definición de la situación es una obra colectiva que, además, tiene un equilibrio precario que depende del consenso de quienes participan en una interacción, los actores que en ella participan y su público. No hay un único Otelo, refiriéndonos tanto al personaje como a la obra, sino que hay tantos Otelos como representaciones diferentes de la misma obra. Yo añadiría que puede ser, incluso, que una representación de Otelo ya no se reconozca como la obra teatral de Shakespeare, sino como otro Otelo; es decir, que la interacción produzca cambio social. Que, por ejemplo, la obra representada en la vida social deje de ser “el migrante discriminado”, para empezar a ser “el migrante respetado”.

Como dijimos arriba, en la definición de la situación se incluye la definición del yo, es decir de la identidad, la cual es un efecto de la respuesta del público ante la actuación de los actores: yo soy lo que los demás dicen que soy. El yo, entonces, es un efecto dramaturgico:

La opinión general de que todos los seres humanos representamos ante los demás no es nueva; lo que como conclusión habría que subrayar es que la

propia estructura del “sí mismo” puede concebirse en función de la forma en que disponemos esas actuaciones en nuestra sociedad [...] el “sí mismo”, como personaje representado, no es algo orgánico [...] es un efecto dramático (Goffman, 1971: 268-269).

Los actores sociales no son lo que son porque naturalmente así sean. No son tampoco lo que ellos dicen que son, se podría incluso decir que no son lo que son: son lo que los demás dicen que son. Alguien puede pasar toda su vida robando, por ejemplo, y sin embargo ser una persona respetable si tiene éxito en representar ante los demás el papel de persona respetable.

En *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, una de las obras más conocidas de Goffman (1971) que fue, además, la primera publicada por este autor (la publicación original es de 1956), el tema es el de la definición del yo (el sí mismo, del *self*). Es, por lo tanto, una obra que se enfoca al estudio de las estrategias del manejo de la información en la interacción.

Cuando un individuo llega a la presencia de otros, éstos tratan por lo común de adquirir información acerca de él o de poner en juego la que ya poseen. Les interesará su estatus socioeconómico general, su concepto de sí mismo, la actitud que tiene hacia ellos, su competencia, su integridad, etc. Aunque parte de esta información parece ser buscada casi como un fin en sí, hay por lo general razones muy prácticas para adquirirla. La información acerca del individuo ayuda a definir la situación, permitiendo a los otros saber de antemano lo que él espera de ellos y lo que ellos pueden esperar de él. Así informados, los otros sabrán cómo actuar a fin de obtener de él una respuesta determinada (Goffman, 1971: 13).

Desde el punto de vista del público, es importante definir la situación porque en la vida diaria actuamos de acuerdo con esa definición, esto es, actuamos por inferencia:

Es también muy importante que comprendamos que en realidad no conducimos nuestras vidas, tomamos nuestras decisiones y alcanzamos nuestras metas en la vida diaria en forma estadística o científica. Vivimos por inferencia. Yo soy, digamos, huésped suyo. Usted no sabe, no puede, determinar científicamente que no he de robarle su dinero o sus cucharas. Pero por inferencia yo

no lo he de hacer, y por inferencia usted me tendrá como huésped (Goffman, 1971: 15).

El actor, desde luego, también tiene interés en fomentar una determinada impresión en el público:

[...] puede desear que tengan un alto concepto de él, o que piensen que él tiene un alto concepto de ellos, o que perciban cuáles son en realidad sus sentimientos hacia ellos, o que no tengan una impresión definida; puede querer asegurar que exista suficiente armonía para mantener la interacción, o defraudarlos, librarse de ellos, confundirlos, llevarlos a conclusiones erróneas, enfrentarlos en actitud antagónica o insultarlos. Independientemente del objetivo particular que persigue el individuo y del motivo que le dicta este objetivo, será parte de sus intereses controlar la conducta de los otros, en especial del trato con el que le corresponden. Este control se logra en parte influyendo en la definición de la situación (Goffman, 1971: 15).

Goffman suele llamar etiquetación a la definición de la situación y del sí mismo, utilizando el tiempo verbal del presente continuo de la lengua inglesa (*labeling*), para enfatizar que se trata siempre de un proceso y no de algo acabado de una vez para siempre. El actor se presenta ante el público buscando fomentar una impresión de sí mismo, de la compañía de actores y de la obra, y el público reacciona buscando también fomentar una impresión de sí mismo, de los actores y de la obra. Se trata de proponer etiquetas que los actores o el público pueden aceptar o rechazar como en el juego tradicional: “le pondremos mata perros, matarile, rile, ron. Ese oficio no me gusta, matarile, rile, ron. Le pondremos princesita... ese oficio sí me gusta...”

En sus obras, Goffman expone su visión de las estrategias de construcción de sentido teniendo como esquema de fondo la teoría de juegos (Herpin, 1976: 87). Como se trata casi siempre de interacción, la mayor parte son juegos bipersonales que se llevan a cabo entre actores y público, que son los jugadores que cooperan o rivalizan en la definición de la situación.

Solamente una obra de Goffman (1979) en la que hace un análisis acerca de cómo se presentan en la publicidad las características de género, puede considerarse como el análisis de un juego unipersonal, pues no se considera la recepción de los mensajes por parte del público, sino solamente las estrategias

gráficas que se utilizan para construir el sentido, como por ejemplo el hecho de que los niños aparezcan frecuentemente detrás o protegidos por un adulto, hombre o mujer, y que a su vez las mujeres aparezcan detrás o protegidas por un hombre. Se puede decir que las estrategias gráficas de la publicidad apuntan a reforzar el sentido socialmente idealizado de lo que es ser hombre o mujer, adulto o niño.

En *La presentación*, utilizando la metáfora teatral, Goffman distingue entre escenario (región frontal) y tras bambalinas (región posterior). El escenario es el lugar donde los actores llevan a cabo la actuación ante el público, mientras que tras bambalinas, dado que no están a la vista del público, preparan o relajan su actuación. Puesto que, como en la teoría de juegos, la información es importante, se supone que el público no tiene acceso a esa región posterior, tras bambalinas. Supongamos, por ejemplo, que las trabajadoras sociales asesoran a un grupo cuyos miembros discuten y pelean entre sí, pero que es importante que ante un público determinado, como puede ser la instancia a la que se le solicita financiamiento para un trabajo común, se presenten como un grupo unido y sin problemas; en esos casos las discusiones se dan entre bambalinas y las trabajadoras sociales pueden recomendar que no dejen que salgan al exterior: la ropa sucia se lava en casa.

Pero la metáfora teatral no puede aplicarse estrictamente a la vida social, porque en ésta no hay momentos en los que no se esté actuando en un escenario ante un público “existen muchas regiones que funcionan, en un determinado momento y en un cierto sentido, como región anterior, y, en otro momento y otro sentido, como región posterior” (Goffman, 1971). Aun en las situaciones más privadas, mientras haya dos actores, uno estará actuando ante el otro, de manera que, al estar tras bambalinas, los actores en realidad pasan de un escenario a otro en el que actúan ante un público diferente: sus propios colegas, las trabajadoras sociales ante las trabajadoras sociales. Se podría tal vez afirmar que incluso estando solos, los actores actúan ante sí mismos o ante un público interiorizado.

En la representación de la obra el escenario es importante, aunque desde luego sus elementos no actúan; en términos de la teoría de juegos diríamos que no tienen interés en el juego. Además de ser el lugar en el que se lleva a cabo la actuación, el escenario es parte de la fachada, lo primero que está a la vista del público y que produce las primeras impresiones, como también lo es la apariencia personal: se es niño, joven, adulto o viejo; negro, blanco o

moreno; varón o mujer; bello o feo; etcétera. El actor puede, dentro de ciertos límites, manipular la fachada tanto del medio en el que se realiza la actuación como la fachada personal para fomentar la impresión que desea dar al público. Puede, por ejemplo, pintar la fachada, pintarse el pelo o la cara, hacerse cirugía plástica, etcétera. Pero puede, sobre todo, utilizarla como un recurso de sus estrategias, como por ejemplo acentuar la apariencia de viejo y enfermo para lograr obtener más ayuda de las agencias de asistencia social.

Ya entrando específicamente al tema de las estrategias de actuación, el autor propone los conceptos de realización dramática, idealización, mantenimiento del control expresivo, tergiversación y mistificación. El primero, la realización dramática, se refiere a la actuación que enfatiza, para hacerlos notar, algunos signos que al actor le interesa que se perciban. Es el caso de los actores que actúan haciendo notar, por ejemplo, su silencio, su seguridad, su inteligencia, su cuerpo, su riqueza, su pobreza o una infinidad de otras características.

De la idealización dice el autor que “cuando el individuo se presenta ante otros, su actuación tenderá a incorporar y ejemplificar los valores oficialmente acreditados de la sociedad” (Goffman, 1971: 47). Hay que aclarar que los valores de una sociedad o de un grupo no son iguales a los de otra sociedad u otro grupo. Los miembros de una iglesia evangélica, por ejemplo, no deben beber. Los varones no son sentimentales, no lloran. Las mujeres son delicadas y tiernas. Los niños no dicen groserías. Pero también hay que tener en cuenta que, por lo general, un actor dispone de varios “sí mismos” que mostrar ante diferentes auditorios, como lo afirma William James, citado por Goffman:

Muchos jóvenes, muy serios ante sus padres y maestros, maldicen y fanfarroñean como piratas entre sus jóvenes amigos ‘duros’. No nos mostramos a nuestros hijos como a nuestros camaradas de club, a nuestros clientes como a los obreros que empleamos, a nuestros maestros y empleadores como a nuestros amigos íntimos (Goffman, 1971: 60).

El mantenimiento del control expresivo se refiere al control que se debe mantener sobre la actuación, y el cual está en constante peligro por gestos involuntarios o impensados, como manifestar desagrado, desinterés, asco u otras actitudes que se reflejan en movimientos físicos que se escapan del control del actor. Las trabajadoras sociales, por ejemplo, pueden proponerse ser

indiferentes ante el mal olor que despiden, por desaseo o por enfermedad, las personas con las que trabajan, pero es posible que no logren mantener control de sus expresiones mostrando signos involuntarios de asco.

La tergiversación es una estrategia de actuación que tiene como objetivo fomentar una falsa impresión, como teñirse el pelo para cubrir las canas, decir una mentira piadosa, asumir una identidad falsa, etcétera. Dice Goffman que los médicos y las enfermeras, y pienso que se pueden agregar las trabajadoras sociales, suelen decir mentiras piadosas como parte de su profesión: “verá que se va a mejorar”, “seguro que su hijo podrá dejar de ser adicto”.

Finalmente, la mistificación tiene que ver con cierto misterio alentado por la distancia social. La distancia como estrategia consiste en no permitir ver lo ordinario de la vida cotidiana de personajes que parecen extraordinarios: el rey, el presidente, el gerente, el hombre o la mujer amada antes de la convivencia que implica la vida en común. La estrategia de cercanía espacial propuesta por Jane Addams, desaprobaría la mistificación como estrategia de las trabajadoras sociales, pues según ella hay que arriesgarse a estar cerca.

A partir del segundo capítulo de *La presentación*, Goffman introduce el tema de los juegos que implican las acciones de más de un jugador, así como también el tema del manejo de la información, es decir de la comunicación. La definición del equipo de actuación es muy semejante a la definición de equipo en la teoría de juegos: el grupo de jugadores que tienen el mismo interés en el juego; “Emplearé el término ‘equipo de actuación’, o simplemente ‘equipo’ para referirme a cualquier conjunto de individuos que cooperan para representar una rutina determinada” (Goffman, 1971: 90). Dada la metáfora dramática empleada en la obra, los equipos son básicamente dos: los actores y el público. Pero el autor contempla la posibilidad de que esos dos equipos básicos se conviertan en más, y por lo tanto en más de dos jugadores, por el surgimiento de otros equipos que no se alinean con la rutina que se quiere representar. Como ejemplo pone a aquellos individuos en cuya cooperación no puede confiarse, como los niños en una familia, quienes frecuentemente no cooperan, no se comportan debidamente durante la visita del jefe de la oficina en la que trabajan el padre o la madre: “¿éste es el viejo gruñón que dices que no soportas, papá?”. Está también el caso de los actores estrella, quienes buscando el lucimiento personal no cooperan con el equipo. Hay también casos en los que se puede hablar de varios equipos como los niños, las niñas, los maestros, los directivos, los padres de familia, los administrativos, los intendentes, etcétera, en una

escuela. Se tendría que hablar en estos casos de juegos de N personas, pero al igual que los teóricos de juegos, Goffman afirma:

No conozco ninguna razón general que explique por qué en los medios naturales la interacción asume habitualmente la forma de una acción recíproca entre dos equipos, o permite que se la resuelva en esta forma en lugar de comprender un número mayor, pero desde el punto de vista empírico este parece ser el caso. Así, en los grandes establecimientos sociales donde prevalecen varios grados distintos de status se espera, en general, que los participantes se alineen temporariamente en agrupaciones de dos equipos. Por ejemplo, un teniente de un puesto militar se encontrará alineado junto con todos los oficiales frente a todos los soldados rasos en una situación determinada; otras veces se alineará con los oficiales de menor graduación, ofreciendo con ellos una representación en beneficio de los oficiales de alta graduación presentes (Goffman, 1971: 103).

Las trabajadoras sociales que laboran en instituciones podrían leer detenidamente, con provecho, esta parte de *La presentación*, porque suponemos que frecuentemente se preguntan: ¿Buscamos realmente todos lo mismo? La administración y nosotras, ¿tenemos los mismos objetivos? ¿Vamos a conseguir algo cuando cada quien trabaja para su santo? ¿Cuántos equipos somos realmente? ¿Cómo hacer para que todos jalemos parejo, como un solo equipo?

En *Estigma. La identidad deteriorada* (Goffman, 2006), el autor se sigue ocupando del tema del yo, de la identidad, aunque esta vez de la identidad deteriorada, a la que nombra recurriendo a la palabra de origen griego: estigma. Los griegos usaban esa palabra para referirse a signos corporales que exhibían ante los demás algo de su portador que se consideraba denigrante. A partir de esa referencia, el autor habla de tres tipos de estigmas, los corporales, los morales y los tribales. Los estigmas corporales son todo tipo de señales o marcas físicas en el cuerpo que comportan descrédito para sus portadores. Goffman inicia su libro con el siguiente ejemplo, tomado de la correspondencia que suele enviarse a las revistas sentimentales:

Estimada señorita Corazones Solitarios:

Tengo dieciséis años y estoy desorientada; le agradecería que me aconsejara. Cuando pequeña estaba acostumbrada a que los chicos que vivían en la cuadra se burlaran de mí y no era tan terrible, pero ahora me gustaría tener amigos con quienes salir los sábados a la noche como las demás chicas, pero ningún muchacho me va a invitar, porque aunque bailo muy bien, tengo una linda figura y mi padre me compra lindos vestidos, nací sin nariz. [...] ¿Debo suicidarme? (Goffman, 2006: 9).

Los estigmas morales se refieren a signos no físicos como pueden ser el carácter o la biografía, como tener fama de enojón o haber sido delincuente. Los estigmas tribales son aquellos que se comparten con grupos étnicos, raciales, religiosos, de género, como ser indígena, pobre, negro, migrante, etcétera. Es claro que estos estigmas no lo son de por sí, sino porque así los considera un grupo o una sociedad determinada.

Dado que los estigmas son signos que definen una identidad deteriorada, Goffman detalla varias estrategias para ocultarlos, tanto por parte de sus portadores como por aquellos con quienes interactúan. Los portadores de estigmas físicos pueden intentar que no sean visibles, usando por ejemplo maquillaje, ocultando una prótesis o disimulando una cojera. A su vez su público puede apoyar el disimulo haciendo como que no ve. Posiblemente las trabajadoras sociales, como público de las personas a las que ayudan, se habrán enfrentado al dilema: ¿ver el defecto físico o no verlo? Si la persona tiene, pongamos por caso, un gran lunar en la cara, ¿hay que hacer como que no se ve, no dirigiendo la mirada hacia esa parte del cuerpo del interlocutor? Pero, ese disimulo evidente ¿no hace que el defecto sea más notable? Hay también algunos estigmas que no se pueden ocultar, como el color de la piel, por lo que las estrategias pueden orientarse a más bien, redefinirlos, por ejemplo en el contexto norteamericano proclamando que lo negro es bello (*Black is beautiful*). Otros no son inmediatamente visibles y el portador buscará ocultarlos o hacerlos notar, según sea su interés, como pueden ser ciertos datos de la biografía, como el haber sido preso, o drogadicto, que puede intentar ocultar cuando busca un trabajo, o resaltar cuando está con los amigos del barrio. Otra estrategia es la separación de públicos, como cambiar de residencia cuando se tiene un pasado delictivo. En fin, los actores sociales pueden estar ya desacreditados por sus estigmas, o ser

desacreditables. A Goffman le interesa sobre todo este segundo caso porque es un proceso en el que se usan estrategias para evitar la desacreditación.

Goffman dedicó otra de sus obras: *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales* (1970) al análisis de las estrategias de actuación en una clase de instituciones a las que llamó totales, que son establecimientos sociales en los que:

- 1) Todos los aspectos de la vida se desarrollan en el mismo lugar y bajo la misma autoridad única.
- 2) Cada etapa de la actividad diaria se lleva a cabo en compañía de otros.
- 3) Las actividades están programadas.
- 4) Las diversas actividades obligatorias se integran en un plan racional para lograr los objetivos de la institución.

Hay varios tipos de instituciones totales que se distinguen por los objetivos que persiguen. Están aquellas cuyo objetivo es el cuidado de personas incapaces e inofensivas para la sociedad, como los asilos y los internados educativos. Otros han sido establecidos para el cuidado de personas incapaces, pero que son una amenaza involuntaria para la sociedad, como los internados para enfermos mentales, o para los adictos al alcohol o a las drogas ilícitas. Otros tienen el fin de proteger a la comunidad de quienes son considerados como un peligro, como son las cárceles. Hay también los que tienen como finalidad el cumplimiento de determinadas tareas, como los cuarteles militares o los campos de trabajo. Finalmente están los que son refugios del mundo para los internos, como los conventos.

En su diversidad, las instituciones totales tienen un rasgo común, que es el de tener como objetivo cambiar a las personas. “En nuestra sociedad, son los internados donde se transforma a las personas, cada una es un experimento natural sobre lo que puede hacerse al yo” (Goffman, 1970: 25).

Dado que las instituciones totales son un campo de ejercicio profesional para las trabajadoras sociales, recomendamos la lectura cuidadosa de este texto. Como lectura complementaria recomendamos también el libro de Ma. Elena Zamora y Genaro Zalpa (1995): *¿Castigar o reeducar? El caso de los menores infractores en Aguascalientes*, que es el reporte de una investigación basada teóricamente en *Internados*.

Goffman señala que en las instituciones totales hay una división básica entre dos equipos: los internos y el personal de servicio; a este último pertenecen las trabajadoras sociales. La distancia social entre ambos está formalmente establecida. Está particularmente prohibido el paso de información, “especialmente en lo relativo a los planes del personal con respecto a los internos. Es característico mantenerlos en la ignorancia de las decisiones que se toman sobre su propio destino” (Goffman, 1970: 22). En algunos casos se restringe incluso la conversación entre ambos grupos.

Puesto que en las instituciones totales se trata de transformar la personalidad de los internos, uno de sus principales objetivos es despojarlos de su identidad, la cual opera el personal por medio de varias estrategias de mortificación del yo. La primera de ellas se lleva a cabo durante el proceso de admisión, por medio del cual se separa bruscamente al interno del mundo exterior y de lo que él era en ese mundo. Por medio de los procedimientos de admisión “el recién llegado permite que lo moldeen y lo clasifiquen como un objeto que puede introducirse en la maquinaria administrativa del establecimiento, para transformarlo paulatinamente, mediante operaciones de rutina” (Goffman, 1970: 29). Los procedimientos de admisión incluyen desnudar al interno, manosearlo, despojarlo de su nombre, hacerlo sentir que adentro pierde el estatus que tenía afuera y que es sólo un subordinado más, sujeto a las órdenes de los miembros del personal, que afuera podían haber sido sus inferiores. El proceso culmina con la uniformación del interno: mismo tipo de atuendo, mismo estilo de corte de pelo, despojo de adornos, etcétera.

Después, durante la vida de internos, se utilizan otros mecanismos de mortificación del yo, como son la pérdida de la intimidad; los internos son vigilados todo el tiempo, y son obligados a realizar en público, en compañía de otros, actos como bañarse, defecar, orinar, etcétera. Otros mecanismos son la confesión pública de las faltas que se usa en algunas órdenes religiosas. En el ejército la obediencia de órdenes sin sentido, cuyo único fin es quebrantar la voluntad de los internos; los soldados deben transformarse en casi autómatas que obedecen órdenes sin cuestionarlas. Otra forma de mortificación del yo es lo que Goffman llama *looping* (rodear, encerrar en un círculo), que consiste en que los internos pierden control sobre sus actos; no pueden escapar si son agredidos, no pueden gesticular si algo les desagrada, no pueden gritar, etcétera.

Al mismo tiempo, la institución, es decir su personal, utiliza estrategias tendientes a que los internos se adapten a su nueva realidad. Para eso se usan

las normas y los horarios que regulan toda la vida de los internos, así como recompensas y castigos. Las recompensas suelen ser concesiones de lo que en la vida exterior son casi banalidades que se dan por descontadas, como fumar un cigarrillo, pasear un rato al sol, hablar, leer un libro, etcétera. Y los castigos suelen ser la privación de esas recompensas.

Desde luego, los internos, por su parte, utilizan estrategias para reaccionar ante los esfuerzos de la institución. Entre ellas está la solidaridad que, sin embargo, nunca está asegurada porque no pueden contar indudablemente con la lealtad de los compañeros. Un mecanismo de resistencia es el mantenimiento del yo por medio de pequeños elementos como usar el uniforme de una determinada manera personal, caminar de una forma especial, etcétera. La rebelión, personal o colectiva, es una estrategia extrema, que muchas veces es temporal porque la institución la sofoca. Goffman señala otras dos estrategias, la adaptación del interno a la vida institucional; y la colonización, es decir la interiorización de la visión del mundo de las instituciones totales. Cuando esto último sucede, los internos ya no saben vivir fuera porque su mundo es el de los internos, dándose el caso, por ejemplo, de que los presos cometen algún otro delito para regresar al que se convirtió en su mundo, el de la prisión. Está también el caso de los militares que llevan a su vida familiar la disciplina militar.

La estrategia fundamental del personal es mantener la distancia respecto a los internos. Ellos también están dentro de las instituciones totales, pero no son internos. Utilizan estrategias para hacer notar que son un equipo diferente, aunque en algunas ocasiones, como la visita de un inspector, hacen equipo junto con los internos para llevar a cabo una actuación determinada.

En la segunda parte de *Internados*, Goffman insiste en que el yo es un efecto dramático, es decir que es resultado de la interacción entre actores y público. Afirma que los enfermos mentales se quejan de que son víctimas de una conspiración y que, efectivamente así es, porque los familiares, los médicos y el personal de las instituciones conspiran para definir al enfermo mental como enfermo mental. Lo dicho: somos lo que los demás dicen que somos.

Es oportuno decir que ni en *La presentación*, ni en *Internados*, ni en *Estigma*, se supone que las estrategias dan siempre el resultado que los actores, o los equipos de actores, pretenden. No sólo porque las estrategias sean mal utilizadas como cuando la dramatización se convierte en sobreactuación, cuando no se logra ocultar un estigma o cuando se proporciona información no destinada a la comunicación, sino incluso cuando se utilizan bien. Quien pone

toda su atención en hacer ver que pone atención, por ejemplo, termina por no poner atención. O quien muestra una desventaja física buscando compasión puede encontrar desprecio. Lo que, en cambio, sí está prácticamente ausente de la obra de Goffman es la consideración del poder, que es un elemento importante en las estrategias. No porque siempre quien tiene el poder logre sus objetivos en la definición de la situación, dado que también pueden tener éxito la resistencia y la oposición, sino porque el poder que aporta el capital simbólico desigual establece un punto de partida desigual que se debe tener en cuenta en el análisis y en las estrategias de intervención. Desde luego, puede darse también que se consiga una definición de la situación que ninguno de los participantes se había propuesto: un efecto no buscado.

En una obra dedicada a la reflexión teórica, Goffman (1986) propone la noción de encuadres primarios. Es de ponerse en duda la interpretación que hace Bennet M. Berger (1986) de la teoría de este autor como un esquema general que tiene en un extremo la estructura social y en el otro la interacción, cuya relación está mediada por reglas de encuadre que limitan los movimientos que pueden hacer los actores que participan en la interacción, de tal manera que se podría decir que los encuadres cumplen la función que tiene el *habitus* en la teoría de Bourdieu. Pero no puede dudarse de que la obra de este autor tiene que ver muy directamente con la percepción de la realidad y, por ende, con los significados de las acciones y de las situaciones, en cuyo contexto propone la noción de encuadres primarios, que puede considerarse cercana a la noción de *habitus* culturales:

Cuando el individuo, en nuestra sociedad occidental, reconoce un evento particular, tiende, sin importar qué otra cosa haga, a implicar en esta respuesta (y a emplear realmente) uno o más encuadres o esquemas de interpretación de un tipo que puede ser llamado primario. Digo primario porque la aplicación de tal encuadre, o perspectiva, es visto por quienes lo aplican como algo que no depende de, o que no puede rastrearse en, alguna interpretación previa u “original”; más bien se considera como un encuadre primario a aquel que transforma lo que de otra manera sería algo sin sentido en una escena, en algo que significa. Los encuadres primarios varían en su grado de organización. Algunos son claramente presentables como un sistema de entidades, postulados y reglas; otros –muchos otros en realidad– parecen no tener un perfil articulado aparente, proporcionando sólo un bagaje de comprensión, un acercamiento, una

perspectiva. Cualquiera que sea su grado de organización, sin embargo, cada encuadre primario permite a quien lo usa ubicar, percibir, identificar y etiquetar un número aparentemente infinito de eventos concretos definidos en sus términos (Goffman, 1986: 21).

Goffman no explica más esta noción, de modo que queda un poco oscura, al tiempo que los ejemplos que pone parecen conducir en dos direcciones. Una de ellas va en dirección de lo que, parafraseando a Lévi-Strauss, pudiera llamarse un kantismo sin sujeto trascendental, puesto que nos habla de principios de organización de la experiencia. Entre estos encuadres se encuentra la dicotomía natural/humano, de acuerdo a la cual lo que percibimos lo ubicamos en uno de esos dos encuadres que implican, el primero, lo que está sujeto a leyes naturales, externas e inmutables; y el segundo, lo que depende de la voluntad y de la acción de los humanos. La otra dirección se emparenta más bien con la fenomenología a través de la interpretación de Schütz (Burns, 1992), que relaciona los encuadres primarios con la percepción de la existencia de diversas esferas de realidad a partir de la realidad por excelencia del aquí y ahora de la vida cotidiana. En otras palabras, los encuadres primarios constituyen respuestas a la pregunta de los actores-intérpretes acerca de qué es lo que está pasando en una situación determinada (*What is it that is going on here?*), los cuales comprenden cinco grandes categorías: hacer creer, competencias, ceremonias, reconstrucciones técnicas y refuerzos de la percepción de lo real. Goffman habla también de claves que permiten entender al interpretante que se pasa de una esfera de realidad a otra, por ejemplo de los juegos bruscos a la pelea, es decir del interpretar y experimentar algo como juego, a interpretarlo y experimentarlo como pelea.

Dado que la teoría de Goffman se enfoca en las estrategias de interacción para construir situaciones definiéndolas, incluyendo la construcción del yo, su perspectiva podría ser muy útil para diseñar estrategias de intervención. Voy a poner algunos ejemplos partiendo de la idea de que ni las situaciones ni las identidades están definidas de una vez para siempre, sino que son el resultado continuo de los procesos de interacción.

La definición de determinadas situaciones como problemas sociales, y la definición de su importancia, parece ser resultado de la interacción. Es decir que ciertas situaciones que se vienen viviendo desde mucho tiempo atrás, no son definidas como problemáticas sino hasta que la interacción social las

define como tales. Es el caso del maltrato entre coetáneos, conocido como *bullying*, que puede darse, por ejemplo, en el ámbito escolar en el que algunas trabajadoras sociales llevan a cabo su tarea. Las situaciones de abuso y de acoso entre individuos, o de un grupo hacia alguno o algunos individuos, no son nuevas, y hasta se puede decir que se han dado siempre. Pero no fue sino hasta recientemente que no solamente han sido reconocidas como un problema social, sino que se les ha otorgado gran importancia. Las trabajadoras sociales, al interactuar con los profesores, los directivos y los padres de familia, han hecho una labor importante para definir esas situaciones como problema, y para que se las considere necesitadas de atención. O puede ser que, al revés, las trabajadoras sociales reciban la influencia de los padres de familia para que definan esas situaciones como problemáticas, y les dediquen sus esfuerzos para atenderlas. Puede también haber otras situaciones que, siendo parte de la vida cotidiana, no sean consideradas como problemáticas en nuestra sociedad, aunque lo sean en otras. Es el caso, por ejemplo, de las personas adultas mayores, que apenas empieza a considerarse como una problemática social en nuestro país, mientras que ya lo es en otros.

En otras ocasiones, alguna situación social puede ser definida como problemática por razones diferentes, y hasta opuestas, por diversos sectores de la sociedad, y las trabajadoras sociales pueden, eventualmente, encontrarse en medio de ese conflicto de definiciones. El aborto, por ejemplo, puede ser considerado por algunos sectores de la sociedad como un problema de salud, que hay que afrontar por medio de los servicios correspondientes a los que toda mujer debería tener acceso. Pero, por otra parte de la sociedad, puede ser considerado como un problema de deterioro social, al que hay que enfrentar por medio de su penalización. Cómo se defina la situación tiene implicaciones para la política social.

Otro ejemplo puede ser el del trabajo social con discapacitados quienes, en la terminología de Goffman, tienen que lidiar con sus estigmas. El papel de las trabajadoras sociales puede ser el de ayudarles a utilizar las estrategias de actuación más adecuadas para vivir en sociedad de la manera más exitosa posible, rechazando adoptar una identidad deteriorada. No solamente las trabajadoras sociales deben aprender cómo interactuar con discapacitados, sino enseñar cómo hacerlo a quienes forman parte de sus círculos de actuación.

En el trabajo social de casos, la idea de que la identidad es un proceso, una especie de carrera en la que no se es, sino que se está siendo de manera

continua por medio de la actuación, puede ser de ayuda para diseñar estrategias de intervención. Los adictos, por ejemplo, pueden estar en el camino de convertirse en tales por medio de sus acciones y de sus interacciones, pero esa carrera se puede consolidar o se puede interrumpir. Howard Becker (1953) muestra que hacerse adicto a fumar marihuana no es una carrera fácil, pues tiene obstáculos que se deben superar, lo cual se logra por medio de la interacción. ¿Cuáles son las estrategias de actuación de las trabajadoras sociales, y de las personas en el entorno de quienes se están haciendo adictos, para lograr que esas carreras se interrumpan? Es una buena pregunta que habría que plantearse seriamente.

Algunas trabajadoras sociales se desempeñan como tales en las que Goffman llama instituciones totales, como pueden ser las cárceles, los internados, los centros psiquiátricos, los centros de atención a adictos. En esas instituciones desempeñan su papel como integrantes del personal. Como tales, podrían hacerse preguntas acerca de hacia qué objetivos se orientan las estrategias de las instituciones: hacia la reeducación, hacia la resocialización, hacia el castigo, hacia la imposición del poder, o hacia la imposición de las normas institucionales sea cual sea el resultado de hacerlo. ¿Los objetivos declarados coinciden con los objetivos realmente perseguidos? La respuesta a esta pregunta puede encontrarse al analizar hacia dónde se orientan las estrategias de actuación y el uso de los recursos. Puede ser que el objetivo declarado sea la educación o la reeducación de las internas y los internos, pero que las estrategias se orienten al castigo, o a algún otro fin (Zamora & Zalpa, 1995). También habría preguntas acerca de cuáles son los objetivos hacia los que se orientan las estrategias de actuación de los internos: ¿la reeducación?, ¿la adaptación?, ¿la resistencia? Y desde luego, cuáles son los objetivos del personal, incluidos los de ellas mismas, y cuáles serían las mejores estrategias para lograr alcanzarlos.

En fin, para Goffman el mundo de la vida cotidiana no está hecho, sino en proceso de hacerse continuamente, y en ese proceso las estrategias de actuación, y por ende las estrategias de intervención, son fundamentales.

Los intereses de los actores: teorías de la elección racional

Las teorías de la elección racional, en términos generales, consideran que las estructuras sociales, los fenómenos sociales, son el resultado de las acciones de los actores, los cuales son seres racionales, que actúan racionalmente para conseguir lo que les interesa:

Las teorías de la elección racional se guían por el supuesto de que los seres humanos son racionales, y que basan sus acciones en los que perciben que son los medios más efectivos para conseguir sus fines. En un mundo de recursos escasos esto significa sopesar continuamente medios alternativos en relación con fines también alternativos, de aquí el término *elección racional* (Wallace & Wolf, 1995: 279).

Las teorías de la elección racional se desarrollaron sobre todo en la economía, ciencia que también estudió y enseñó Max Weber quien, hay que recordar, hizo de la acción racional una

de sus categorías fundamentales, aplicándola al estudio del capitalismo moderno, de la religión, de la autoridad, de la burocracia, y de otros temas que no tratamos, como la música (Weber, 1974: 1118-1183). Del ámbito de la economía, las teorías de la elección racional se extendieron a otras ciencias sociales como la ciencia política y la sociología.

La teoría de juegos se considera como el origen de las teorías de la elección racional. Curiosamente, sus primeras formulaciones se debieron al interés que tenían por el póker los matemáticos John von Neumann (1903-1957) y Émile Borel (1871-1956). “Se dice que, como resultado de jugar Poker, von Neumann se interesó en el problema general acerca de qué hacer cuando lo que parece mejor depende de lo que otra persona piensa que debes hacer” (Hargreaves Heap & Varoufakis, 1995: 49). Pero el desarrollo y la difusión de la teoría se debió al libro: *Theory of Games and Economic Behaviour (Teoría de juegos y comportamiento económico)* publicado por John von Neumann y Oskar Morgenstern en 1944. Su punto de partida fue que los problemas típicos del comportamiento económico son idénticos a las nociones matemáticas de juegos de estrategia. Desde entonces la teoría de juegos se ha desarrollado de tal manera que algunos llegan a verla como un modelo que puede ser aplicado en los más variados campos de las ciencias sociales, particularmente en aquellos que tienen que ver con la interacción social. Von Neumann y Morgenstern:

[...] definieron un juego como cualquier interacción entre agentes, gobernada por un conjunto de reglas que especifican las acciones posibles de cada participante y un conjunto de resultados por cada combinación de acciones. Es difícil encontrar un ejemplo de algún fenómeno social que no pueda ser descrito de esa manera, por lo que la teoría de juegos promete aplicarse a casi toda interacción social en la que los individuos tienen algún conocimiento acerca de que la consecución de sus objetivos es afectada no sólo por sus propias acciones, sino también por las acciones de los demás. Esto es extraordinario. Desde cruzar la calle a las decisiones de desarme, aumento de precios, donaciones, unirse a un sindicato, elaborar un producto, tener hijos, etc., parece que podemos recurrir a un mismo modelo de análisis: la teoría de juegos (Hargreaves & Varoufakis, 1995: 1-2).

Expondré una introducción muy sintética a la teoría de juegos, en la que voy a obviar los elementos de formalización matemática, pues esta teoría no

es inherentemente matemática, sino que es una ciencia social (Osborne & Rubinstein 1994).

En un juego hay jugadores que toman decisiones, que los llevan a actuar de determinadas maneras, y para ello también consideran lo que harán los otros jugadores. Éstas son las estrategias. La noción de jugador es un concepto que no se identifica con el de individuo, pues los jugadores pueden ser tanto individuales como grupales: equipos, comunidades, corporaciones, partidos políticos, iglesias, países, etcétera. El concepto de jugador coincide más bien con el de actor social. Un jugador puede ser, desde luego, un individuo, pero igualmente puede serlo un grupo aunque, para serlo, para ser un jugador y no varios jugadores, hay que establecer si los miembros del grupo tienen los mismos intereses en el juego, es decir, si buscan los mismos objetivos. Pongamos por caso que las trabajadoras sociales intentan hacer que una cooperativa funcione. Una de las cosas que tienen que saber es si todos los miembros de la cooperativa buscan los mismos objetivos, o si, por el contrario, hay varios grupos cada uno buscando sus propios intereses, en cuyo caso ya no se trata de un jugador, sino de varios jugadores. En este último caso el primer objetivo de su intervención debería ser que todos, o por lo menos la mayoría de los miembros de la cooperativa, compartan los mismos objetivos, de tal manera que puedan actuar como un jugador.

Como consecuencia de la actuación de los jugadores hay un resultado positivo o negativo del juego para cada uno de ellos, lo cual no solamente quiere decir que los jugadores consiguen o no consiguen sus objetivos, sino que su consecución o no consecución es resultado, precisamente, de la actuación de los jugadores, y no de otros factores como la suerte, el clima, el color de la piel; y podríamos añadir los factores, sociales que no dependen de las acciones de los actores como el ambiente social, los hechos sociales, la cultura, etcétera. También depende, por lo tanto, de las acciones que lleven a cabo las trabajadoras sociales en sus prácticas de intervención social, porque también ellas son actoras.

Las estrategias que los jugadores despliegan están encaminadas a obtener del juego el resultado que buscan. Éste puede ser ganar, perder, minimizar las pérdidas y maximizar las ganancias (minimax), empatar, o prolongar el juego sin obtener un resultado que le pondría fin. No siempre se busca ganar en un juego, también se puede buscar perder como cuando se recibe un soborno para perder un juego de cualquier deporte; o para perder un juicio, o cuando,

en un divorcio, se pelea la custodia de los hijos pero uno de los padres no desea en realidad ganar, porque le supondría mayor trabajo; en esos casos hay que emplear las estrategias adecuadas para lograr perder. También puede ser que los jugadores se den cuenta de que no podrán ganar, y que entonces desplieguen estrategias para perder lo menos posible y ganar lo más que se pueda: minimax; como dice el dicho: “de lo perdido, lo que aparezca”. También se puede buscar empatar un partido, porque ganar significaría enfrentarse en la siguiente ronda a un rival que se prefiere evitar. Y también, cuando lo que les gusta a los jugadores es el juego mismo, se usarán estrategias para hacerlo durar. Por ejemplo, quienes gustan del conflicto harán lo necesario para prolongarlo, no para ponerle fin. Las trabajadoras sociales seguramente se habrán encontrado con ejemplos de todos estos casos.

En la clasificación de los diferentes tipos de juegos se toma en cuenta el número de jugadores y el grado de competitividad y de información-comunicación. El juego más simple es el juego unipersonal, en el que sólo participa un jugador. No quiere decir que el jugador que juega solo tenga asegurada la victoria, pues se le pueden oponer la naturaleza, el azar u otros individuos que no son jugadores, sino que son simplemente parte de la situación. Ejemplos: alguien decidió salir a pasear al campo, pero ese día cae una tormenta que se lo impide; la tormenta no es un jugador, porque no tiene ningún interés en evitar que se lleve a cabo el paseo. También nos hemos enterado por las noticias que algunas personas son heridas al encontrarse por azar en un tiroteo, no porque alguien las quisiera lastimar. Y seguramente hemos tenido la experiencia de que, al querer llegar a tiempo a algún lado, el tráfico nos lo impide, pero ningún automovilista se propuso impedirnos conseguir llegar a tiempo, sino que simplemente están allí, seguramente igual de fastidiados que nosotros.

Los juegos de suma cero y de información perfecta son aquellos en los que participan dos jugadores (hay que recordar que los jugadores pueden ser individuos o grupos), cada uno de los cuales, si obtiene alguna ganancia, la obtiene del otro jugador, de tal manera que la suma de las ganancias de los jugadores es cero ($+1-1=0$). En otras palabras, lo que uno gana el otro lo pierde, por lo que son juegos intensamente competitivos. Pero el grado de información es muy alto: cada uno de los dos jugadores tiene información completa de las acciones que despliega el otro jugador en el juego. Un ejemplo clásico es el juego de ajedrez, pero debido a la característica de la información perfecta, difícilmente pueden ponerse ejemplos de este tipo de juego fuera de los juegos de salón.

En el terreno de lo social tienen más interés los juegos bipersonales, de suma cero y de información imperfecta. La información imperfecta consiste en que cada uno de los jugadores no conoce las estrategias del otro jugador. Por ejemplo, dos candidatos a dirigir una institución se disputan los votos de los integrantes de la junta de gobierno, y ninguno sabe qué estrategia seguirá el otro para conseguirlos. El juego es de suma cero porque los votos que uno obtenga los pierde el otro. Pero recordemos el principio de la racionalidad, es decir, suponemos que los dos candidatos actuarán racionalmente para conseguir los votos. Desde luego, actuar racionalmente no significa actuar éticamente, por lo que se puede pensar en ofrecer un soborno a quienes deciden para obtener su voto, pero ¿qué ofrecer? ¿Cuánto? ¿Y si el otro no ofrece algo y por eso gana? ¿O si ofrece más? Desde luego se puede ofrecer a los miembros de la junta un buen programa de acción, esperando convencer a la mayoría, pero ¿será ésta la mejor estrategia? Un ejemplo más cercano al trabajo social puede ser la disputa de una pareja por obtener la custodia de un hijo. Si uno la gana el otro la pierde: suma cero. ¿Cuál será la mejor estrategia para cada uno de los padres? ¿Qué aconsejaría la trabajadora social a la que consultan?

Hay otro tipo de juegos también muy comunes en la vida social. Son los juegos bipersonales, de información imperfecta, pero de suma no cero; es decir, que lo que un jugador obtiene no lo obtiene del otro jugador. Son juegos que están a medio camino entre la competencia y la cooperación. De su análisis surgió la teoría del equilibrio de Nash¹ “cuya idea básica es que los jugadores racionales deben elegir estrategias que son la mejor respuesta de uno al otro, porque la elección de tales pares de estrategias hará que ninguno de los jugadores se arrepienta de su decisión” (Hargreaves Heap & Varoufakis, 1995: 50).²

A partir de la teoría del equilibrio de Nash, se propuso un experimento que se convirtió en un ejemplo clásico de la teoría de juegos: el dilema del prisionero, en que dos individuos son atrapados porque son sospechosos de cometer un crimen juntos, y se les mantiene en arresto sin posibilidad de comunicarse uno con el otro. Para hacerlos confesar, las autoridades le ofrecen a cada prisionero por separado el siguiente trato: si tú confiesas y tu compañero no, él recibirá nueve años de prisión y tú sales libre; si los dos confiesan, cada uno recibirá cinco años de prisión; si ninguno de los dos confiesa, se les procesa-

1 La vida y obra de John Nash fue popularizada por la película: “Una mente brillante”.

2 Para una exposición más detallada de la teoría del equilibrio de Nash ver: Hargreaves Heap & Varoufakis (1995), Osborne & Rubinstein (1994).

rá por un cargo menor y los dos se quedarán presos dos años. Cada prisionero debe decidir si confesar o no sin posibilidad de comunicarse para ponerse de acuerdo. Cada uno hace, entonces, el siguiente razonamiento: si no confieso, y mi compañero tampoco, solamente estaremos en la cárcel dos años; pero qué tal si yo no confieso y el otro sí, entonces él saldrá libre y yo me quedaré en la cárcel nueve años, no confesar es muy riesgoso; por otra parte, si yo confieso puede ser que el otro no confiese y salgo libre, o en el peor de los casos él también confiesa y nos encarcelan a los dos cinco años, lo que es mejor que pasar nueve años preso. Ya lo decidí: voy a confesar. Y como cada uno hace el mismo razonamiento, los dos confiesan y reciben una pena de cinco años en prisión. ¿En qué consiste lo interesante de este ejemplo? En que los dos, haciendo cálculos racionales, deciden confesar aunque saben que les iría mejor si ninguno confesara, porque sólo estarían dos años en la cárcel, pero no se quieren arriesgar y toman la mejor decisión, la más racional, una de la que ninguno de los dos se pueda arrepentir.

Como podrá fácilmente entenderse, mientras los juegos sean más cooperativos, la comunicación es más importante, y tiende a casi no tener importancia cuando los juegos son más competitivos. Por sentido común se suele decir, por ejemplo, que para resolver problemas lo mejor es hablar, pero la teoría de juegos dice que no siempre es así, porque depende de cuán cooperativa o competitiva sea la interacción social, y del hecho de que en la comunicación también se puede mentir y amenazar. Supongamos que una trabajadora social quiere conciliar entre dos grupos de una comunidad, o entre los miembros de una pareja, y que para hacerlo convoca a que se sienten a hablar, a lo cual los involucrados acceden. Puede ser, desde luego, que hablando se logre un acuerdo, pero puede ser también que los grupos, o los miembros de la pareja, mientan, injurien o amenacen, lo que se habría evitado si no hubiera habido comunicación. Tal parece que el beneficio de la comunicación depende de cuán cooperativo o competitivo sea el juego, lo cual tendrían que evaluar las trabajadoras sociales para decidir si poner a las partes en comunicación o no.

Desde luego también hay juegos, y relaciones sociales, con más de dos jugadores, en cuyo caso el juego se vuelve mucho más complejo y, mientras mayor es el número de jugadores, el resultado del juego depende menos de lo que haga cada uno. Por ejemplo, en una votación estatal para elegir gobernador, o una votación nacional para elegir presidente de la república, cada voto cuenta sólo en una mínima parte, por lo que tal vez los votantes decidan no salir a la

calle el día de las votaciones porque el juego de fútbol está muy interesante, o porque está lloviendo, o sencillamente porque se razona que un voto más o un voto menos por el candidato de su preferencia no hará que gane, o que pierda. El problema es que si cada votante piensa así, el número de votantes disminuye y puede ser que se pierda una elección, o que gane la opción que no deseábamos que ganara. Un caso reciente es la votación para decidir la salida de la Gran Bretaña de la Comunidad Europea. Los analistas dicen que un buen número de jóvenes, a quienes más les interesaba que su país siguiera siendo parte de la Comunidad, no salieron a votar porque, si los demás lo iban a hacer e iban a votar por la permanencia, ¿qué más daba un voto más o un voto menos? Tenían razón, pero el resultado fue, como se sabe, que ganaron los partidarios del *Brexit*, es decir de la salida de Gran Bretaña de la Comunidad. Probablemente muchos jóvenes se lamentaron, después, de no haber ido a votar, pero ya era tarde.

Un punto importante de la teoría de juegos es el supuesto de que para conseguir sus propios fines, los actores actuarán racionalmente. En esto se basa el diseño de las estrategias que va a utilizar cada jugador. Técnicamente éste es el principio del *common knowledge* que está también en la base de la teoría del equilibrio de Nash: puesto que somos racionales, yo sé que tú sabes que yo sé. Por eso en el dilema del prisionero la mejor estrategia es confesar, porque se parte del supuesto de que el otro actuará racionalmente y, por tanto, también confesará.

Dejo aquí esta breve introducción a la teoría de juegos (para saber más, ver Davis, 1977; Rasmussen, 1989; Dixit y Nalebuff, 1993; Osborne y Rubinstein, 1994), y voy a las teorías sociológicas que se basan en la elección racional.

Dos sociólogos norteamericanos fueron pioneros en la aplicación de la elección racional en el terreno de la sociología: James Coleman (1926-1995), y Peter Blau (1918-2002). Se interesaron por estudiar aquellos casos en que la interacción social no consiste en un solo acto, como en el dilema del prisionero, sino que es duradera. Supongamos, por ejemplo, que no es la primera vez que atrapan a los dos sospechosos, por lo que ya conocen cómo actuará el otro y actuarán con base en ese conocimiento. Si el otro suele cooperar, es decir suele no confesar, la mejor estrategia entonces no será confesar, sino no confesar tampoco, pues así se recibe una condena de solamente dos años cada uno. Pero si el otro suele no cooperar, es decir que suele confesar, entonces la mejor estrategia sigue siendo tampoco cooperar y confesar.

En el ejemplo del dilema del prisionero no hay comunicación, pero en los casos en que sí la hay, el tema ya no es el conocimiento, sino la credibilidad. Si un sospechoso le dice al otro que no confesará, ¿lo cumplirá? Partiendo del principio de la racionalidad, ¿es racional cumplir las promesas? ¿Siempre? ¿A veces sí y a veces no? Si en un conflicto de pareja uno de sus miembros promete cambiar, ¿es esperable que lo cumplirá? Según la teoría de juegos es racional cumplir las promesas si se gana algo, o si se evita perder algo, cumpliéndolas: dinero, poder, prestigio, recompensas, aprecio. Por ejemplo, alguien puede recibir mercancía y dinero de una cooperativa de artesanos para llevar a cabo la tarea de comercializar sus productos. ¿Qué le pasa si da malas cuentas del dinero y de la mercancía? Puede ser que nada, o poco, si esa persona es ajena a la comunidad, porque no pierde un prestigio social que no tenía, y sí gana dinero. Pero no es lo mismo si la persona es parte de la comunidad, porque por lo menos perderá prestigio, e incluso puede ser que ya no pueda vivir en la comunidad. Según los teóricos de la elección racional, así es como surgen los valores y las normas sociales, como la norma de que no se debe defraudar a la comunidad, o a la familia, o a los amigos. No es que, como dicen Berger y Luckmann (1977), los valores y las normas se internalicen y determinen la conducta, sino que los valores y las normas surgen de la actuación racional de los actores sociales.

También con base en la acción racional se analiza el poder. “La noción crucial aquí es que uno de los participantes en una relación de intercambio, *depende del otro* para obtener algo que valora más que lo que la otra persona valora lo que él puede ofrecer” (Wallace & Wolf, 1995: 326). El poder surge en ese tipo de relaciones porque uno de los participantes está convencido de que lo único que puede ofrecer es su sumisión. ¿Nos podemos explicar así el caso de las mujeres maltratadas que prefieren seguir unidas con quienes las maltratan? Dicen los teóricos de la elección racional que sí, y que el aumento en la tasa de divorcios se explica porque las mujeres están cada vez mejor preparadas, por lo que saben que pueden obtener bienes materiales y éxito social fuera de la relación con sus parejas (Wallace & Wolf, 1995). También explican la legitimidad del poder, que surge cuando los beneficios que obtienen los subordinados responden a sus expectativas, por lo que aprueban el poder del líder. Por esto, dicen, en un contexto de votación para elegir dirigentes, la dependencia supera la ideología; es decir, que alguien votará por alguien para ocupar un puesto directivo en una organización porque le ofreció algo que espera, una plaza, por ejemplo, aunque ese alguien tenga una ideología diferente, o hasta contraria, a la propia.

Se llega así, por este camino, al llamado individualismo metodológico que rechaza las teorías que explican la acción humana como el resultado de factores como las normas, el ambiente social, la cultura, la estructura social, el *habitus*, etcétera, y por el contrario sostiene que normas, ambiente, cultura, estructura, son el resultado de un factor relativamente simple: la agregación, es decir la suma, de las acciones individuales, las cuales son, remitiéndose a Weber, acciones racionales, añadiendo que los actores racionales son también egoístas y hedonistas; es decir que buscan cada uno sus propios fines, y buscan obtenerlos con el menor esfuerzo posible.

Según Parsons (1968), Durkheim y Weber habían buscado superar las teorías utilitaristas que sostenían precisamente lo mismo que el individualismo metodológico: que los individuos actúan para conseguir cada uno sus propios fines, porque con base en ese principio no se puede explicar el orden social que, de hecho, existe. Es decir, no se pueden explicar las estructuras, las normas sociales, la cultura. El individualismo metodológico, en cambio, busca demostrar que sí se explican las estructuras sociales partiendo de las acciones individuales.

Uno de los principales sostenedores del individualismo es el sociólogo francés Raymond Boudon (1934-2013), quien rechazó el concepto de *habitus* de su paisano y contemporáneo Pierre Bourdieu (1930-2002). Según él, la teoría de Bourdieu es una variante de la corriente teórica a la que llama realismo totalitario, es un hiperfuncionalismo en el que “gracias a la maquinaria del *habitus*, las clases sociales actúan, se expresan y se reproducen por medio de los individuos, simples ejecutantes de roles definidos por la estructura de clases” (Boudon, 1993: 241-242).

Boudon opone los paradigmas deterministas a los paradigmas que, para adoptar el lenguaje común en las ciencias sociales, llama interaccionistas, pero que él preferiría llamar accionistas, y toma partido por estos últimos (Boudon, 1992). Rechaza los paradigmas deterministas porque, según él, conciben al ser social (*homo sociologicus*) “como programado por las estructuras sociales o como determinado por sus orígenes sociales y su posición social”. “Buscando eliminar *la libertad* del sujeto, la sociología se expone a caer en la trampa de los paradigmas reduccionistas” (Boudon, 1993: 187, 245). Los paradigmas interaccionistas, en cambio:

[...] parecen poder fundar el análisis sociológico. En todos los casos en que los sociólogos han logrado descifrar fenómenos oscuros, han utilizado

modelos de tipo *interaccionista*: el fenómeno en cuestión se explica por la combinación de acciones individuales cuya lógica no puede ser reducida a esquemas de tipo estímulo-respuesta, o causa-efecto. Aun en los casos límite de los comportamientos rituales, la noción de intencionalidad jamás puede ser excluida. En los otros casos, las intenciones y las preferencias de los actores juegan un papel esencial en el análisis (Boudon, 1993: 245).

Critica también las teorías deterministas del cambio social porque, dice:

1) Es azaroso buscar establecer relaciones condicionales a propósito del cambio social, por ejemplo, intentar determinar las condiciones en las que, *en general*, tiene más posibilidades de aparecer la violencia colectiva, o el desarrollo socioeconómico más posibilidades de producirse.

2) De la misma manera, en la mayor parte de los casos es peligroso querer deducir consecuencias dinámicas de datos “estructurales”. Así, para tomar una cuestión que aparece frecuentemente en la tradición marxista, el hecho de que un sistema se caracterice por tal “estructura” de “condiciones de producción”, no implica generalmente gran cosa en cuanto a su devenir.

3) En la mayor parte de los casos no está ni lógica ni sociológicamente fundado buscar las *causas* del cambio social. Propositiones como “tal cambio se debe –en último análisis– a una innovación técnica (o a una “mutación” cultural), están en general desprovistas de sentido.

[...]

Un principio fundamental de las sociologías de la acción es que el cambio social debe ser analizado como el resultado de un conjunto de acciones individuales (Boudon, 1991: 38-39).

Como se puede ver en las citas anteriores, Boudon concibe los fenómenos sociales como el producto de la agregación de las acciones individuales, concibiendo al agente social como dotado de capacidad de decisión, de elección, de creación y de innovación. El ser social de la teoría de Boudon es el individuo racional que busca su propio interés. Especifica que habla de una racionalidad y de un interés que están limitados por el entorno social, pero deja muy claro que el punto de partida del paradigma que propone es el del individuo.

En efecto, solamente a los individuos se les pueden imputar estados mentales, y sólo metafóricamente se les aplican a “sujetos” no individuales conceptos como *voluntad, conciencia o psicología*. Una noción como la de conciencia de clase es perfectamente aceptable si se le da un sentido individualista, es decir si se interpreta como descripción del sentimiento variable que tiene un individuo acerca de su pertenencia a una clase (Boudon, 1991: 62-63).

La importancia de esta teoría para el trabajo social es que, si tiene razón, parecería recobrar toda su relevancia el trabajo social de casos individuales que propuso Mary Richmond, porque de la suma de los bienestar individuales resultaría el bienestar social. Pero el asunto no es tan sencillo, no es que buscando cada quien su bienestar personal se consiga, como suma, el bienestar de todos.

Boudon tiene el mérito de llamar la atención, poniendo ejemplos, sobre la importancia de los efectos no buscados de la combinación de las acciones individuales y de la interacción social. Algunos de los ejemplos se refieren a lo que la teoría de juegos llama “juegos unipersonales” porque no hay otros jugadores interesados en el resultado del juego. Éstos serían, propiamente, los que producen el efecto que Boudon llama algunas veces agregación y otras veces combinación. Uno de esos ejemplos es el de la desigualdad de oportunidades (Boudon, 1973). En resumen, parte de la constatación del hecho de que la reducción de la desigualdad en el acceso a mejores niveles de educación, no trae consigo una reducción de la desigualdad en la movilidad social ascendente (reducción de la desigualdad de oportunidades sociales), lo que no se explica por el *habitus* familiar, las estructuras de producción, ni por algún otro determinante estructural. Esa reducción de las oportunidades sociales es un efecto de las acciones individuales, que se manifiesta como el efecto de neutralización que consiste en que al aumentar el número de graduados, se produce un cuello de botella en el ingreso al mercado de trabajo, y/o como el efecto de absorción que consiste en que, para alcanzar el mismo status social que los padres, se requiere un mayor nivel de estudios. Son efectos no buscados de la agregación de acciones individuales.

Boudon (1993) dedica un libro al análisis de los efectos no buscados: *Efectos perversos y orden social*. Aclara en el prefacio que efectos perversos (*per versum*) quiere decir efectos no buscados, y no necesariamente no deseados: “las acciones individuales, inspiradas en buenas razones *pueden*, combinándose unas con otras, *integrándose*, producir efectos no buscados. Estos efectos

pueden ser deseados o indeseados, y hasta ser uno y lo otro a la vez” (Boudon, 1993: v). En el libro pone varios ejemplos. Uno de ellos es el de la reproducción de la segregación racial habitacional en los Estados Unidos (Boudon, 1993: 54-56), tomado del estudio de Thomas Schelling, quien hace ver que la segregación residencial no es necesariamente el efecto de actitudes segregacionistas, sino el resultado no buscado de la suma de acciones individuales de los miembros de raza blanca o negra, los cuales no manifiestan ningún rechazo a tener vecinos de la otra raza, pero no les gustaría encontrarse como minoría en un vecindario predominantemente blanco o negro. Moviendo fichas sobre un tablero, Schelling demuestra que si los blancos o los negros prefieren tener por lo menos 50% de vecinos de su misma raza, el efecto que se produce, sin ser buscado, es el de la segregación racial residencial. Como en este caso no hay interacción sino sólo decisiones individuales, el efecto de reproducción de la segregación residencial es un efecto de agregación.

Lo mismo ocurre con un ejemplo más extensamente tratado por Boudon (1993) acerca del relativo fracaso de los estudios superiores cortos (algo parecido a las universidades tecnológicas mexicanas) creados en Francia para responder tanto a la demanda de educación superior como a la del mercado de trabajo que requiere empleados con una preparación técnica. Lo que se trata de entender es la baja demanda de este tipo de educación por los egresados de la educación media superior (preparatoria), no obstante que los estudios largos (de licenciatura) son más costosos y que la remuneración media de los egresados de estudios cortos y de las licenciaturas es muy similar. Por otra parte, de acuerdo con una encuesta realizada entre los egresados de los estudios cortos, la mayoría se declara satisfecha con los estudios realizados (65%), mientras que una minoría se declara insatisfecha (27%), 8% no contestó. ¿Por qué, entonces, el fracaso relativo de este tipo de estudios? El fenómeno, dice Boudon, se explica como el efecto de la agregación de acciones individuales que se basan en las siguientes consideraciones racionales: los egresados de los estudios cortos tienen un salario que, si bien está cercano al salario medio de los egresados de las licenciaturas, es más o menos igual para todos, no hay variaciones significativas entre sus remuneraciones. Los salarios de los egresados de las licenciaturas, en cambio, sí muestran diferencias: unos pocos ganan mucho, la mayoría un salario medio parecido al de los egresados de los estudios cortos, y otra minoría está desempleada. Cuando el estudiante toma la decisión acerca del tipo de estudios que quiere realizar, toma en cuenta estos

datos objetivos y, aunque sabe que si se decide por los estudios largos puede ser que, haciendo una inversión de tiempo y dinero más costosa, no obtenga una ganancia superior a la de quienes optan por los estudios cortos, no ve ninguna razón subjetiva que le impida estar entre el grupo minoritario que obtiene salarios más altos. Como la mayoría de los estudiantes hacen la misma reflexión, se orientan hacia los estudios de licenciatura, mientras que los estudios cortos permanecen poco demandados, produciéndose así un efecto que nadie se propuso buscar.

Otros de los ejemplos propuestos por Boudon son variaciones del dilema del prisionero, particularmente los que llama: “cómo desinteresarse del propio interés” (Boudon, 1993: 33-46), que toma de un estudio de Olson quien demuestra que un grupo desorganizado de personas que tienen un interés común, conscientes de ese interés y teniendo los medios para conseguirlo, no hará nada para promoverlo. Eso sucede cuando las ganancias son producto de la acción común, y que las ganancias se reparten entre todos, hayan participado o no. Como cada uno de los actores, siendo racional, calcula que tiene que hacer una inversión de tiempo y esfuerzo para participar, y que si todos los demás participan, menos él, las ganancias para todos, incluyéndolo a él, serán prácticamente las mismas, prefiere no participar. La paradoja es que, como todos son racionales, hacen el mismo cálculo, por lo que pocos participan, o quizá nadie, y no se consigue lo que se quería obtener. Boudon pone el ejemplo de los ciudadanos que están obligados a pagar impuestos y que están interesados en que éstos disminuyan, para lo cual tendrían que hacer presión sobre el gobierno, lo que implicaría invertir tiempo, esfuerzo y tal vez dinero. Como racionales que son, cada uno hace los cálculos mencionados; es decir, que si todos participan menos él se obtendrá el mismo resultado, que lo beneficiará también a él, por lo que decide no participar. Pero todos son racionales, hacen el mismo cálculo, no participan, y no se obtiene lo que se buscaba.

Otro ejemplo, que puede interesar a las trabajadoras sociales, es el de las campañas para ahorrar agua. Alguien puede estar convencido de que es importante ahorrar agua, pero se pregunta: ¿qué pasa si, en una ciudad de un millón de habitantes, todos ahorran, menos yo? Obviamente se conseguirá el objetivo, porque la cantidad de agua que yo consumo es insignificante en comparación con lo que consume toda la población. Y como ahorrar agua implica, por lo menos, disminución de comodidades, decido no ahorrar, no con el objetivo de que se agote el suministro de agua en la ciudad, sino sabiendo

que si todos los demás ahorran mi decisión no influirá en el resultado. Pero como todos son racionales, cada uno hace el mismo cálculo, por lo que nadie se incomoda ahorrando agua y entre todos consiguen lo que no se buscaba ni se deseaba: el agotamiento de las reservas de agua.

La teoría de juegos está llena de ese tipo de casos que se preguntan, por ejemplo, qué pasaría si los ciudadanos de un país fueran calculadores racionales y no pagaran los impuestos, no votaran, no ahorraran agua y, en fin, no realizaran otras acciones que suponen un esfuerzo personal que, tomado individualmente, no produce efectos significativos, pero que si se generaliza produce efectos no buscados y, tal vez, no deseados. Boudon se refiere a esto en *La lógica de lo social* (1979) haciendo ver que en los grupos sociales, las comunidades pequeñas o las organizaciones, en las que los roles están bien definidos, es relativamente fácil controlar la conducta de los miembros para hacer que participen, mientras que es más difícil hacerlo en sistemas más grandes, como el político o el económico en los que las conductas individuales son menos controlables. Por ejemplo, en una familia que se propone conseguir algo con la participación de todos los miembros, como podría ser ahorrar agua para pagar menos, es más fácil hacer que todos participen, que en una comunidad grande como los habitantes de una ciudad. Pero, y esto puede interesar a las trabajadoras sociales, hay grupos de tamaño medio, como una cooperativa o un sindicato, en los que unos participan y otros no porque hacen el cálculo mencionado de que su participación personal no afecta el resultado que se busca con la acción colectiva. En esos grupos, mientras más desciende la participación menos se consiguen los resultados esperados, por lo que es importante buscar mecanismos para hacer que todos, o la mayor parte de los miembros, colaboren. Al respecto dicen Friedman y Hetcher: “En los grupos organizados, el éxito de la acción colectiva depende de la movilización de los desinteresados” (Friedman & Hetcher, 1990: 215); es decir, que los esfuerzos de las trabajadoras sociales se deberían encaminar primeramente a interesar a los desinteresados. Coherentemente con los principios de la elección racional, Friedman y Hetcher afirman que para hacer participar a los desinteresados los mecanismos apropiados no son los consensos ni las normas, sino el poder y el control: “La solidaridad de un grupo no depende de un consenso normativo, sino de la combinación de mecanismos de dependencia y control” (Friedman & Hetcher, 1990: 218). Me parece que en este punto, la experiencia de las trabajadoras sociales podría apostar más a suscitar consensos.

También se han buscado mecanismos para fomentar la participación de los miembros de sociedades más amplias, como lograr que voten en las elecciones, que paguen los impuestos, que no contaminen, etcétera. Un ejemplo es el de la lucha contra la corrupción, que en la mayoría de los países se basa en el supuesto de que los miembros de las sociedades son actores racionales, por lo que se toman medidas legales y administrativas para combatir los actos de corrupción, y se busca hacer participar a toda la población en el control del uso de los bienes públicos por medio de mecanismos de transparencia. Pero esos mecanismos no han tenido éxito, y no se ha contemplado seriamente en las políticas públicas que la explicación de la corrupción no sea la actuación racional de los actores sociales, sino la cultura, y no se ha buscado implementar mecanismos culturales (Zalpa, 2013).

Las teorías de la elección racional, y las teorías de juegos, son muy utilizadas en los terrenos de la economía y de la política, en los que se asume que los actores buscan obtener ganancias y que, para lograrlo, actúan racionalmente. Es común que los políticos y los hombres de negocios cuenten con equipos de asesores versados en el diseño de estrategias orientadas a conseguir los fines que persiguen, cuya consecución se puede medir en términos de capital económico o político.

Pero, ¿es lo mismo en el terreno de lo social? ¿Los actores sociales en realidad actúan racionalmente? Algunos partidarios de las teorías de la elección racional dicen que no importa, que lo importante es que en la teoría se pueda partir de ese supuesto para explicar lo social como efecto de la combinación de acciones individuales. Para otros, en cambio, es una interrogación constante (Friedman & Hetcher, 1990). Yo pienso que para el trabajo social es una cuestión importante, y adelanto que, como acepta Elster: “Los experimentos y la conducta de la vida real muestran numerosos ejemplos de patrones de comportamiento que violan los cánones de la racionalidad” (Elster, 2015: 256).

Las trabajadoras sociales, desde luego, pueden poner muchos ejemplos de los casos en los que intervienen, en los que pueden decir que los actores sociales no actúan racionalmente. Los miembros de una familia no entienden que sin pelear pueden vivir mejor. Los miembros de una cooperativa no entienden que si todos participan a todos les va mejor. Los alumnos de una escuela no entienden que si estudian se están forjando un mejor futuro. Los adolescentes no entienden que teniendo una vida sexual responsable se ahorrarán problemas y tendrán una vida mejor. Los ciudadanos no entienden que participar en la vida pública puede hacer que se viva en una sociedad más justa. ¿Actúa racionalmen-

te la esposa que defiende de la policía al marido que la maltrata? ¿Es racional pegarles a los hijos para que obedezcan? Y, así, un larguísimo etcétera.

Una paradoja que ya se notó en el ejemplo clásico del dilema del prisionero es que, si consideramos a dos parejas de delincuentes, una conformada por actores racionales, incluso conocedores de la teoría de juegos por lo que, buscando maximizar sus ganancias y minimizar sus pérdidas confiesan ambos, y la otra pareja conformada por actores no racionales que se atienen a los códigos de honor entre delincuentes (que la teoría de juegos pone entre paréntesis) y que, por lo tanto, no confiesan, se obtiene el resultado siguiente: la pareja no racional recibirá una sentencia más baja: dos años de prisión cada uno, mientras que la pareja más racional recibirá una condena más larga: cinco años de prisión para cada quien. Parece, entonces, que al buscar el mejor resultado del juego lo que hay que poner entre paréntesis es la racionalidad.

Boudon resuelve este problema distinguiendo entre la racionalidad de los actores sociales y la racionalidad de los científicos sociales que observan la acción. A la trabajadora social le puede parecer que las acciones de los actores sociales que observa no son racionales, porque no son lógicas desde su punto de vista científico. Pero hay que aceptar que son racionales desde el punto de vista de los actores sociales. “Confrontado con un problema de elección, el actor busca fundar su decisión sobre razones que, aunque no tengan ni puedan tener el rigor de las leyes de la gravedad, a él le parecen plausibles” (Boudon, 1991: 59); es decir, probablemente los actores no tengan razones racionales, pero tienen buenas razones para actuar como lo hacen (Boudon, 2003).

Otro de los problemas de las teorías de la elección racional es el del interés, o la ganancia a la que se supone que está orientada la acción racional; la llaman la función de utilidad. Hay acciones en las que no se gana nada más que el placer mismo de la acción. Como el caso de una pareja de novios que no buscan otro objetivo del estar juntos, sino únicamente el placer de estar juntos. O los apostadores compulsivos que no buscan tanto ganar, sino el placer del riesgo de apostar; a algunos se les ha ofrecido regalarles lo que ganarían apostando con la condición de que dejen de hacerlo y no han aceptado. O como se lee en un letrero de bar: “¿Qué ganas bebiendo? Nada, yo bebo sin fines de lucro”.

Otra de las críticas que se les hace a las teorías de la elección racional es que no pueden explicar las acciones altruistas, las cuales se llevan a cabo sin buscar algún interés personal sino solamente el bien de los demás. También, afortunadamente, se pueden poner numerosos ejemplos de este tipo como los

casos de Gandhi, la madre Teresa de Calcuta, Nelson Mandela, Martin Luther King, para mencionar a los más famosos, pero seguramente las trabajadoras sociales conocen muchos otros ejemplos menos conocidos públicamente, como pueden ser colegas, padres, madres, hermanos, amigos, miembros de las comunidades, que trabajan y se sacrifican desinteresadamente por los demás. Hay otros ejemplos de acciones que, sin ser heroicas, también son de alguna manera desinteresadas, como los que hacen el esfuerzo de salir de sus casas a votar sabiendo que su voto individual no influirá decisivamente en el resultado de las elecciones; y el de los activistas sociales que, aun sabiendo que no verán los resultados de sus acciones, no dejan de actuar.

Un poco más complejos son los temas de las preferencias, el de su estabilidad y su transitividad. Las preferencias se refieren a elección que hacen los actores entre fines alternativos. Las preguntas sin una respuesta clara son: ¿se elige racionalmente? ¿Se puede medir? Se sabe, por ejemplo, que hay mujeres que militan tanto en el bando de quienes buscan la igualdad entre hombres y mujeres, como en el bando que milita en contra. Los dos grupos han preferido objetivos opuestos pero ¿su elección ha sido racional? Además, ¿qué valor se le puede asignar a cada una de las opciones para compararlas? No hay respuestas claras. La estabilidad se refiere a que los actores sociales, cuando hay fines alternativos, siempre prefieren el mismo, lo cual no siempre sucede así. En un determinado momento pueden preferir, por ejemplo, tener estabilidad laboral a no tenerla, y en otro momento, por diversos motivos, al revés, prefieren no tenerla a tenerla, por lo que si la trabajadora social aconseja llevar a cabo acciones para mantener la estabilidad, en un momento puede ser escuchada, pero en otro no. La transitividad se refiere a que si un actor prefiere, por ejemplo, una manzana comparada con una naranja, y prefiere una naranja comparada con una pera, lógicamente se supondría que si se compara una manzana con una pera preferirá la manzana, pero el caso es que no siempre es así, porque puede preferir la pera a la manzana. “Hay un nombre técnico para lo que acabamos justamente de describir: se dice que las preferencias del jugador son *intransitivas*” (Davis, 1977: 71). En un conflicto matrimonial, por ejemplo, el esposo puede preferir a la esposa sobre los hijos, y a éstos sobre la amante, pero preferir a la amante sobre la esposa.

En fin, hay muchas objeciones a los supuestos sobre los que se basan las teorías de la elección racional. Por esta razón, Varoufakis manifiesta desacuerdo con su coautor Hargreaves Heap (1995):

Para Hargreaves Heap, aunque hay grandes dificultades con la concepción de la razón como puramente instrumental [...], parece innegable que hay situaciones importantes en las que la gente tiene objetivos que intentan satisfacer por medio de sus acciones (es decir que actúan instrumentalmente). En tales situaciones la teoría de juegos parece potencialmente útil [...]. Varoufakis también reconoce eso, pero insiste en que los fenómenos sociales, los cuales *deben* ser entendidos si queremos darle sentido a nuestro cambiante mundo social, no pueden ser entendidos en términos de un modelo de agentes instrumentalmente racionales [...]. Para decirlo más simplemente, los procesos sociales significativos que escriben la historia no pueden ser entendidos por medio del lente de una racionalidad instrumental. Lo cual destina a la teoría de juegos a ser una nota de pie de página en algún futuro texto de historia de la teoría social (Hargreaves Heap & Varoufakis, 1995: 106).

Otros autores, en cambio, son optimistas respecto al futuro de estas teorías. Aunque aceptan las dificultades, dicen que éstas no son irresolubles (Elster, 2015), o que aun con sus problemas son la mejor opción para explicar la vida social.

Grupos, redes, sistemas

El trabajo social con grupos es uno de los ámbitos tradicionales de ejercicio de la profesión, por lo que existe una amplia bibliografía de calidades muy variadas, que aborda tanto las teorías como las metodologías para llevar a cabo la intervención en el trabajo con grupos. Más recientemente, tanto para la intervención en casos como en grupos, en instituciones y en comunidades, se ha recurrido a la teoría de redes y, actualmente, también a la teoría de sistemas. Dado que los conceptos de grupo, redes y sistemas están, de alguna manera, relacionados, no es infrecuente que se confundan, por lo que me parece de utilidad exponer tanto sus relaciones como sus diferencias para que haya claridad en las teorías. Es lo que me propongo hacer en lo que sigue, sin pretender redundar en las teorías de grupos, ni ahondar en las teorías de redes ni en las teorías de sistemas.

Grupos

De las tres teorías, la más antigua es la de grupos. Sus antecedentes se remontan hasta los inicios de la sociología en la Universidad de Chicago, que tempranamente percibió la importancia de los grupos en la sociedad. En 1905, Albion Small enunció la que fue, tal vez, la primera definición de grupo: “El término grupo es una designación sociológica conveniente para indicar cualquier número de personas, grande o pequeño, entre las cuales se han establecido tales relaciones que sólo se puede imaginar a aquellas como un conjunto” (Small, 1905: 495. Citado por Olmsted, 1975: 16). El hecho de que haya sido la primera definición no significa que sea una definición comúnmente aceptada; Horkheimer y Adorno, en sus *Lecciones de sociología* (1969), dedicaron el cuarto capítulo a consignar y revisar críticamente diversas definiciones del concepto de grupo que habían hecho los científicos sociales hasta 1956, que fue el año de la primera edición de su libro. Sin pronunciarse por alguna de las definiciones generales, los autores dicen que se entiende mejor lo que es un grupo si se recurre a definiciones más particulares que tienen en cuenta las características que diferencian los grupos unos de otros; esto es lo que haré.

Grupos primarios/grupos secundarios. En 1909, en su libro *Social Organization*, Charles H. Cooley definió y resaltó la importancia de lo que llamó grupos primarios, de donde se derivó la distinción entre grupos primarios y secundarios. Escribió Cooley:

Llamo grupos primarios a aquellos caracterizados por asociación y cooperación íntimas y cara a cara. Son primarios en varios sentidos, pero principalmente porque son fundamentales en la formación de la naturaleza social y de los ideales del individuo. El resultado de la asociación íntima es, psicológicamente, la fusión de distintos individuos en un todo común, de manera tal que cada ser –por lo menos para muchos objetivos– constituye él mismo la vida común y el objetivo del grupo. Quizás el medio más simple para describir este todo común, es decir que constituye un “nosotros.” Implica una forma de simpatía y mutua identificación cuya expresión natural la constituye el término “nosotros”. Se vive con el sentimiento de esa totalidad y se encuentra la orientación principal de la voluntad en ese mismo sentimiento. [...] No debe suponerse que la unidad del grupo primario descansa meramente en la armonía y en el amor. Constituye siempre una unidad diferenciada y generalmente

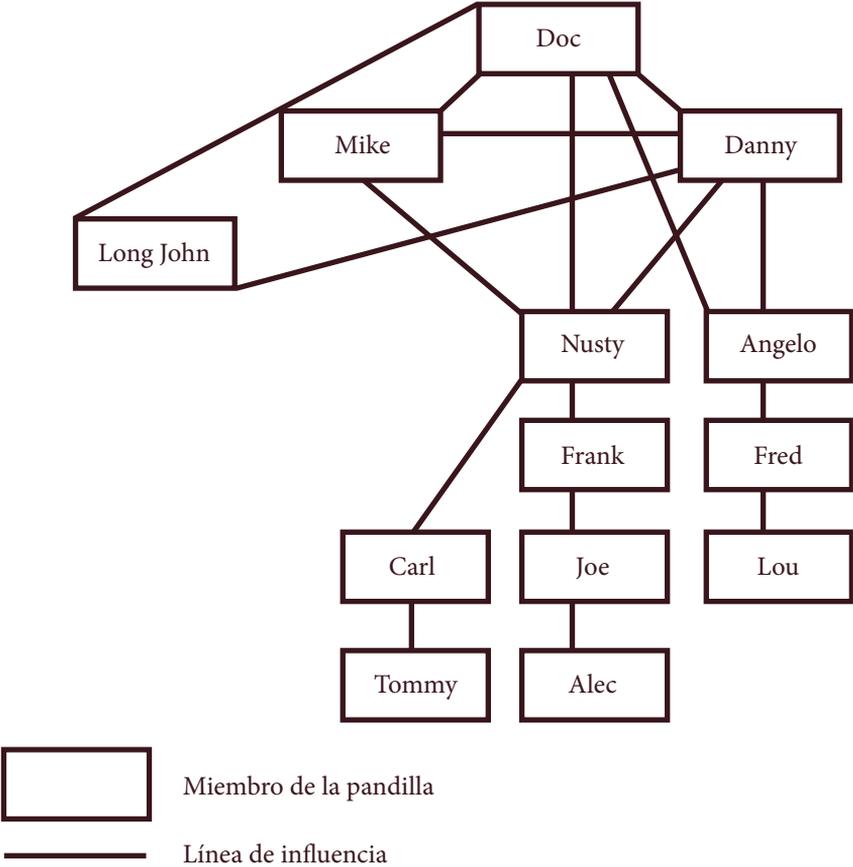
competitiva, que admite la autoafirmación y las pasiones propias de tal diferenciación [...]. Los grupos primarios son primarios en el sentido de que ofrecen al individuo su primera y más completa experiencia de una unidad social [...] (Cooley, 1909: 23-24. Citado por Olmsted, 1975: 12).

Los ejemplos más claros de grupos primarios son la familia y los amigos, integrados por lo que la psicología social y la sociología han llamado “los otros significativos” con los que los actores sociales entran en relación, y que son los mediadores fundamentales en el proceso de socialización, mediante el cual los individuos se convierten en miembros de sus sociedades (ver el concepto de interiorización de Berger y Luckmann). De aquí la importancia que el trabajo social y las políticas sociales les confieren. El trabajo social con familias y con los grupos de pares, es decir los grupos de amigas y amigos, las camarillas, o pandillas, son ejemplos típicos del trabajo social con grupos.

Antes de continuar me voy a referir a las primeras investigaciones sobre los grupos, que se remontan también a los primeros años del siglo xx, y a la Escuela de Chicago. Ya di cuenta brevemente, en el primer capítulo, de la investigación sobre las pandillas de Chicago que llevó a cabo Thrasher, y que fue publicada en 1927. Me voy a referir ahora, también brevemente, a un clásico de la investigación de grupos: *La sociedad de las esquinas*, de William Foote Whyte (1971). El resultado de la investigación fue publicado por primera vez en 1943 por la Universidad de Chicago, con el título *Street Corner Society. The Social Structure of an Italian Slum* (La sociedad de las esquinas. La estructura social de un barrio italiano). Entre los resultados importantes de la investigación se pueden mencionar los siguientes: i) hizo patente la estructura social de un grupo de amigos, que aparentemente carecía de ella porque no estaba organizado formalmente; Whyte evidenció la existencia de la siguiente estructura jerárquica:

LOS NORTON

Primavera - verano de 1937



La colocación de los cuadros indica posición relativa

Figura 5. Elaboración propia con base en Whyte (1971).

ii) Observando las interacciones entre Doc y los demás miembros del grupo, Whyte pudo evidenciar también las características del líder: a) gasta más dinero en sus secuaces que éstos en él; b) evita asumir obligaciones con quienes se hallan muy abajo en la jerarquía del grupo; c) constituye el punto central de la organización del grupo; en su ausencia el grupo se divide en grupos más pequeños y no hay actividad común ni conversación general; d) es quien actúa cuando la situación lo requiere; e) cuando empeña su palabra, la mantiene; f) trata con los miembros del grupo según la estructura jerárquica; g) es respetado por su ecuanimidad.

Estos hallazgos despertaron el interés de los científicos sociales por el estudio del liderazgo en los grupos, y el de las trabajadoras sociales como profesionales de la intervención social por el trabajo con los grupos a través de los líderes, para lo cual era esencial descubrir a quienes desempeñaban ese rol. Se suscitó también el interés de organismos y asociaciones por la formación de líderes y lideresas.

iii) Al llevar a cabo diferentes tipos de actividades dentro del grupo, sus miembros asumen sus posiciones jerárquicas, lo cual indica el peso que tiene la estructura del grupo sobre sus miembros. Una de las actividades frecuentes del grupo era el juego de boliche, y Whyte observó que cuando competían entre sí las puntuaciones que obtenían en el juego reflejaban la posición jerárquica de cada uno dentro del grupo, independientemente de la habilidad personal que demostraban cuando jugaban con otras personas, es decir, fuera del grupo.

iv) Un aporte metodológico importante fue el de la investigación participativa. Whyte se integró como un miembro más en el grupo de Doc y realizó sus observaciones desde el interior.

Las investigaciones llevadas a cabo por Trasher (1963) en Chicago, y en nuestro país por Marcial (1996) y Salazar (2009), así como la propia experiencia de las trabajadoras sociales, han señalado no solamente la influencia positiva de los grupos primarios sobre sus integrantes (ver un ejemplo reciente sobre el trabajo con grupos para prevenir las adicciones en Marsiglia & Kiehne, 2017), sino también sus influencias negativas; es el caso, por ejemplo, de lo que las políticas sociales y las trabajadoras sociales llaman familias disfuncionales, o grupos delincuenciales, de cuya influencia buscan liberarlos por diversos medios.

Por contraste, “las características del grupo secundario son opuestas y en cierto modo complementarias de las del grupo primario. Las relaciones en-

tre los miembros son frías, impersonales, racionales, contractuales y formales. [...] Los grupos secundarios son típicamente más numerosos” (Olmsted, 1975: 13), es decir, que tienen un mayor número de miembros. Hay muchos ejemplos: los trabajadores de una empresa, los alumnos de una escuela, los miembros de un club o de una organización, los miembros de una iglesia, los integrantes de un partido político, entre otros.

El quehacer de las trabajadoras sociales también se lleva a cabo en este tipo de grupos. Por una parte, es frecuente que ellas mismas formen parte de un grupo secundario, como las y los colegas de trabajo en una institución, y por otra también puede ser que trabajen para asociaciones, como organizaciones no gubernamentales, por ejemplo, o para organizaciones formales como empresas, sindicatos, escuelas, etcétera. Según Berger y Luckmann, en este tipo de grupos se lleva a cabo la socialización secundaria, que tiene otros objetivos, como la capacitación o la realización de una tarea, pero no es menos importante que la socialización primaria (ver el capítulo seis).

Grupos pequeños/grupos numerosos. Como puede entenderse fácilmente, esta distinción se refiere al número de integrantes de los grupos, y no al tipo de relación que se da entre sus miembros, por lo que no hay que confundir los grupos pequeños con los grupos primarios. La sociología y la psicología social se han interesado por el estudio de los grupos pequeños y los procesos que ocurren en ellos, para lo cual forman grupos que someten a experimentación: se conjunta a un número pequeño de individuos, unos 6 u 8, los cuales no se conocen previamente entre sí, y se hace que interactúen para observar cómo se desarrollan. Los grupos numerosos son los que tienen más miembros, alrededor de más de veinte.

In group/out group o grupo nosotros/grupo ellos. Esta distinción se asocia generalmente con la identidad social, entendida como diferenciación. El grupo *nosotros* se define por oposición con el grupo *ellos*: nosotros los negros/ellos los blancos; nosotros los católicos/ellos los evangélicos; nosotros los nativos/ellos los migrantes. Las trabajadoras sociales saben por experiencia que la identidad social basada en el grupo *nosotros*, por oposición al grupo *ellos*, en algunas ocasiones puede favorecer las acciones colectivas, mientras que en otras puede ser un obstáculo por el rechazo de quienes no son como nosotros.

Task oriented group/social-emotional oriented group o grupos orientados a la tarea/grupos orientados a la sociabilidad y la emotividad. La distinción se basa en el fin que persigue el grupo, ya sea la realización de una tarea, como es-

tudiar, llevar a cabo un proyecto, obtener algunas ganancias, etcétera, o reunirse por el mero placer de estar juntos, como en el caso del grupo estudiado por Whyte. Muchas veces los grupos no son puros, sino una mezcla de los dos, es decir que se unen para hacer alguna tarea y, al mismo tiempo, por el placer de estar juntos, en cuyo caso suelen darse dos tipos de liderazgo: el líder funcional para la realización de la tarea, y el líder emocional cuya función es hacer agradable la convivencia en el grupo. Los dos tipos de liderazgo pueden coincidir en la misma persona, como parece haber sido en el caso de Doc, el líder de la pandilla de la calle Norton, pero también pueden recaer en personas diferentes.

Grupos de pertenencia/grupos de referencia. Los grupos de pertenencia son aquellos a los que se pertenece, y los grupos de referencia son aquellos a los que no se pertenece, pero que son una referencia que puede ser positiva: ser como... los deportistas, por ejemplo, o negativa: no ser como... los delincuentes, por ejemplo. Pero lo positivo o negativo no tiene connotación moral. Se sabe que los narcotraficantes pueden ser grupos de referencia positivos, querer ser como ellos es algo positivo para algunos jóvenes de determinados contextos sociales.

En 1950, George Homans publicó un libro que constituye un buen resumen de las investigaciones sobre los grupos, y los hallazgos hechos hasta entonces (Homans, 1977); él aportó la idea de que existe un sistema interno de los grupos, y un sistema externo constituido por el contexto social en el que se desarrollan. Por esa época, los años cincuenta, el interés tanto de los investigadores, sobre todo de los psicólogos sociales, como de los diversos profesionales que trabajan con grupos como los educadores, los administradores y las trabajadoras sociales, se orientó a lo que llamaron la dinámica de grupos, es decir a los procesos que ocurren al interno de los grupos (López-Yarto Elizalde, 1997). Desde entonces ese interés no ha disminuido (Toseland, 2017; Francia & Mata, 2010; Maisonneuve, 2003; Gibb, Gibb & Platts, 1981; Cartwright & Zander, 1971). Los estudiosos de esas dinámicas encontraron que en los grupos se dan diferentes procesos: proceso de diferenciación, es decir, de jerarquía; difusión de la información; proceso de organización; proceso de formación de las normas; proceso de formación de los sentimientos; procesos de autoregulación, pautas de interacción; procesos de atracción personal y de cohesión; procesos de integración; procesos de poder y control, entre otros.

Nuevamente, uno de los procesos más estudiados es el de la formación de liderazgos. Según Cartwright y Zander (1971), desde sus comienzos la di-

námica de grupos supuso que la moral, la efectividad del grupo y el liderazgo estaban íntimamente relacionados, pero a la vez descubrió que esas relaciones son muy complejas. Uno de los primeros enfoques para estudiar el liderazgo consistió en identificar diferentes tipos con base en la forma de ejercerlo: liderazgo autoritario, liderazgo democrático y liderazgo permisivo (*laissez faire*).

Ya en 1929 Margaretta Williamson escribió: “el propósito del trabajo social con grupos es ayudar a los individuos a desarrollarse a su máxima capacidad y apoyar que se den relaciones óptimas entre los individuos y su entorno” (citada por Marsiglia & Kiehne, 2017: 186), por lo que “siguiendo esta antigua tradición, el trabajo social con grupos se ha desarrollado por derecho propio como un campo de la práctica del trabajo social” (Marsiglia & Kiehne, 2017: 186), como lo evidencia el manual de trabajo social con grupos publicado en 2017 (Garvin, Gutiérrez & Galinsky, 2017), en el que varias trabajadoras y trabajadores sociales muestran los diversos enfoques y ámbitos de ese tipo de trabajo.

Redes

Escribe Charles Kadushin en su libro de introducción a las teorías, los conceptos y los hallazgos de las redes sociales, que “una red es simplemente un conjunto de relaciones entre objetos que pueden ser personas, organizaciones, naciones, elementos encontrados en una búsqueda hecha en *Google*, células cerebrales o transformadores eléctricos” (Kadushin, 2013: 26). Como puede verse, se trata de una definición muy amplia que incluye redes sociales y redes de otros tipos, como redes conceptuales y redes biológicas y físicas. Carlos Loares propone una definición específica para las redes sociales: “Las redes sociales pueden definirse como un conjunto bien delimitado de actores –individuos, grupos, organizaciones, comunidades, sociedades globales, etc.– vinculados unos a otros a través de una relación o un conjunto de relaciones sociales” (Loares, 1996: 108).

Como podrá fácilmente deducirse, los grupos sociales de los que me ocupé en el apartado anterior, pueden considerarse redes sociales, dado que se trata de conjuntos de actores relacionados unos con otros. De aquí, quizá, la confusión que en algunos casos se da entre las teorías de grupos y las teorías de redes sociales, como ocurre en el libro *Redes sociales en el trabajo social*, de Mónica Chadi (2000). En ese texto la autora habla de redes primarias, redes

secundarias y redes institucionales. Las primeras se confunden con los grupos primarios, y las segundas y las terceras, con los grupos secundarios. Esta confusión también fue señalada por José Francisco Campos Vidal, quien afirma que en el trabajo social “se constata una tendencia a reducir el trabajo de redes al trabajo con la familia, o exclusivamente con los vecinos y amigos, o a hablar de redes como sinónimo de familia” (Campos Vidal, 1996: 32), o también como sinónimo de grupo, de comunidad, o de contexto social como en el artículo de Ana María Gil Ríos (2015): “Redes sociales en el trabajo social. Apuntes para la praxis profesional”.

Hay otros textos, en cambio, que son una buena introducción a las teorías de redes y a su utilización en el trabajo social. Entre los que conozco puedo señalar el libro *Redes sociales e incidencia en políticas públicas. Estudio comparativo México-Colombia*, de Juan Machín (2011), aunque tiene el inconveniente de usar el lenguaje matemático que es propio de la teoría de redes pero que no es fácilmente accesible para los no especialistas. El artículo “Análisis de redes y trabajo social” de Ainhoa de Federico de la Rúa (2008), quien es una especialista en el estudio de redes y en su utilización para la intervención social, es una buena introducción que no utiliza lenguaje matemático y que tiene la ventaja de abordar explícitamente la relación de las redes con el trabajo social. Otro buen texto introductorio es el artículo “Redes y trabajo social”, de José Francisco Campos Vidal (1996). Como introducción a las teorías de redes, aunque no en relación con el trabajo social, son recomendables el artículo ya citado de Carlos Lozares (1996) y el libro de Charles Kadushin que, aunque señalan la importancia de las matemáticas, obvian el lenguaje matemático demasiado complejo. En estos textos me voy a basar en esta breve introducción a las teorías de redes.

Lozares, basándose en Scott (1991), ubica los antecedentes de las teorías de redes en la corriente psicológica de la Gestalt, los estudios de grupos llevados a cabo por Warner y Mayo en Harvard, la escuela antropológica de Manchester, la sociometría de Moreno (quien también propuso el sociodrama, muy utilizado en el trabajo social) y la teoría matemática de grafos.

Al final de los setenta se da una ruptura importante con las corrientes mencionadas anteriormente, a partir del llamado estructuralismo de Harvard protagonizado por la escuela de White [...]. White establece el análisis de las redes como un método de análisis estructural llegando a esta concepción a partir

de modelos algebraicos, la teoría de grafos y el desarrollo de técnicas como el análisis multidimensional.

Granoveter y Lee, aunque algo aparte de las primeras discusiones de la escuela de Harvard, realizan estudios que, sin ser propiamente algebraicos, tienen una importancia decisiva. Granoveter en *Getting a Job* (1974), analiza la forma de transmisión de la información en la búsqueda de trabajo y, sobre todo, los lazos que se establecen. Lee en *The Search for an Abortifacient* (1969) estudia cómo la mujer adquiere la información necesaria para abortar (Lozares, 1996: 105-106).

Esos estudios marcan el inicio de la proliferación de estudios teóricos, metodológicos y técnicos de las redes sociales.

En las páginas finales de su libro introductorio, Kadushin (2013) expone lo que llama las diez ideas clave de las redes sociales que se refieren tanto a aspectos teóricos como metodológicos y técnicos, y son un resumen de los diferentes temas abordados en el cuerpo de ese texto. Aunque esas diez ideas clave son una buena síntesis del desarrollo actual del estudio de las redes, no las voy a seguir como guía de mi exposición porque pienso que, para el trabajo social, los aspectos que Kadushin llama sustantivos y la aplicación de la teoría de redes en la intervención social, son más interesantes que los aspectos metodológicos y técnicos que se utilizan en la investigación sobre las redes. Sin embargo, quien esté interesado en todos esos aspectos puede recurrir con provecho a esa síntesis. Yo voy a utilizar otro esquema de exposición, que busca ser una introducción a los conceptos básicos de las teorías de redes.

Redes y nodos. “Una red es un conjunto de relaciones. En un sentido más formal, una red está compuesta por una serie de objetos (en términos matemáticos, nodos) y un mapa o descripción de las relaciones entre dichos objetos o nodos” (Kadushin, 2013: 38). Puede haber redes físicas, como las redes eléctricas, en las que los nodos son literalmente objetos, pero en las redes sociales, los nodos son actores sociales: personas, grupos, organizaciones, comunidades, instituciones, sociedades, etcétera.

Entre los nodos se puede dar una relación simple: a ----- b ; por ejemplo: Juan está en la misma habitación que Juana; la familia a vive en la misma ciudad que la familia b ; dos organizaciones no gubernamentales se asientan en la misma localidad.

O una relación que tiene una dirección, llamada relación dirigida: $a \rightarrow b$; por ejemplo, Juan apoya (o daña) a Luis; la familia *a* apoya (o daña) a la familia *b*, la ong *x* colabora con (o daña a) la ong *z*.

O una relación simétrica: $a \leftarrow \rightarrow b$; por ejemplo: Juan y Luis se apoyan (o se dañan) mutuamente; las familias *a* y *b* se apoyan (o se dañan) una a la otra; las ong *x* y *z* colaboran (o se dañan) mutuamente.

También puede que la relación entre dos nodos *a* y *c* se dé a través de un nodo intermediario *b*: $a \rightarrow b \rightarrow c$; Juan apoya (o daña) a Luis, y Luis apoya (o daña) a Pedro; la familia *a* apoya (o daña) a la familia *b*, y la familia *b* apoya (o daña) a la familia *c*; la ong *x* coopera con (o daña a) la ong *y*, que a su vez coopera con (o daña a) la ong *z*.

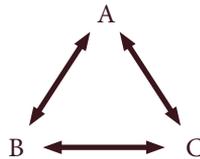
Se pone entre paréntesis el término general “dañar” para señalar que las relaciones entre los nodos no siempre son positivas, como se tiende a pensar en el trabajo social. Para mencionar sólo un ejemplo, en el artículo “Redes sociales, participación e interacción social”, Leonor Perilla Lozano y Bárbara Zapata Cadavid (2009) desarrollan la idea de que las redes sociales son fundamentalmente relaciones de apoyo que se dan en la vida cotidiana de una manera tan espontánea que suelen pasar desapercibidas, por lo que la tarea del trabajo social es el de visibilizarlas y potenciarlas en su trabajo de intervención. Sin embargo, hay muchos ejemplos de relaciones negativas, entre los cuales uno muy claro es el de las epidemias: las enfermedades contagiosas se transmiten en red, como puede ser el VIH, por ejemplo (Kadushin, 2013). Otros ejemplos son las adicciones, la tendencia a delinquir, la violencia, la inequidad de género, etcétera: un amigo (nodo *a*) puede inducir a otro amigo (nodo *b*) a consumir alcohol o droga, o a delinquir; o puede influir en él para actuar violentamente, o para que maltrate a su pareja. Por consiguiente hay que ser cautelosos, por lo menos, al hablar de la funcionalidad de las redes sociales en el trabajo social:

A pesar de lo justificado de su difusión, hay que ser cautelosos y ver también las limitaciones o sesgos ideológicos, porque para muchas agencias las redes sociales son intrínsecamente buenas, horizontales, democráticas, y han llegado a considerarlas la panacea de todos los problemas sociales [cuando en realidad no es siempre así] (Machín, 2011: 37).

A pesar de la evidencia de algunas aplicaciones positivas de la aproximación de las redes sociales en el trabajo social, Timms (1983) y Allan (1983) apelan a

la prudencia de los trabajadores sociales profesionales a la hora de implicarse en la creación o el apoyo del desarrollo de las redes de cuidados informales de sus clientes (redes de apoyo) (De Federico de la Rúa, 2008: 15).

Hemos hablado arriba de relaciones entre díadas, es decir entre dos nodos; pero hay también relaciones entre tríadas, entre tres nodos, las cuales son representadas por un grafo, mapa o gráfica diferente:



Como ocurre en la teoría de juegos cuando del juego bipersonal se pasa al juego de más de dos jugadores, también en la teoría de redes, cuando de la consideración de las díadas se pasa a la de las tríadas, su estudio se torna más complicado.

La adición de un tercer miembro a una diada, por tanto, y tal vez sorprendentemente, aumenta en gran medida la complejidad de las relaciones [...]. Un importante conjunto de ideas depende del equilibrio entre los tres miembros de una triada y conduce a la clásica “hipótesis del equilibrio”. Intuitivamente, así como existe el aforismo de “Dios los cría y ellos se juntan”, existe también el de que “el amigo de mi amigo es mi amigo” y “el enemigo de mi amigo es mi enemigo”. Dejando a un lado la intuición podría formularse como: “En el caso de tres entidades existe una situación equilibrada si las tres relaciones son positivas en todos los aspectos, o si dos son positivas y una es negativa” (Kadushin, 2013: 49-50).

Kadushin (2013) dice que existen dieciséis configuraciones posibles de tríadas, diferentes la una de la otra. “Las triadas son el verdadero punto de partida de un sistema social. Las triadas son las moléculas de las redes. Aunque existen 16 posibles combinaciones de triadas, la mayoría de ellas son bastante poco frecuentes debido a que las relaciones están en equilibrio. Es difícil mantener la relación con un amigo que no le cae bien a otro amigo” (Kadushin, 2013: 289).

Tipos de redes. A partir de las redes básicas que son las díadas y las tríadas, la teoría de redes construye, u observa, diferentes tipos de redes:

- a) *Redes personales o egocéntricas.* Son las redes de relaciones conectadas con un solo nodo focal; es decir, las relaciones de una persona, de un grupo, de una institución, etcétera.
- b) *Redes sociales sociocéntricas o completas.* “Si podemos observar las relaciones entre cada actor y todos los demás, entonces hablaremos de *red completa, global, o sociocéntrica*. Así pues, podríamos observar, mediante una encuesta, las relaciones entre (todos y cada uno de) los miembros de una asociación, los concejales de un municipio, los profesionales de un servicio... que formen redes no demasiado grandes” (De Federico de la Rúa, 2008: 11. Paréntesis mío).
- c) *Red abierta.* En este tipo de red no está delimitado el conjunto de actores sociales cuya relación se considera; puede tratarse de las relaciones de amistad, de conocidos, de fans de un equipo, etcétera. El problema que enfrentan los estudiosos de este tipo de redes es su observación y su representación gráfica porque son redes muy grandes. Si, mediante una encuesta, se le pide a una persona que nombre a todos sus conocidos, y luego a cada uno de los nombrados, que nombre, a su vez, a sus conocidos, y así sucesivamente, nos encontraríamos con esa problemática del enorme tamaño de las redes. Teóricamente todos estamos relacionados con todos, pero observar, o representar, una red así de general y de enorme, es por ahora imposible. Sin embargo, con ayuda de programas computacionales, los investigadores han logrado representar redes muy grandes. El siguiente es un ejemplo que sirve para dar una idea:

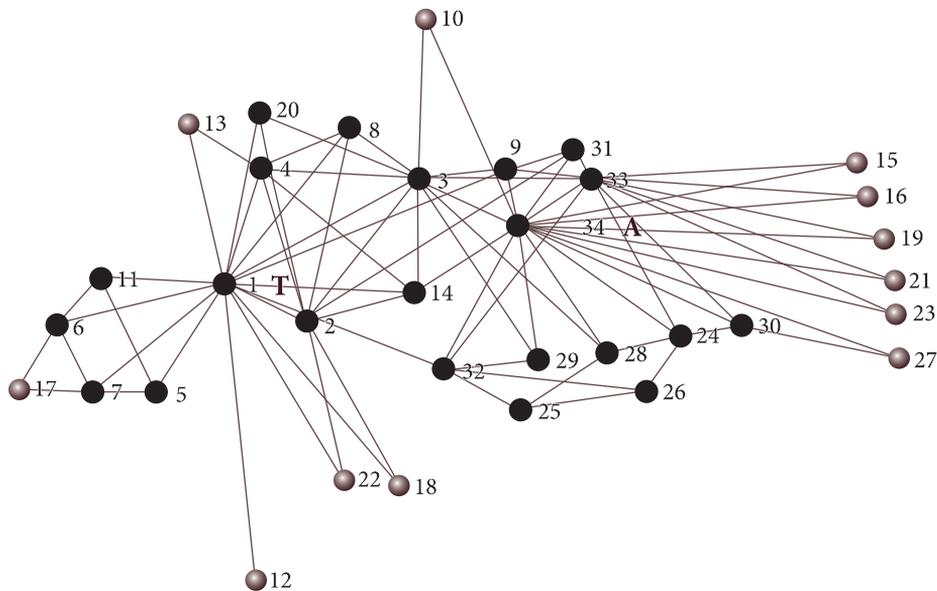


Figura 6. Tomada de Internet (13.10.2017).

Adyacencia y distancia. Dos nodos son adyacentes si están unidos por una relación directa, por ejemplo entre 6 y 7, entre 18 y 2, entre 25 y 26, y entre muchos otros del gráfico de arriba. La distancia se mide por medio de las relaciones indirectas, es decir por el número de trayectos entre nodos adyacentes que se tienen que recorrer para relacionarse; en el gráfico, es más corta la distancia entre 32 y 10, que la que hay entre 25 y 30.

Vínculos débiles. El nodo 12 del gráfico tiene una relación muy débil con los demás. Parecería, entonces, que tiene poca importancia para la red, pero Granoveter (1973) mostró la fuerza de las relaciones débiles, porque es posible que conecten a la red con otra red. En el quehacer del trabajo social, por ejemplo, puede que en determinadas circunstancias sea muy importante la relación débil, esporádica, que alguno de los miembros de un grupo tiene con algún miembro de la red de los servicios de salud, de manera que, en caso de necesitarlo, se tiene acceso a toda la red de esos servicios.

Densidad. Es frecuente que entre los nodos de una red social no se dé un solo tipo de relación, como vivir en el mismo vecindario por ejemplo, sino que se dé una red muy densa de relaciones: de amistad, de ayuda mutua, de

rechazo mutuo, de comunicación, de simpatía o antipatía, de competencia, de conflicto, etcétera. La densidad, mayor o menor, se refiere al número de relaciones que se dan entre los nodos de una red.

Homofilia. Citamos líneas arriba, con Kadushin, el aforismo: “Dios los cría y ellos se juntan”, que ha sido repetidamente comprobado por quienes estudian las redes sociales; es decir, quienes comparten características semejantes tienden a establecer relaciones entre sí y, por lo tanto, a formar redes. Pueden ser los fans de un equipo deportivo, o de algún artista, quienes comparten el mismo status social, quienes comparten las mismas creencias religiosas o las mismas ideas políticas; o también quienes comparten las mismas adicciones, las mismas tendencias a delinquir, los mismos prejuicios raciales, etcétera. Esto es algo que, desde luego, tiene que tener en cuenta el trabajo social al hacer intervención por medio de redes sociales, tanto para aprovecharlo como para prevenir sus efectos. Se puede aprovechar, por ejemplo, que quienes comparten los mismos objetivos de rehabilitación para dejar el consumo adictivo de drogas tienden a relacionarse, pero también se puede prevenir que quienes compartieron las mismas adicciones tiendan a volver a semejarse al consumir nuevamente.

A partir de estas observaciones, quienes teorizan e investigan las redes sociales se plantean la pregunta de si las personas se relacionan entre sí porque se parecen, o se parecen porque se relacionan entre sí, sin que hasta la fecha se haya podido dar una respuesta satisfactoria acerca de cuál es la variable independiente.

El mundo pequeño. ¡Qué pequeño es el mundo! solemos exclamar cuando nos hallamos a algún conocido en circunstancias o lugares en los que no esperábamos encontrarnos; por ejemplo, cuando estando de vacaciones lejos de casa, nos topamos en un concierto de algún cantante que no sabíamos que a ambos nos gustaba escuchar. Pero puede ser también que, queriendo tener acceso a alguien que no conocemos directamente, como puede ser un personaje que podría apoyar para que un enfermo reciba gratuitamente un tratamiento que necesita pero que no tiene los medios para costárselo, conocemos a alguien que, a su vez, conoce a alguien, que conoce a alguien... que nos puede relacionar con el personaje al que queremos tener acceso y cuyo apoyo buscamos. Según los experimentos llevados a cabo por Travers y Milgram (1969) en Estados Unidos, en un máximo de seis pasos, es decir, recurriendo a un máximo de cinco intermediarios, un habitante de ese país podría hacer llegar

un mensaje a cualquier otro. Y Watts (2003) mostró que se necesitan entre cinco y seis pasos para hacer llegar un mail a cualquier persona en todo el mundo.

Pero, para otros autores, conocer a alguien se define como tener relación, no simplemente saber de su existencia; es decir, que saber que hay un jugador de fútbol llamado Cristiano Ronaldo no significa conocerlo. En este punto el supuesto de la homofilia según el cual nos relacionamos con actores sociales que comparten las mismas características, limitan los alcances de la teoría del mundo pequeño. Es decir, si somos trabajadoras o trabajadores sociales, es muy posible que conozcamos a otros y a otras colegas en el pequeño mundo del trabajo social, pero es menos probable que conozcamos, es decir, que tengamos relación con fisicomatemáticos, por ejemplo. Después de todo, el mundo no es tan pequeño.

Como puede verse, las teorías de redes y los experimentos en pro y en contra del supuesto del mundo pequeño, no tienen que ver con las teorías y los experimentos de los grupos pequeños, por lo que hay que evitar confundirlos.

Capital social. Las redes son relaciones sociales a las que se puede recurrir para obtener diferentes tipos de apoyo, desde lo más simple como obtener de un vecino una manguera prestada, información sobre puestos de trabajo o recomendación para obtenerlo, hasta asociaciones entre empresas o entre países, por ejemplo. Esto ha hecho que se piense en las redes como capital social, como lo ha hecho el sociólogo francés Pierre Bourdieu, y los norteamericanos James Coleman y Robert Putnam, entre otros. Tanto Bourdieu como Coleman definieron el capital social como los recursos que existen y a los que se puede acceder por medio de las relaciones sociales. Es decir, por medio de las relaciones sociales se puede acceder a una manguera, a información, a recursos económicos, a puestos de trabajo, etcétera. Como todo capital, se puede tener poco o mucho, y se supone que mientras más se tenga más se puede aprovechar; esto es, mientras más relaciones sociales se tengan, más acceso se puede tener a más recursos, aunque hay que tener en cuenta que si los pobres se relacionan con pobres (homofilia), los recursos a los que se tiene acceso no serán tan abundantes como en el caso de las relaciones de los ricos con los ricos, o los poderosos con los poderosos.

La definición de Putnam más que en los recursos hace hincapié en otros aspectos del capital social que para él son características inherentes a las relaciones sociales, como son la confianza y las normas compartidas de reciprocidad y cooperación que posibilitan la acción colectiva (Mckenzie & Harpham,

2006). Para Putnam (2002), la integración social es básica para el bienestar individual y social; la gente que tiene más relaciones sociales, lazos familiares, amigos, membresía en grupos cívicos y religiosos, etcétera, goza en general de mayor bienestar, lo cual han corroborado otras investigaciones.

Fomentar el capital social puede ser una buena estrategia de intervención del trabajo social para aprovechar y/o incrementar el apoyo social mutuo. Por ejemplo, partiendo de la consideración, de origen durkheimiano, de que el suicidio es un hecho social, se ha buscado prevenirlo por medio de la utilización del capital social (Khosravi, Hodshire, & Lofti, 2014). Es importante para el trabajo social señalar que el capital social no tiene siempre connotación positiva. La corrupción, por ejemplo, aprovecha el capital social de quienes la practican, cultivando redes que la facilitan. Los estudiosos de las redes han señalado también el cultivo y el uso del capital social por parte de los grupos de delincuentes (ver otros ejemplos en Hawkins & Maurer, 2012. El artículo es también un buen análisis de la relación entre capital social y redes sociales). “En esos casos la intervención social puede tener que centrarse en la ruptura de lazos fuente de influencias negativas en lugar de o además de crear lazos con influencias positivas” (De Federico de la Rúa, 2008: 18).

Redes y estructuras. ¿Los actores sociales construyen las redes sociales, o las redes sociales construyen a los actores sociales? Esta pregunta es similar a la que hacía arriba, acerca de si los actores sociales se relacionan porque se parecen, o se parecen porque se relacionan. Hablando de la intervención social, varias veces me referí tanto a la construcción como a la ruptura de redes sociales por parte del trabajo social, como si fuera algo fácil de llevar a cabo, sólo dependiente de la voluntad, pero tenemos que preguntarnos si es así. ¿Es fácil romper las relaciones familiares, de amistad, de vecindad, de etnia, de grupo? ¿O es fácil crearlas cuando no se dan? ¿Es fácil transformar una red de relaciones competitivas en otra de relaciones colaborativas? Las trabajadoras sociales pueden responder a estas preguntas recurriendo a sus experiencias profesionales.

En términos de los paradigmas de la acción social, ¿las teorías de redes adoptan una perspectiva que privilegia la voluntad de los actores para relacionarse y, por lo tanto, construir redes? ¿O privilegian, por el contrario, la determinación estructural de las redes que construyen a los actores sociales? Según De Federico de la Rúa, en 1988 Barry Wellman, fundador de la Red Internacional para el Análisis de las Redes Sociales, afirmó que las estructuras de las relaciones tienen un poder explicativo mayor que la de los atributos personales

de los actores sociales, inclinándose así por una perspectiva estructural. Se trata de

[...] comprender las acciones de los actores a partir de las relaciones en que están implicados y de las posiciones particulares que ocupan en la red. Se considera que las posiciones en dichas estructuras son principios explicativos tan poderosos o más que las características personales que los definen fuera de todo contexto: edad, ingresos, nivel educativo, etc. [...]. Se tienen en cuenta tres efectos. Un efecto cognoscitivo y normativo: mostramos que la red puede influir en las *orientaciones*, las opiniones, las normas y las creencias de los actores [...]. Un efecto instrumental: las relaciones ofrecen posibilidades de movilización de recursos de todo tipo, por lo tanto *medios* de acción [...]. Finalmente un efecto de control: las relaciones imponen límites a las acciones posibles y controlan la acción (De Federico de la Rúa, 2008: 14).

Sin embargo, algunos teóricos de redes también han señalado la libertad y la iniciativa de los actores para crear relaciones y, así, modificar las redes. Sin desdeñar el peso de las estructuras que condicionan y delimitan las acciones posibles de los actores, también sostienen que la posición de los actores en la estructura de las redes no está fijada de una manera definitiva. Hay también quienes han señalado que, puesto que se trata de relaciones entre actores sociales, una perspectiva interaccionista puede ser la más adecuada. Por el momento, estas perspectivas están a debate, al que la experiencia de las trabajadoras sociales puede contribuir valiosamente.

Sistemas

Las teorías de sistemas son una corriente, o un paradigma (Bertalanffy, 1976), relativamente reciente en las ciencias en general, y en las ciencias sociales en particular, y no una teoría unificada. Este paradigma tiene básicamente dos orientaciones que confluyen: la consideración de los objetos de estudio como sistemas (teorías de sistemas), y una perspectiva epistemológica y teórica (pensamiento sistémico) que tiende a borrar las fronteras entre las disciplinas científicas; ambas orientaciones impulsan una consecuente reorientación en la

metodología de investigación. Aunque es posible rastrear antecedentes de esta perspectiva epistemológica y teórica en la filosofía griega:

Formalmente, la teoría de sistemas nace con la publicación en 1948 de *Cibernética*, de Norbert Wiener, y de la *Teoría de los sistemas abiertos en la física y la biología* de Ludwig von Bertalanffy, en 1952; punto de partida de la cibernética y de la teoría general de sistemas, respectivamente. Similar importancia tiene la fundación de la *Society for General Systems Theory*, a iniciativa de Bertalanffy y Anatol Rapoport, cuyos objetivos incluyen: el desarrollo del isomorfismo de conceptos, leyes y modelos; el diseño de modelos generales; la eliminación de la duplicación de esfuerzos, y la formalización de las leyes generales (Reza, 2001: 69-70).

Desde el punto de vista epistemológico, el pensamiento sistémico busca superar lo que llaman la babel de la creciente diferenciación y especialización en las ciencias en la que los científicos ya no hablan un lenguaje común y, por consiguiente, no se entienden unos con otros. En el primer capítulo de su libro: *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Immanuel Wallerstein (2006) hace una descripción histórica muy clara en la que traza los caminos que llevaron a la separación, tanto teórica como administrativa (diferentes facultades o departamentos en las universidades) de las diversas disciplinas, empezando por la distinción entre filosofía y ciencia, siguiendo con la diferenciación entre ciencias de la naturaleza y ciencias históricas, para continuar después con la distinción entre ciencias sociales y ciencias humanas y luego entre las diferentes disciplinas de las ciencias sociales¹ y las humanidades. Él, compartiendo la orientación del pensamiento sistémico, propone el regreso a la unidad del conocimiento, por lo menos en el terreno de lo que llama las ciencias histórico-sociales.

Los caminos que se han propuesto para retornar a la unidad son básicamente dos: uno es la propuesta de un lenguaje común, que sería el lenguaje lógico-matemático, y el otro es el de la construcción de puentes entre las disciplinas a partir de pensar las leyes de los diferentes fenómenos como isomorfías; es decir, con formas semejantes.² Explicando la idea de isomorfismo, a la que él se adhiere, Bertalanffy dice que:

1 En este proceso se puede insertar la separación entre las ciencias sociales, particularmente la sociología, y el trabajo social, que abordé en la introducción y en el capítulo 1.

2 Reza (2001) expone las diferentes versiones y las dificultades de esos caminos.

Es, así, un hecho notable que sistemas biológicos tan diversos como el sistema nervioso central y la trama de regulación bioquímica en la célula resulten estrictamente análogos, lo cual se hace aún más significativo cuando se aprecia que esta analogía entre diferentes sistemas en diferentes sistemas de organización biológica no es sino un miembro de una vasta clase de analogías (Bertalanffy, 1976: xii).

En cuanto a los objetos de estudio como sistemas: “Etimológicamente, el término *sunistemi* (sistema) designa un conjunto formado de partes, elementos u objetos relacionados entre sí y que es necesario comprender en su recíproca articulación” (Reza, 2001: 15). En otras palabras, cualquier todo compuesto por elementos interdependientes puede ser calificado como sistema. Ese todo, como ya lo afirmaba la psicología de la Gestalt desde principios del siglo xx, es algo más, es decir algo diferente, de la suma de las propiedades de las partes. De acuerdo con esta definición, tanto las teorías de grupos como las teorías de redes pueden ser tratadas como teorías de sistemas, puesto que consideran a los actores sociales en relación, y valoran al conjunto, grupos o redes como algo que es diferente de la suma de las características de los actores. Aún más, las actuaciones de los actores y sus características no se explican por sí mismas, sino por su posición y sus relaciones en el conjunto.

Las estrategias de intervención del trabajo social cuyo objetivo no son los casos individuales, sino los conjuntos de actores (parejas, familias, grupos, instituciones, comunidades), o que al tratar los casos individuales los consideran en su relación con el conjunto, puede decirse que son enfoques sistémicos porque se basan en esta definición general de los sistemas (Sluski, 1996).

La orientación sistémica en el Trabajo Social adopta aún el modelo basado en la teoría clásica de sistemas (Durkheim, funcionalismo, primera teoría cibernética), entendiendo por sistema un conjunto de elementos interrelacionados entre sí, cuya unidad le viene dada por los rasgos de esa interacción y cuyas propiedades son siempre distintas a los de la suma de las propiedades de los elementos del conjunto (Moreno Pestaña & Domínguez Sánchez-Pinilla, 2000: 1).

Pero las teorías de sistemas no se detienen en esa formulación general, sino que agregan otras características de acuerdo con sus diferentes orien-

taciones teóricas. Aquí solamente voy a abordar aquellas en las que parecen coincidir las diferentes teorías.

Un elemento fundamental en la definición de sistema es la distinción sistema/entorno. Se trata de una diferencia conceptual que obliga a distinguir lo que es sistema de lo que no lo es. “Conceptualmente al menos, el sistema es distinto del entorno en términos de identidad, límites, coherencia y definición” (Reza, 2001: 74). “[...] Sin un entorno del cual distinguirse no sería posible identificar un sistema” (Corsi, Esposito, Baraldi, 1996: 148). El entorno no es sistema, aunque puede haber otros sistemas en el entorno que, a su vez, se distinguen de su entorno. Nótese que el entorno no es el contexto; cualquier fenómeno social se da en un contexto, pero no por eso se concibe como sistema ni se define por la diferencia con el contexto como ocurre con la dualidad sistema/entorno.

A partir de esa distinción se habla de sistemas abiertos, aquellos que interactúan con el entorno, y sistemas cerrados que son los que no interactúan con el entorno. “En los sistemas abiertos (el entorno) designa los procesos, las relaciones, los objetos y las operaciones que interactúan con el sistema desde fuera del mismo” (Reza, 2001: 162. Paréntesis mío). Generalmente los sistemas abiertos se adaptan al entorno al llevar a cabo los cambios necesarios para tener continuidad como sistemas.

Los sistemas abiertos responden a esta referencia teórica en la medida en que los estímulos provenientes del entorno pueden modificar la estructura del sistema: una mutación no prevista en el campo de lo biológico; una comunicación sorprendente en lo social. Estos estímulos exteriores deben llevar a la selección de nuevas estructuras y después a la prueba de consistencia de si dichas estructuras tienen la suficiente solidez para llegar a ser estables (Luhmann, 1996: 47).

En cambio, en los sistemas cerrados que no interactúan con el entorno se da un proceso de entropía, un empobrecimiento que lleva al desorden y a la disolución del sistema, a no ser que se ponga en marcha un proceso de entropía negativa, o neguentropía.

En este punto convergen las teorías de sistemas con el pensamiento sistémico, es decir, la construcción de los objetos de estudio con las perspectivas epistemológicas y metodológicas. Dada la definición de sistema como un conjunto de elementos interrelacionados, se sigue que cualquier modificación en

cualquiera de ellos conlleva modificaciones en todos los demás y en sus relaciones, es decir en el sistema. A esto se añaden las proposiciones de la teoría del caos (que surgió en el ámbito de las ciencias naturales), según la cual todo factor causal, por pequeño que sea, incide en el todo. Además, la relación causal en los sistemas no se concibe como una relación lineal, es decir no es que A produce B, que produce C, etcétera, lo que da lugar a los conceptos de sistemas no lineales, sistemas complejos y pensamiento complejo.³

Voy a poner dos ejemplos de la aplicación del pensamiento sistémico y de la teoría de sistemas en el ámbito de las ciencias sociales: el concepto de sistema-mundo de Immanuel Wallerstein y la teoría del sistema social de Niklas Luhmann (1927-1998).

La propuesta de Wallerstein consiste en sustituir las unidades de análisis fragmentadas de las diferentes disciplinas de las ciencias sociales: grupos, clases, campo, ciudad, estados nacionales, etcétera, por una unidad de análisis holística y, desde luego, compleja: el sistema-mundo, con dos subcategorías: economías-mundo e imperios-mundo.

Nótese el guion en sistema-mundo y sus dos subcategorías, economías-mundo e imperios-mundo. La colocación de dicho guion intentaba señalar que se estaba haciendo referencia no a sistemas, economías o imperios *de* (todo) el mundo, sino sobre sistemas, economías e imperios *que son* un mundo (pero posiblemente, y de hecho, usualmente, sin ocupar la totalidad del globo). Éste es un concepto inicial clave a entender. Afirma que en “sistema-mundo” estamos frente a una zona espacio-temporal que atraviesa múltiples unidades políticas y culturales, una zona que representa una zona integrada de actividad e instituciones que obedecen a ciertas reglas sistémicas (Wallerstein, 2007: 32).

El sistema-mundo moderno es la economía-mundo capitalista (Wallerstein, 2007). Los cambios de sistema se dan cuando los sistemas entran en crisis, es decir, cuando enfrentan una dificultad insoluble. Según Wallerstein la economía-mundo capitalista se enfrenta a una crisis insoluble, pero cuál será la salida de la crisis es algo incierto, dada la complejidad de los sistemas que no permiten predecir algo con certeza (Wallerstein, 2007).⁴

3 Otros autores que proponen un pensamiento sistémico complejo son Edgar Morin y Jean Piaget.

4 En una nota bibliográfica que aparece al final del libro introductorio que he estado citando, el autor añade una guía bibliográfica (Wallerstein, 2005) muy útil para quienes deseen profundizar en el tema. La guía

La teoría de Luhmann es, como la de Parsons, o quizá más, extraordinariamente difícil de entender y mucho más de resumir. Afortunadamente, como en el caso de Wallerstein, disponemos de una especie de introducción a su teoría formulada por el propio Luhmann (1996) en una serie de lecciones dictadas en la Universidad de Bielefeld (Alemania), de la que fue profesor, las cuales fueron grabadas y después editadas y publicadas en español por Javier Torres Nafarrate, mexicano, profesor de la Universidad Iberoamericana, uno de los mejores conocedores de la obra del sociólogo alemán y traductor de varios de sus libros a nuestro idioma. También disponemos de un glosario escrito por los italianos Giancarlo Corsi, Elena Esposito y Claudio Baraldi (1996), y autorizado por el mismo Luhmann como una introducción a su teoría. Desde luego se dispone también de varias obras del sociólogo traducidas al español, y por lo tanto disponibles para quien quiera profundizar en su teoría (Corsi, Esposito & Baraldi, 1996).

En las tres primeras lecciones de introducción a la teoría de sistemas, los tres capítulos iniciales del libro, Luhmann (1996) hace su propio recuento de la historia de las teorías de sistemas (ver también el recuento de Bertalanffy, 1976), que se puede iniciar con la afirmación hecha al empezar la segunda lección: “Propiamente no existe una *teoría general de sistemas*, aunque éste haya sido el intento, en los años cincuenta, de la *Sociedad para la Teoría General de los Sistemas (Society for General Systems Theory)*” (Luhmann, 1996: 45). En el primer capítulo, la primera lección, Luhmann expone la teoría del sistema social de Parsons, a quien conoció y con quien trabajó en Harvard, haciendo énfasis en que para el sociólogo norteamericano, la acción es sistema.⁵ “Toda la obra de Parsons puede ser catalogada como variaciones sin fin a la fórmula compacta: *action is system*” (Luhmann, 1996: 31).⁶

En la lección dos, capítulo dos, aborda el tema de los sistemas abiertos y de los sistemas cerrados. A propósito de estos últimos, introduce el concepto de clausura de operación que será el objeto de la cuarta lección. En la tercera

está dividida en cuatro apartados: I. Escritos de Wallerstein, entre los que destacan: *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos* (Madrid, Akal, 2004), que compila 28 artículos escritos entre 1960 y 1998 y *Abrir las ciencias sociales* (México, Siglo XXI, 2002). II. Escritos de otros analistas de sistema-mundo. III. Críticas al análisis de sistema-mundo, y IV. Trabajos relevantes. Precursores o textos influyentes de otros analistas del largo plazo.

5 Ver el capítulo cinco de este libro.

6 Sobre la relación entre la teoría de Parsons y la de Luhmann, ver González Oquendo, 2003.

lección trata el tema de la diferencia sistema/entorno, para cuya comprensión voy a recurrir al glosario de Corsi, Esposito y Baraldi (1996). Para estos autores, “la diferencia sistema/entorno es el punto de partida del planteamiento de la teoría de los sistemas de Luhmann” (Corsi, Esposito & Baraldi, 1996: 148). Los sistemas se constituyen, precisamente, por su diferencia con el entorno y, a su vez, los entornos se constituyen por su diferencia con los sistemas. Se puede decir, entonces, que sistema y entorno se presuponen, uno no puede existir sin el otro, pero también que uno no invade los límites del otro; para que haya sistema social se necesita que haya vida, pero la vida es entorno del sistema social, es algo externo. Esta diferencia no implica, necesariamente, que los sistemas sean cerrados y que no tengan interacción con el entorno, pues puede darse una relación entre el sistema y el entorno en la forma de lo que los biólogos chilenos Maturana y Varela (2003) llaman acoplamiento estructural. Para entenderlo uso unos ejemplos que pone Luhmann: “en la evolución no se hubieran podido desarrollar pájaros sin la existencia del aire. Sin aire hubiera sido demasiado extravagante desarrollar alas, además de que la evolución no hubiera permitido desarrollar dispositivos tan complicados que no desarrollaran ninguna función” (Luhmann, 1996: 203). Pero desde luego, esto no borra la distinción sistema/entorno, en este caso sistema biológico (pájaros)/entorno (aire).

La distinción sistema/entorno se refuerza con dos conceptos: clausura de operaciones y autopoiesis. El primero se refiere a que un sistema no puede operar en el entorno, ni puede emplear sus operaciones para entrar en contacto con el entorno, sus operaciones se llevan a cabo solamente al interno del sistema.

La *clausura de operación* trae como consecuencia que el sistema dependa de su propia organización. Las estructuras propias se pueden construir y transformar únicamente mediante operaciones que surgen en él mismo; por ejemplo, el lenguaje se puede transformar sólo mediante comunicaciones, y no inmediatamente con fuego o fresas, o con radiaciones espaciales (Luhmann, 1996: 84).

Esto, sin embargo, no significa aislamiento del sistema, pues el concepto de acoplamiento estructural se refiere a “una cierta coordinación e integración entre sistema y entorno” (Luhmann, 1996: 84).

En cuanto a la autopoiesis, tanto la palabra como el concepto fueron propuestas del biólogo chileno Humberto Maturana. Para entenderlo me parece ilustrativo tomar la siguiente larga cita de Luhmann:

¿Por qué el nombre de *autopoiesis*? Maturana narra que el concepto surgió cuando él estaba trabajando con el término de estructuras circulares para explicar la reproducción celular. Sin embargo la palabra circular no la encontraba suficientemente atinada. Con ocasión de que un amigo filósofo le había hecho una invitación, surgió en la plática el tema de la diferencia entre *praxis* y *poiesis*, temas de una clase reciente sobre Aristóteles que el profesor de filosofía había sostenido. *Praxis*, en el contexto aristotélico, como la pasión de la vida ética. La virtud de todo quehacer que no adquiere sentido en el efecto o en el éxito obtenido, sino por el solo hecho de realizarse. En el contexto de *praxis* está contenido ya el momento de la autoreferencia.

En cambio la *poiesis* quedó explicada como algo que se produce desde fuera de sí mismo: se hace esto o lo otro no para llevar a cabo una acción que tiene sentido por el solo hecho de hacerla, sino porque se quiere producir algo. Maturana, con estos elementos, encontró el puente de su expresión con el añadido de la palabra *auto* [...], por sí mismo. Con esto Maturana quería indicar que con el concepto de *autopoiesis* se trataba de una producción, de un efecto perseguido expresamente, y no de una *praxis*. En el concepto de *autopoiesis*, la producción consiste en producirse a sí mismo. Operación que no tiene sentido si se expresa como *autopraxis*, ya que se trataría de una reduplicación de lo que ya la *praxis* hace por sí misma (Luhmann, 1996: 91).

Según Luhmann, de esa idea de Maturana se desprende no solamente que los sistemas son autónomos en cuanto a sus operaciones y que no importan ninguna operación desde el entorno, es decir la clausura operativa, sino también “por *autopoiesis* se entiende que el sistema se produce a sí mismo” (Luhmann, 1996: 90).

Los sistemas generales son tres: el sistema físico (el universo se autoproduce), los sistemas biológicos (la vida produce vida), y los sistemas productores de sentido: el sistema psíquico y el sistema social. Los sistemas físicos son entorno de los sistemas biológicos, pero no son parte del sistema, y lo mismo los sistemas biológicos son entorno indispensable para los sistemas psíquicos sin ser parte de ese sistema, y los sistemas psíquicos de los sistemas sociales, pero por definición, al ser entorno, no son parte del sistema. “No existe ninguna intervención directa de los procesos físicos, químicos, biológicos, sobre la comunicación, sino en el sentido de destrucción” (Luhmann & Giorgi, 1998: 56) en la medida en que la complejidad del entorno, que siempre es mayor que la del

sistema, introduce ruido en éste, y ninguno es suficientemente complejo como para soportar la entera realidad del mundo.

Las operaciones de los sistemas psíquicos son pensamientos que producen otros pensamientos. El sistema social se define por la comunicación: comunicaciones que producen otras comunicaciones. Fuera del sistema social no existe comunicación. El sistema social no está hecho de seres humanos, sino de comunicaciones.

No es el hombre quien puede comunicarse; sólo la comunicación puede comunicar. [...] No existe la comunicación conciencia a conciencia y no existe ninguna comunicación entre el individuo y la sociedad. [...] Solamente una conciencia puede pensar [...] y solamente la sociedad puede comunicar. Y en los dos casos se trata de operaciones propias de un sistema operacionalmente cerrado, determinado por la estructura (Luhmann & Giorgi, 1998: 53).

En este punto me parece pertinente hacer notar que Maturana no está de acuerdo con Luhmann en la idea de excluir a los seres humanos del sistema de comunicación, como lo expresa en la siguiente larga cita de un texto manuscrito, no publicado, del biólogo chileno, que Torres Nafarrate añade como cita de pie de página a su edición de las lecciones de Luhmann:

Esta discrepancia con Luhmann no es trivial... Para Luhmann los sistemas sociales son sistemas autopoiéticos de comunicaciones. Los seres vivos, en particular los seres humanos, no forman parte de los sistemas sociales sino que son aspectos de su entorno.

Ciertamente se puede hacer lo que Luhmann hace al distinguir un sistema cerrado definiblemente autopoiético en el espacio de las comunicaciones que él llama sistema social. Lo que yo me pregunto es si una noción de lo social como ésta surge en el ámbito cotidiano y se aplica adecuadamente a ese sistema: es decir, me pregunto si el sistema que Luhmann distingue como sistema social genera los fenómenos y experiencias que en la vida cotidiana connotamos al hablar de lo social. Yo pienso que no, que no lo hace, y pienso, por lo tanto, que la noción de lo social está mal aplicada al tipo de sistemas que Luhmann llama "Sistemas Sociales". Y pienso así porque, como ya dije, lo que yo quiero explicar son las experiencias cotidianas que las palabras connotan, ya que pienso también que los ámbitos técnicos con cachirulos,

burbujas, expansiones experienciales de la vida cotidiana, se fundan en ella, y su valor remite a ella. Lo social no pertenece a la sociología, pertenece a la vida cotidiana, y la sociología hace sentido sólo como intento explicativo de la vida cotidiana, si no, es sólo literatura. Todo lo que Luhmann parece querer explicar con su teoría de los sistemas sociales superando lo humano y dejándolo como parte del entorno, y mucho más que él no puede explicar, como el origen del lenguaje, como el origen de lo humano, se puede explicar sin ese argumento.

Si lo humano fuera periférico a lo social no cabría la reflexión liberadora como un acto reflexivo personal que saca al vivir humano del vivir humano que atrapa devolviendo al individuo su libertad (Luhmann, 1996: 93).

A esta crítica Luhmann respondió que, por el contrario, la identidad y la diversidad individual se explican mejor por medio de la autopoiesis, porque desde ese punto de vista la socialización no proviene de un programa cultural (Parsons) sino que es una autosocialización. “Sólo así se puede explicar la enorme diversidad individual” (Luhmann, 1996: 111).

El sistema social se diferencia en sistemas parciales autopoieticos organizados en torno a una función específica [...] los principales son el sistema político, el sistema económico, el sistema de la ciencia, el sistema de la educación, el sistema jurídico, las familias, la religión, el sistema de salud, el sistema del arte (Corsi, Esposito & Baraldi, 1996: 61).

La orientación de los sistemas parciales se estructura por medio de un código binario propio, que es ajeno a las distinciones de los demás sistemas. “Al sistema de la ciencia pertenecen todas y únicamente las comunicaciones que se orientan al código verdadero/no verdadero; y al sistema jurídico las que se orientan a la legalidad/ilegalidad, etcétera” (Corsi, Esposito & Baraldi, 1996: 42), y a esos sistemas les es indiferente la belleza estética, o el código inmanente/trascendente que es propio de la religión.

Dejamos aquí la exposición, sin duda incompleta, de la teoría del sistema social de Luhmann, para abordar brevemente su posible aplicación en el trabajo social. Kaspar Villadsen (2008) muestra cómo se autodefinen las diferentes agencias de ayuda en los estados de bienestar modernos diferenciándose del entorno, es decir diferenciándose unas de otras, y diferenciando lo que entienden por trabajo social bueno y malo. Analiza el caso de dos tipos de agencia de provisión de vivienda para quienes carecen de ella en Dinamarca. Por una

parte están las agencias que llama de abrigo (*shelter organizations*), que conciben su trabajo como de empatía, de compromiso y de cercanía con las personas a las que les brindan ayuda, y por otra las agencias municipales y estatales que sostienen que los trabajadores sociales deben mantener una distancia profesional con los clientes para estimular su autoayuda y su independencia. Para cada uno de estos tipos de agencia, el trabajo social que hacen es el que se debe hacer, el que obtiene resultados, mientras que el otro tiene defectos importantes. En términos de los códigos de comunicación empleados por estas agencias, las primeras utilizan un código religioso nosotros/los otros, mientras que la segunda utiliza un código legal: con derecho a recibir ayuda/sin derecho a recibir ayuda.

Michailakis y Schirmer (2014), asocian el construccionismo de Loseke (2003/2011), quien sostiene que los problemas sociales son construidos de manera diferente por los diferentes observadores, con la teoría de sistemas de Luhmann según la cual el sistema social se diferencia en múltiples sistemas que operan cada uno con su propio código. A partir de esa asociación estudian los suicidios de los enfermos mentales mostrando que el problema se define diferentemente por la política, por el movimiento de discapacitados, por la medicina y por el trabajo social.

Además de la crítica de Maturana expuesta líneas arriba, se han hecho otras a la teoría de sistemas, una de las cuales reporta el mismo Bertalanffy:

Para los nuevos utopistas de la ingeniería de sistemas [...], precisamente es “el elemento humano” el componente inconfiable de sus creaciones. O bien se elimina del todo sustituyéndolo por el *hardware* de computadoras, maquinaria autorregulada y así por el estilo, o bien hay que hacerlo tan confiable como se pueda: mecanizado, conformista, controlado, estandarizado. Dicho en términos algo más ásperos, en el Gran Sistema el hombre ha de ser –y en gran medida lo es ya– un retrasado mental que oprime botones, o un idiota informado [...]: adiestrado en alguna especialidad limitada, pero por lo demás simple parte de la máquina (Bertalanffy, 1976: 8-9).

Él, desde luego, no está de acuerdo con que la teoría de sistemas conlleve necesariamente esas concepciones.

Anotamos, finalmente, que Anita Kihlström (2011) se hace eco de las críticas a la exclusión de los seres humanos de la teoría del sistema social de Luhmann, y cuestiona desde ese punto de vista su utilidad para el Trabajo Social.

El estructuralismo constructivista de Pierre Bourdieu

Pierre Bourdieu nació en Francia, en la región de los Pirineos, en 1930, y murió en París en el año 2002. Estudió, como interno, en el liceo de la ciudad de Pau, cercana a Denguin, su aldea natal. Posteriormente estudió en el liceo Louis-le-Grand de París con el objetivo de prepararse para presentar los exámenes de ingreso a la Escuela Normal Superior, en la que estudió filosofía. Al egresar en 1955 fue enrolado en el ejército francés para hacer el servicio militar y fue enviado a Argelia, por lo que fue testigo de primera fila de la guerra de independencia de ese país contra los colonizadores franceses, que se libraba desde 1954 y que culminó con el reconocimiento de su independencia en 1962. Bourdieu simpatizaba con la causa argelina. Durante su estancia de cinco años en ese país, donde permaneció todavía después de terminar el servicio militar, llevó a cabo sus primeros trabajos como sociólogo al analizar la sociedad argelina y los efectos de la colonización y, como antropólogo, al estudiar la sociedad bereber

de Cabilia. Con base en sus estudios sociológicos publicó sus tres primeros libros: *Sociología de Argelia*, en 1958; *El trabajo y los trabajadores en Argelia*, en 1963; y, con Sayad, *El desarraigo. La crisis de la agricultura tradicional en Argelia*, en 1964.

En 1960 regresó a Francia, y el año siguiente, 1961, inició una estrecha colaboración con Raymond Aron siendo su profesor asistente en la Sorbona, y codirector del Centro Europeo de Sociología Histórica que éste había fundado. En 1964 fue nombrado director de estudios de la sexta sección de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales en donde creó el Centro de Sociología Europea en 1968. En 1975 fundó la revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* en la que publicó muchos de sus artículos. En 1981 alcanzó el culmen de su prestigio como sociólogo al ser elegido como miembro de El Colegio de Francia.¹

Los grandes temas de investigación que emprendió no fueron muchos. El primero fue la investigación en Argelia, ya mencionada. El segundo, llevado a cabo con el apoyo de la compañía Kodak, fue una investigación sobre la fotografía, cuyos resultados se publicaron en 1965 en el libro: *La fotografía, un arte intermedio*. El tercer gran tema de investigación fue el del mundo académico francés, que dio lugar a la publicación de varios libros y artículos. Entre los libros se cuentan: *Los estudiantes y sus estudios* y *Los herederos*, ambos publicados en 1964 en coautoría con Jean-Claude Passeron; en 1984 se publicó *Homo academicus*; y en 1989 *La nobleza de estado*. El cuarto gran tema fue una encuesta acerca del mundo del arte, los museos, los gustos y los estilos de vida del público francés y europeo, que dio lugar a la publicación de *El amor del arte, los museos y su público*, en 1966, el cual se volvió a divulgar corregido y aumentado en coautoría con Darbel y Schnaper en 1969, con el título de *El amor del arte, los museos de arte europeos y su público*, y que culminó con la publicación de *La distinción*, en 1979. Finalmente, en la década de 1990, emprendió otros dos programas de investigación, uno sobre el mercado de la vivienda en Francia, que dio origen a la publicación de algunos artículos en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* en 1990, y al libro *Las estructuras sociales de la economía*, publicado en el 2000, y el otro basado en una amplio número de entrevistas a personas que, de un modo o de otro, habían sufrido las injusticias del mundo social francés, que concluyó con la publicación de *La miseria del mundo*, en 1993.

1 Recomiendo leer la autobiografía sociológica de Bourdieu (2006).

También publicó obras en las que la reflexión teórica tiene el peso mayor, como el postfacio a la obra de Panofsky sobre la arquitectura gótica en 1967; *El oficio de sociólogo*, en 1968; *Esbozo de una teoría de la práctica*, en 1972, que se volvió a divulgar en inglés, revisado y puesto al día, como *Outline of a Theory of Practice*, en 1977; *La reproducción*, en 1970. En 1980 publicó un libro que, desde mi punto de vista, fue fundamental en el desarrollo de su teoría: *La lógica de la práctica*. Posteriormente, la larga entrevista con Wacquant: *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, en 1992; y *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action* en 1994.

Las mencionadas son solamente algunas de las obras de Bourdieu, quien fue un autor muy prolífico, pues cuenta con alrededor de 300 trabajos publicados, entre los que se incluyen libros, artículos, entrevistas y conferencias. Esa cantidad de trabajos, más la variedad de temas que abordó, hace que sea muy difícil hacer una exposición detallada y exhaustiva de su obra. Pero, sin dejar de reconocer lo interesante y lo estimulante que es para la investigación sociológica, no es ese tipo de exposición lo que me interesa aquí, sino más bien la de su teoría general de la acción, de la que pueda derivarse una teoría de la intervención social.

¿Cómo concibe Bourdieu el mundo social? ¿Cómo concibe la acción humana? ¿Cómo se sitúa ante las dicotomías: estructuras/prácticas; objetivismo/subjetivismo; determinación/libertad; estructura/agentes? Digamos desde el principio, en términos generales, que toma partido por el primer término de esas dicotomías. Esta afirmación, sin embargo, debe ser muy matizada, y hasta corregida, al considerar el papel que ocupó en su teoría el concepto de *habitus* cuya introducción en las ciencias humanas es, a decir de Michel de Certeau: “la marca personal de Bourdieu en la teoría” (De Certeau, 1996: 59).²

En los inicios de su carrera como sociólogo, y como resultado de sus investigaciones sobre los bereberes de Cabilia y sobre la soltería de los primogénitos de las familias poseedoras de tierras en Bearn, su región de origen, su postura fue más bien objetivista y determinista. El objetivismo surgió de la constatación de que no coincidían los datos que él recopilaba y que consideraba como datos objetivos, con las ideas que tenían sobre su vida social los sujetos que estudiaba. Sus informantes bereberes le dijeron que, al elegir pareja, los varones seguían la norma que prescribía casarse con una prima que fuera

2 Para una crítica al concepto de *habitus*, y en general a la teoría de Bourdieu, ver Lahire, 2005.

hija de un hermano de la madre, mientras que Bourdieu descubrió que esa norma se aplicaba sólo en 3% o 4% de los casos. Resultaba, entonces, que los bereberes ignoraban la realidad objetiva de sus intercambios matrimoniales. Encontró también que había discordancia entre la declarada libre elección de la soltería por los hijos primogénitos de las familias de terratenientes de la región bearnesa y el hecho de que era, objetivamente, la única opción a su alcance (Bourdieu, 1962). El determinismo surgió de la constatación develada por sus estudios, de que la vida cotidiana de los seres humanos está constreñida por fenómenos sociales que están fuera del alcance de sus acciones y de su voluntad, como fue el caso del desenraizamiento al que fueron sometidos los campesinos argelinos durante la guerra de independencia al ser ubicados en asentamientos forzados en los que perdieron sentido las normas de su vida diaria, particularmente el valor del honor (Bourdieu & Sayad, 1964). Además de denunciar la violación de las mujeres por parte de los militares, Bourdieu mostró el atentado profundo al que se sometió a la sociedad campesina:

El de la destrucción sistemática de los espacios cotidianos de socialización, como la fuente, los sitios frecuentados por las campesinas trasplantadas a los campos de reagrupación donde las acciones militares y la represión sometieron a una prueba terrible la moral del honor (Yacine, 2005: 337).

En cuanto a los solteros de Bearn, Bourdieu hizo una vívida y cruda descripción de un baile de Navidad, del que reproducimos aquí unos párrafos:

De pie en las orillas del área de baile, formando una masa oscura, un grupo de hombres mayores observan en silencio. Todos en torno a los treinta años [...]. Allí están: los solteros. En noches de baile como ésta, en la Navidad o el Año Nuevo, los solteros no tienen nada que hacer. Éstos son bailes para los jóvenes, en otras palabras para quienes no están casados; pero ellos están muy viejos y son, y lo saben, incasables [...]. Los solteros permanecerán allí hasta media noche, casi sin hablar, a la luz y el ruido del baile, mirando a las muchachas que están fuera de su alcance. Después se retiran al bar a beber [...] mientras que en la sala de baile la orquesta toca twist y cha, cha, chas. Y cuando la noche llega a su fin se retiran lentamente, en parejas o tríos, hacia sus lejanas granjas (Bourdieu, 2002: 9).

El libro del que está tomada esta cita es una compilación de varios artículos de Bourdieu en los que muestra la imposición social de la soltería a los primogénitos varones de las familias de terratenientes de Bearn; la descripción del baile muestra la aceptación y la resignación de esos “solteros a fuerza” ante su suerte.

Después de la muerte de Bourdieu, varios de los miembros del grupo que habían colaborado con él en el Centro de Sociología Europea de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, escribieron sus experiencias y los textos se publicaron con el título de *Trabajar con Bourdieu* (Encrevé & Lagrave, 2005). Al escribir las conclusiones de ese libro, Robert Castel, uno de sus primeros asociados, amigo e interlocutor durante toda su vida, dice que Bourdieu representa el paradigma del sociólogo, porque comprendió que “el mundo social equivale esencialmente a la constricción social” (Castel, 2005: 381). Castel usa la palabra francesa *contrainte* que traducimos como constricción, pero que puede ser traducida también como restricción o como limitación. Añade:

[...] en mi opinión, una sociología fuerte es aquella que ha comprendido que en el comienzo estaba la constricción, que la constricción se hizo sociedad, y que la sociedad está hecha en primer lugar de constricciones. Para mí, Pierre Bourdieu es el hombre que comprendió esto fundamentalmente y se dispuso a desplegar sus consecuencias sistemáticamente, aun cuando pueda resultar costoso pensar así, pues esto perturba comodidades (Castel, 2005: 383).

Argumenta, sin embargo, que constricción, o restricción, no es lo mismo que determinismo. Acusar a Bourdieu de determinismo, dice, sería como acusar a Durkheim de pensar que los hechos sociales son cosas, cuando lo que afirmó fue que son “como cosas”. De lo que ambos, Durkheim y Bourdieu, están conscientes es de que el mundo social es duro; duro como las cosas, y duro también de sobrellevar para quienes sufren injusticias sociales. Castel titula su contribución al libro colectivo como “Pierre Bourdieu y la dureza del mundo”.

Bourdieu percibió las discordancias entre la objetividad y la subjetividad, y entre el peso de lo social y la libre elección de los actores sociales en términos que reproducen, casi literalmente, la definición durkheimiana del concepto de hecho social:

La sociología supone, por su existencia misma, la superación de la oposición ficticia que subjetivistas y objetivistas hacen surgir arbitrariamente. Si la sociología como ciencia objetiva es posible, es porque existen relaciones *exteriores, necesarias, independientes de las voluntades individuales* y, si se quiere, *inconscientes* (Bourdieu, 1979: 16. Cursivas mías).

Posteriormente, en el libro que dedicó a la reflexión teórica sobre la sociología, *El oficio de sociólogo*, Bourdieu, reafirmó su postura objetivista y determinista en los siguientes términos:

Tal convergencia –entre Durkheim, Marx y Weber– se explica fácilmente: lo que podría denominarse *principio de la no-conciencia*, concebido como condición *sine qua non* de la constitución de la ciencia sociológica, no es sino la reformulación del *principio del determinismo metodológico* en la lógica de esta ciencia, del cual ninguna ciencia puede renegar sin negarse como tal (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1975: 31).

Si nos detenemos aquí es difícil deducir estrategias de intervención social de estas concepciones deterministas y objetivistas de Bourdieu (ver un intento en Morales, 2013) ya que, por una parte, los problemas sociales tienen una existencia como de cosas, y “son las estructuras sociales, externas e internalizadas pero estructuras al fin y al cabo, las que determinan la acción” (Morales, 2013: 39). Y por otra parte, los actores sociales no son conscientes subjetivamente de esas determinaciones objetivas.

En la obra sobre la lógica de la práctica (Bourdieu, 1980) se da una superación de la problemática de la relación entre objetividad y subjetividad mediante la distinción fundamental entre la lógica de la práctica y la lógica del conocimiento de la práctica o, dicho de otro modo, entre la lógica práctica, de sentido común, que los actores sociales ponen en práctica al actuar y las teorías que los científicos sociales deben utilizar para entender la acción de los actores. Con esta distinción, no tiene sentido hablar de que los actores sociales actúan sin conciencia porque no conocen los conceptos teóricos: no tiene sentido decir que no tienen conciencia del *habitus*, sino que lo que se puede decir es que no conocen ese (difícil) concepto, lo cual por supuesto no les impide actuar; como a los hablantes de una lengua no les impide hablar el hecho de no conocer la gramática que se enseña en las escuelas.

También, como dije arriba, hay que matizar la postura determinista, o restrictiva, de Bourdieu gracias al concepto de *habitus* como mediador entre la estructura y el sujeto. Como lo dice el mismo Bourdieu:

Se puede comprender retrospectivamente –de hecho las cosas no pasan así en la realidad de la investigación– el recurso a la noción de *habitus*, viejo concepto aristotélico-tomista que volví a pensar completamente, como una manera de escapar a esta alternativa entre el estructuralismo sin sujeto y la teoría del sujeto (Bourdieu, 1988a: 23).

En otras palabras, ni estructura sin sujeto, ni sujeto sin estructura, gracias al *habitus*. Este concepto, que también usaron, aunque con sentidos diferentes, otros autores como Weber, Mauss, Tomás de Aquino, Durkheim, Husserl y Merleau-Ponty (Martínez, 2007), Bourdieu lo toma originalmente del historiador del arte, Erwin Panofsky, quien lo usó para entender el paralelismo espacial y temporal que se dio entre la arquitectura gótica y la filosofía escolástica, y que expuso en una obra (Panofsky, 1967) que fue traducida al francés por Bourdieu, y a la que le añadió un postfacio (Bourdieu, 1967) en el que resalta el uso de ese concepto.

La extraordinaria sincronización entre la arquitectura gótica y la filosofía escolástica fue, según Panofsky, resultado de un *habitus* mental, el cual define, en términos de la filosofía escolástica, como *principium importans ordinem ad actum* (principio que confiere un orden a las acciones). Para entender ese paralelismo como producto de un mismo *habitus*, es necesario enfatizar no el contenido sino el *modus operandi* (el modo de actuar) de la escolástica, que se derivó de uno de sus principios filosófico-teológicos. Según ese principio, el pensamiento racional no puede ser el fundamento de la fe, pero puede ayudar a clarificarla, para lo cual es esencial la manifestación explícita del orden del raciocinio como manifestación del orden divino. De este principio se derivó el *modus operandi* de las sumas teológicas, las cuales se concibieron como totalidades formadas explícita y ordenadamente por partes, y partes de partes, obedeciendo a los principios de homología, distinción y necesidad deductiva. La escolástica alcanzó la cumbre con la *Suma Teológica* de santo Tomás de Aquino la cual, en el aspecto del orden formal, se dividió en tres partes, como manifestación del orden divino y perfecto de la Trinidad. Ese orden explícito es el *habitus*, el *modus operandi* que Panofsky subraya como una de las aportaciones car-

dinales de esta escuela de pensamiento, y el cual se reprodujo también en la arquitectura gótica: las catedrales góticas son la manifestación explícita de un conocimiento cristiano ordenado, a través de una síntesis estructural entre la arquitectura basilical y la centralizada, que dio como resultado una nueva totalidad que es un sistema de partes, y partes de partes homólogas, la mayoría con un orden trinitario.

En el postfacio que añadió a la traducción de la obra de Panofsky al francés, Bourdieu declara que el historiador del arte hace comprender que la cultura, entendida en el sentido activo de cultivar, no es solamente un código colectivo o un repertorio colectivo de respuestas a problemas compartidos, sino un *habitus* que puede ser definido como un sistema de esquemas interiorizados que permite engendrar los pensamientos, las percepciones y las acciones que son características de una cultura. Para expresar este concepto, tanto Panofsky como Bourdieu usan la palabra latina *habitus*, no sólo porque la toman de la filosofía escolástica, sino porque tienen la intención explícita de diferenciarla de la idea de hábito. Los *habitus* no son hábitos, y hay que subrayarlo, no se refiere a conductas habitualmente repetidas como algunos lo interpretan (ver por ejemplo, Calhoun, 2000. En la traducción española de *La dominación masculina*, hecha por Joaquín Jordá para la editorial Anagrama, publicada en el 2000, se traduce *habitus* como hábito), sino a esquemas fundamentales de pensamiento, de percepción y de acción:

Panofsky hace ver que la cultura no es solamente un código común, ni tampoco un repertorio común de respuestas a problemas comunes, o un lote de esquemas de pensamiento particulares y particularizados, sino más bien un conjunto de esquemas fundamentales previamente asimilados, a partir de los cuales se engendran, según un arte de la invención análogo al de la escritura musical, una infinidad de esquemas particulares directamente aplicados a situaciones particulares. [...] Este *habitus* puede ser definido [...] como un sistema de esquemas interiorizados que permiten engendrar todos los pensamientos, las percepciones y las acciones características de una cultura, y éstas solamente (Bourdieu, 1967: 152).

Esta definición del *habitus* como esquemas de pensamiento, de percepción y de acción se repite en varias de las obras de Bourdieu, pero no es la única. Otra que también se repite es la que define el *habitus* como sistema de disposiciones:

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 2007a: 86).

Las dos definiciones del *habitus*, como esquemas de pensamiento, de percepción y de acción, y como sistemas de disposiciones, no son en realidad diferentes, como lo hace ver otro de los colaboradores más asiduos del sociólogo francés, Luc Boltanski, quien señala que, al asemejar el concepto con la gramática generativa de Chomsky (Bourdieu, 1988a), Bourdieu relaciona los esquemas con los sistemas de disposiciones como, según él, lo hace el lingüista norteamericano al relacionar la lengua con la competencia lingüística.

Noam Chomsky desarrolla la construcción de gramáticas generativas, estructuras profundas modeladas por el lingüista, que pueden asociarse con un conjunto de “disposiciones”, o esquemas, cuya interiorización constituye la competencia, en su mayor parte inconsciente, de un sujeto hablante, competencia que le permite reconocer y reproducir todas las secuencias conformes a la lengua, y sólo éstas (Boltanski, 2005: 158).

En este punto, con el propósito de entender mejor el concepto de *habitus*, es conveniente echar una rápida mirada a la gramática generativa de Chomsky, guiándonos por los textos introductorios de John Lyons (1981a/1981b).

Según Lyons (1981a), el modelo más simple de gramática generativa, y el primero que propuso Chomsky, es el que llamó gramática de estado finito (*finite state grammar*), la cual “es capaz de generar un conjunto infinito de frases por medio de un número finito de reglas recursivas que operan sobre un vocabulario finito” (Lyons, 1981a: 51). Chomsky definió el lenguaje como el conjunto de todas las frases que genera, cuyo número es infinito. En cambio, el vocabulario es finito, como lo son también las reglas que definen las

operaciones válidas de la lengua. Dado que las reglas son finitas y que, operando sobre un vocabulario finito, pueden generar un número infinito de frases, quiere decir que no se aplican una sola vez; es decir, no hay una regla para cada frase, sino que el número finito de reglas se aplica al número infinito de frases; por eso se dice que las reglas son recursivas. Éste no es el único modelo de gramática generativa que propuso Chomsky. Otros dos, más complejos en los que no me voy a detener, son la gramática de la estructura de las frases (*phrase structure grammar*) que consiste en reglas de la estructura de las frases; y la gramática transformacional, que suma reglas transformacionales a las reglas de la estructura de las frases (Lyons, 1981a). En general, la definición de gramática generativa que se aplica a los tres modelos es:

Una gramática generativa es un conjunto de reglas que, operando sobre un vocabulario finito, genera un conjunto (finito o infinito) de sintagmas (cada sintagma compuesto por un número finito de unidades) y que, por lo tanto, define si el sintagma está bien formado en la lengua caracterizada por la gramática (Lyons, 1981b: 125).

Quizá lo anterior se vuelva más comprensible si lo vemos desde el punto de vista de cómo aprendemos a hablar, y cómo aprendemos a comprender lo que otros hablan. Chomsky se opuso al conductismo porque, según él, no aprendemos a hablar imitando lo que otros hablan, o en términos de pautas de estímulo-respuesta. Cuando los niños aprenden a hablar quizá comiencen repitiendo, es decir imitando, primero las palabras y después las frases que escuchan a su alrededor; podríamos decir que las repiten como autómatas. Pero llega el momento, más o menos después del primer año, en que son capaces de decir frases que no habían escuchado nunca, y que son frases reconocidas como correctas en su lengua. E igualmente comprenden frases en su lengua que antes no habían escuchado. Si esto es así, entonces el niño debe haber adquirido de alguna forma las reglas gramaticales mediante las cuales las frases que dice son reconocidas como bien formadas en su lengua. Como el número de frases diferentes que un niño que ya aprendió a hablar puede decir es infinito, Chomsky habla de creatividad, pero una creatividad que se conserva dentro de las reglas de la gramática.

No está de más aclarar que cuando hablo de gramática no me refiero a la gramática que se enseña en la escuela. Si así fuera, los niños no sabrían hablar

hasta terminar la educación primaria; y los que reprueban no hablarían. De hecho, los niños aprenden a hablar, es decir que son competentes en su lengua, antes de iniciar la escuela primaria.

Chomsky distingue entre competencia (capacidad, *competence*) y actuación.

La competencia lingüística de un hablante es aquella parte de su conocimiento –su conocimiento del sistema lingüístico en cuanto tal– en virtud del cual es capaz de producir el conjunto indefinido de oraciones que constituyen su lenguaje [...]. La actuación, por otra parte, es el hablar (*linguistic behavior*) (Lyons, 1981b: 233).

Antes de dejar a Chomsky y su gramática generativa, hay que recordar que Bourdieu dice que hay una diferencia importante con el concepto de *habitus*: los principios de la gramática generativa son universales, mientras que los *habitus* son diferentes según el lugar, el tiempo, el grupo.

Bourdieu construye el concepto de *habitus* para pensar el efecto de las estructuras sobre las prácticas, que no es el de la determinación de los agentes como si fueran autómatas o marionetas. La determinación estructural se piensa como realizada a través de un *habitus*, esquemas de pensamiento, de percepción y de acción que posibilitan un número no finito y no mecánicamente determinado de prácticas propias de un grupo social, de una cultura, y no otras:

De manera general, ésta es la problemática de mi posición en el campo sociológico: por una parte puedo parecer cercano a los “grandes teóricos” (especialmente a los estructuralistas) porque insisto en los grandes equilibrios estructurales, irreductibles a las interacciones y a las prácticas en las que se manifiestan; por otra parte, me siento solidario con los investigadores que ven las cosas de más cerca (pienso, por ejemplo, en los interaccionistas, en Goffman, y en todos aquellos que por medio de la observación directa o del análisis estadístico, buscan realidades empíricas que los “grandes teóricos” ignoran porque observan la realidad desde muy arriba (Bourdieu & Wacquant, 1992: 88).

En suma, la teoría general de la acción social que plantea Bourdieu, y que se aplica también a su concepto de campo, consiste en afirmar que se puede pensar la acción social como una relación entre la estructura social y las prácticas sociales de los agentes mediada por el *habitus*, lo que permite explicar el

orden social determinado por la estructura sin por eso concebir a los agentes como si fueran autómatas o marionetas. El esquema sería el siguiente:



En una conferencia pronunciada en 1986 en la Universidad de San Diego, Bourdieu (1988a) definió su teoría como *constructivist structuralism* o *structuralist constructivism*. Estas expresiones, que se conservan escritas en inglés en la versión en español, se pueden traducir como constructivismo estructuralista o estructuralismo constructivista. Lo que entiende por esta expresión lo explicó el autor de la siguiente manera:

Por estructuralismo o estructuralista, quiero decir que existen en el mundo social mismo, y no sólo en los sistemas simbólicos, lenguaje, mito, etc., estructuras objetivas, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de coaccionar sus prácticas o sus representaciones. Por constructivismo, quiero decir que hay una doble génesis social, por una parte de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción que son constitutivos de lo que llamo habitus y, por otra, de las estructuras sociales, particularmente de lo que llamo campos y grupos, especialmente de lo que ordinariamente llamamos clases sociales (Bourdieu, 1988a: 127. Se recurrió al original para corregir la traducción española que es un poco oscura en algunos puntos).

Un resumen todavía más claro de su postura lo enuncia Bourdieu en una entrevista con Honnet, Kocyba y Scwibs publicada en el mismo libro:

Yo quise, por decirlo de alguna manera, reintroducir a los agentes que Lévi-Strauss y los estructuralistas, entre otros Althusser, tendían a abolir considerándolos como simples epifenómenos de las estructuras. *Y enfatizo que digo agentes, no sujetos*. La acción no es simplemente la ejecución de una regla, o la obediencia a una regla. Los agentes sociales, en las sociedades arcaicas y en las nuestras, no son meros autómatas regulados como relojes de acuerdo a [*sic*] leyes que no entienden. En los juegos más complejos, como el intercambio matrimonial por ejemplo, o en las prácticas rituales, ponen en acción los principios incorporados de un *habitus* generativo: ese sistema de disposiciones que puede imagi-

narse como análogo con la gramática generativa de Chomsky, con la siguiente diferencia: yo hablo de disposiciones adquiridas a través de la experiencia y, por lo tanto, variables de lugar a lugar y de tiempo a tiempo. Este “sentido del juego”, como lo llamamos, es el que posibilita un infinito número de jugadas, adaptadas al número infinito de situaciones posibles que ninguna regla, por muy compleja que sea, puede prever. De esta manera, reemplacé las reglas de parentesco por las estrategias matrimoniales. Allí donde todos hablaban de “reglas”, “modelo” o “estructuras” algo indiscriminadamente, colocándose en la posición objetivista, como el Dios padre que observa a los actores sociales como marionetas controladas por los hilos de las estructuras, hoy todo mundo habla de estrategias matrimoniales (lo que quiere decir que se colocan en el punto de vista de los agentes, sin por eso convertirlos en calculadores racionales). Es necesario, desde luego, quitar a la palabra estrategias sus ingenuas connotaciones teleológicas: algunas conductas pueden orientarse a ciertos fines sin que estén orientadas conscientemente a ellos o determinadas por ellos. La noción de *habitus* se inventó, si se puede decir así, para dar cuenta de esta paradoja (Bourdieu, 1988a: 22. Se recurrió al original para corregir la traducción española que es oscura en algunos puntos).

Detengámonos un poco en la distinción que hace Bourdieu entre sujetos y agentes, que nos puede parecer oscura porque estamos acostumbrados a definir al sujeto como “el que realiza la acción del verbo”, es decir, el agente, por lo que sujetos y agentes serían conceptos equivalentes. Lo que yo entiendo, en cambio, es que al sustituir sujetos por agentes Bourdieu no los considera equivalentes, y lo que hace es eliminar la problemática de la subjetividad.

Otro de los elementos fundamentales en la obra de Bourdieu es el concepto de campo. Comparado con la teoría general de la acción social que acabo de exponer, el concepto de campo puede considerarse como una teoría de alcance intermedio, que es útil para pensar temas concretos de investigación empírica como el mundo intelectual, el arte, la religión, la moda, la literatura, etcétera. Los campos son espacios de relaciones entre agentes (individuos o grupos) que se encuentran situados en posiciones objetivas desiguales, las cuales se definen en términos de capitales, o poderes, entendidos como los montos desiguales de los recursos disponibles según el campo, pero también como un espacio de lucha en el que los actores despliegan estrategias tendientes a mantener o alterar sus propias posiciones en el campo, lo que tiene el efecto de mantener

o alterar el campo mismo. El esquema básico de la acción social: estructura → *habitus* → prácticas, se aplica en el concepto de campo. El concepto de estructura se traduce como relaciones entre posiciones desiguales en cada campo, el concepto de *habitus* como sentido del juego y como *illusio*, es decir como interés por jugar el juego, y el concepto de prácticas como estrategias de lucha para mantener o transformar la composición de las posiciones en el campo y, por ende, el campo mismo.

Este esquema general se aplica a la investigación empírica de diferentes áreas de lo social que se conciben como construcciones históricas, relativamente autónomas, de espacios sociales, cada una con su propio capital, como puede ser el capital económico medido en términos cuantitativos; el capital cultural que se objetiva en términos de conocimientos, maneras, objetos, diplomas, gusto; el capital social cuyos indicadores son las relaciones sociales; el capital político que se despliega en términos de poder, el capital simbólico constituido por el honor, la buena fe, etcétera (Bourdieu, 2000. Ver un análisis de la constitución del campo de la historieta en Francia en Boltanski, 1975). Una exposición precisa del concepto de campo la hizo Bourdieu en la entrevista que sostuvo con Wacquant:

En términos analíticos un campo puede ser definido como una red, o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones se definen objetivamente, tanto en su existencia como en las determinaciones que les imponen a sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación (*situs*) actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) cuya posesión rige el acceso a las ganancias específicas que están en juego en el campo y, al mismo tiempo, por sus relaciones objetivas con las otras posiciones (dominación, subordinación, homología, etcétera). En las sociedades altamente diferenciadas, el cosmos social está constituido por el conjunto de estos microcosmos sociales relativamente autónomos, espacios de relaciones objetivas que son el lugar de una lógica y de una necesidad específicas e irreductibles a las que rigen otros campos. [...] El principio de la dinámica de un campo reside en la configuración particular de su estructura, en las distancias, las desigualdades entre las diversas fuerzas específicas que se enfrentan. [...] *Campo de fuerzas actuales y potenciales, el campo es también un campo de luchas por la conservación o la transformación de la configuración de esas fuerzas* (Bourdieu & Wacquant, 1992:72-73; 77-78).

Los campos son autónomos, pero están también relacionados, como si se configurara un campo de campos, pues unos con relación a otros tienen posiciones determinadas (Bourdieu, 2007a), sin que se pueda decir que uno de ellos es, siempre y en todos los casos, el más importante, o el determinante en primera o en última instancia. Más bien se puede decir que la investigación empírica puede mostrar cómo se relacionan campos específicos (Bourdieu & Wacquant, 1992).

Dije al principio de este capítulo que no iba a exponer la gran variedad de temas, o campos que abordó el sociólogo del que me ocupó, y en los cuales aplicó su teoría general de la acción. Sólo voy a exponer algunos pocos que me parecen importantes en su obra, o particularmente interesantes para el trabajo social. Entre los primeros se encuentran las investigaciones que llevó a cabo sobre el mundo del arte, las cuales deben su interés a que en ellas Bourdieu confirma su idea de que no existen individualidades, ni subjetividades, que no sean producto del mundo social. El mundo del arte representa un reto importante para esa idea, porque generalmente se piensa que es el mundo de la libertad, de la indeterminación, de la creatividad individual. Por medio de sus investigaciones Bourdieu muestra, por el contrario, que:

Oponer la individualidad y la colectividad para mejor salvaguardar los derechos de la individualidad creadora y los misterios de la creación singular, es privarse de descubrir la colectividad en el corazón mismo de la individualidad bajo la forma de la cultura –en el sentido subjetivo de *cultivation* o *Bildung*– o, para hablar con el lenguaje que emplea Panofsky, del *habitus* por el cual el creador participa de su colectividad y de su época y que orienta y dirige, sin que lo sepa, sus actos de creación más únicos en apariencia (Bourdieu, 1967: 142).

En *El amor al arte* (Bourdieu & Darbel, 2003), utilizando encuestas, mostraron que los miembros de las clases altas manifiestan lo que parece una familiaridad espontánea con el arte, como si la apreciación de las obras de arte fuera una especie de don innato, cuando en realidad es el resultado de una socialización específica, propia de esas clases. Los miembros de las clases bajas, en cambio, porque han sido socializados de una manera diferente, no poseen ese don, por lo que aplican a la apreciación del arte los esquemas de percepción de la vida cotidiana, lo cual los lleva, entre otras cosas, a apreciar el arte figurativo por encima del arte abstracto, o la fotografía por encima de la pintura (Bourdieu, 1979).

En *La distinción* (Bourdieu, 1988a) el autor expuso una jerarquía de las prácticas culturales establecida socialmente. En la cima se encuentran las bellas artes, que son el dominio de las clases dominantes. Las clases medias se caracterizan por tener una buena voluntad cultural que hace a sus miembros esforzarse por adquirir las herramientas para la apreciación y el disfrute de las bellas artes, o volverse hacia un nivel, también medio, del arte, como el cine, la fotografía, el *jazz*, las revistas de divulgación, etcétera. La relación de las clases bajas con la cultura se rige por el principio de necesidad por lo que, dado que el arte se define socialmente como desinterés, no puede hablarse de una cultura popular. Para evitar malentendidos hay que aclarar que esta jerarquía no es una propuesta del autor, sino la constatación de una jerarquía establecida socialmente. Lo que se expone en *La distinción* son los mecanismos del campo del arte que han producido tal jerarquía, no una jerarquización sociológica del arte (Bourdieu & Wacquant, 1992). Una vez establecida socialmente esa jerarquía, el arte sirve como indicador de distinción entre las clases.

En *El sentido práctico*, que es un texto en el que recupera datos de sus investigaciones en Argelia, la estructura se concibe como si estuviera grabada en el cuerpo: “La oposición entre hombre y mujer se realiza en la postura, en los gestos y en los movimientos del cuerpo” (Bourdieu, 2007a: 70). En el estudio sobre la tierra y las estrategias matrimoniales muestra cómo el uso del concepto de *habitus* en lugar del de reglas, permite hablar de estrategias sin caer en el voluntarismo o en el racionalismo, o en la oposición entre conciencia y no conciencia. Al estudiar el uso social del parentesco muestra un sistema de principios construidos teóricamente por medio de los cuales los agentes producen y entienden las prácticas matrimoniales regulares. El último es un análisis de la operación del *habitus* en la división del tiempo, en el que muestra cómo la definición de los términos que, según Lévi-Strauss, es el prerrequisito de toda lógica, surge de la práctica de la oposición social y biológica entre los sexos, y de la práctica de reunir términos opuestos. Esta idea la recupera después en *La dominación masculina* (Bourdieu, 2000), texto en el que me detendré más extensamente adelante.

Dije que uno de los grandes temas de investigación que Bourdieu abordó fue el del campo académico francés, y que como resultado se publicaron varios libros. Puesto que las escuelas son un espacio laboral para las trabajadoras sociales, voy a exponer las enseñanzas generales, más allá del caso específico de Francia, que se pueden extraer de esas investigaciones.

Bourdieu y sus colaboradores llevaron a cabo, en el Centro de Sociología Europea, varias encuestas sobre la escuela, los estudiantes y el mundo académico francés. Un primer resultado de esas encuestas se publicó en el libro *Los estudiantes y sus estudios* (Bourdieu & Passeron, 1964). Lo que mostraron esas encuestas fue que el acceso a la educación superior no es igual para todos, sino que está diferenciado según los orígenes sociales. Por cierto, no se refirieron a clases sociales, ni en el sentido marxista (explotadores y explotados), ni en el de la sociología norteamericana (clase alta, media y baja), sino a orígenes sociales desiguales, cuyo indicador fue la ocupación de los padres: asalariados agrícolas, agricultores, personal de servicio, obreros, empleados, patronos de industria o comercio, directivos medios, profesiones liberales y altos directivos. La diferencia más amplia fue la proporción de 1.4 estudiantes inscritos en educación superior por cada mil personas activas de la categoría de asalariados agrícolas, por 79.3 de la categoría de profesiones liberales y altos directivos; es decir, que la igualdad de oportunidades de acceso a la educación superior, en Francia, no es real. No es difícil mostrar que en México sucede lo mismo, y que la desigualdad en el acceso a la educación, sobre todo a la educación de calidad, aparece mucho más temprano, desde la primaria. Como referencia, citamos solamente un texto reciente, de Tapia y Valenti (2016): “Desigualdad educativa y desigualdad social en México. Nuevas evidencias desde las primarias generales en los estados”, en el que se pueden encontrar citados otros textos que abordan el mismo tema. Tampoco es difícil constatar que la población indígena es la que tiene mayores desventajas en el acceso a la educación.

Una vez construidos esos datos, en otro texto con el significativo título de *Los herederos*, que se tradujo al español como *Los estudiantes y la cultura* (Bourdieu & Passeron, 1969) que es el subtítulo de la edición original, Bourdieu y Passeron hacen una reflexión teórica que va más allá del señalamiento de las desigualdades económicas como explicación de la desigualdad escolar. Lo que ellos señalan es que la escuela misma contribuye a reproducir la desigualdad social, porque lo que se enseña en ella es afín a la cultura de las clases privilegiadas: el lenguaje, la manera de razonar, la cultura general, no son aquellas con las que las alumnas y los alumnos de las clases más bajas están familiarizados, sino las que les son familiares a los alumnos de las clases privilegiadas:

Ahora bien, la cultura de la elite está tan cerca de la cultura de la escuela que el alumno que procede de un medio pequeño-burgués (y *a fortiori* si procede de

un medio campesino u obrero) no puede adquirirla sino a base de un esfuerzo continuado mientras que a un alumno de clase culta el estilo, el gusto, el refinamiento, en una palabra, esas pautas de conducta y de vida que son propias de una clase determinada porque constituyen la cultura de tal clase, le vienen dados por su posición social. De modo que, para unos, el aprendizaje de la cultura de la elite es una verdadera conquista que se paga a un precio muy alto, mientras que, para otros, constituye una herencia que comporta, al mismo tiempo, la facilidad y las tentaciones de la facilidad (Bourdieu & Passeron, 1969: 51).

En otras palabras, los miembros de las elites son los herederos de una cultura que, por ser cercana a la cultura escolar, les facilita el éxito y el acceso a niveles más altos de educación, mientras que la escuela misma, y los maestros, al considerar que todos los alumnos son iguales, y que sólo hace falta inteligencia y esfuerzo para alcanzar el éxito escolar, contribuyen a reproducir la desigualdad.

El esencialismo implícitamente contenido en la ideología carismática viene, pues, a acrecentar la influencia de los determinismos sociales; por el hecho de que no es sentido como algo ligado a cierta situación social –por ejemplo, a la atmósfera intelectual del medio familiar, a la estructura de la lengua hablada o a la actitud ante la escuela y la cultura que aquel medio inculca– el fracaso escolar es, naturalmente, imputado a la carencia de dotes (Bourdieu & Passeron, 1969: 106).

Es decir, durante la carrera académica, la escuela va expulsando a los menos aptos, que coincidentemente son los miembros de las clases más desfavorecidas socialmente; como si la inteligencia se distribuyera desigualmente, con base en las desigualdades sociales. En cambio, *los herederos*, los miembros de las clases privilegiadas constituyen, gracias a la escuela y ya no a la sangre, una nueva nobleza que Bourdieu llama nobleza de estado (Bourdieu, 2013). La condición social, como lo muestran varias investigaciones (ver, por ejemplo, García -Castro & Bartolucci, 2007, y la bibliografía nacional e internacional allí citada), influye sobre las aspiraciones escolares. Dice Bourdieu que se da una correlación entre las posibilidades objetivas y las aspiraciones subjetivas, de tal manera que “las prácticas más improbables son excluidas como impensables, por una especie de sumisión inmediata a un orden que inclina a los agentes a hacer de necesidad virtud [...], el *habitus* es la necesidad hecha virtud” (Bourdieu, 2007a: 54).

La Reproducción (Bourdieu & Passeron, 1970) puede considerarse como la obra en la que los autores enmarcan sus investigaciones sobre el mundo académico en una teoría más amplia sobre la reproducción social; es decir, sobre la reproducción de las desigualdades sociales. Para entender mejor, quizá sea necesario recordar brevemente que Althusser, hablando también de la reproducción, distinguía entre los aparatos represivos del estado, como la policía y el ejército, que operan mediante la fuerza, y los aparatos ideológicos, como la escuela, la religión y la familia, que operan por medio del convencimiento ideológico. Bourdieu y Passeron, en lugar de distinguir, relacionan convencimiento y fuerza en el concepto de violencia simbólica: “Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza” (Bourdieu & Passeron, 1977: 44). Esto es, la violencia simbólica es una relación de poder, de fuerza, que tiene la particularidad de que lo disimula, con lo que añade su fuerza simbólica a las relaciones de poder. Dice Emmanuel Terray (2005) que para Bourdieu la violencia simbólica y la violencia física son como el anverso y el reverso de una moneda: van siempre juntas. Después de definir la violencia simbólica, Bourdieu y Passeron añaden: “Toda acción pedagógica (AP) es objetivamente una violencia simbólica en tanto que imposición, por un poder arbitrario, de una arbitrariedad cultural” (Bourdieu & Passeron, 1977: 45). Por medio de la acción pedagógica, que se ejerce en la familia, en las iglesias, en las asociaciones, en las escuelas, se impone una cultura que es, por definición, arbitraria, como lo son todas las culturas en el sentido de que no se deducen de la naturaleza, o de una esencia humana, sino que cada grupo construye arbitrariamente la suya propia. Hay que hacer hincapié en que los autores utilizan el verbo imponer, en lugar de los que utilizan otros teóricos como inculcar, transmitir, enseñar, heredar y otros similares. La cultura, según ellos, se impone, y lo hace a través de un poder que es también arbitrario, que tampoco está fincado en la naturaleza o en la esencia humana. La cultura arbitraria no se impone como tal, como arbitraria, sino como cultura legítima.

En este punto podemos regresar a las investigaciones sobre el mundo académico y recordar que la escuela impone como cultura legítima la de las elites, que como todas las culturas es arbitraria. En la escuela se lleva a cabo el trabajo pedagógico, que es un “trabajo de inculcación con una duración suficiente

para producir una formación duradera, o sea, un *habitus* como producto de la interiorización de los principios de una arbitrariedad cultural” (Bourdieu & Passeron, 1977: 72). Así el sistema escolar contribuye a la reproducción de las desigualdades sociales, como ya lo habían demostrado las investigaciones empíricas llevadas a cabo por Bourdieu y sus colaboradores.

Ante este panorama, ¿hay algo que se pueda hacer? En las conclusiones de *Los herederos*, Bourdieu y Passeron proponen poner en práctica una pedagogía racional, de la que no dan mayor detalle. No me detendré a averiguar más porque, en todo caso, la utilización de tal pedagogía sería competencia de las maestras y los maestros, no de las trabajadoras sociales, a no ser que sean maestras de la carrera de trabajo social.³

Preguntémosnos entonces, ¿qué podrían hacer las trabajadoras sociales? La primera respuesta que se viene a la cabeza es: conseguir becas para paliar las desventajas económicas de la población menos favorecida. Pero Bourdieu y Passeron (1969) señalan que en caso de que se pudiera implementar una política de becas eficiente, que desde el punto de vista de los recursos económicos hiciera iguales a los individuos ante la escuela, “entonces podríamos, con más justeza que nunca, achacar a la desigualdad de las dotes, o al desigual interés por la cultura, la desproporcionada representación de los diversos estratos sociales en los diferentes niveles de enseñanza” (Bourdieu & Passeron, 1969: 54), cuando lo que se ha descubierto es que la desigualdad cultural pesa incluso más que la desigualdad económica para conseguir el éxito escolar.

Tener éxito escolar significa apropiarse de la cultura de las elites, por consiguiente lo que podrían hacer las trabajadoras sociales sería organizar actividades extra clase, como la frecuentación de museos, de conciertos, cine clubs, y tal vez sobre todo la organización de grupos de debates, talleres literarios y de redacción, por la importancia que tiene en la cultura escolar el uso sofisticado de la lengua. Tal parece que tenían razón las residentes de la Hull House cuando organizaban exposiciones de pintura, clubs de debates, coros, conciertos dominicales, club de ejecución musical para niños, sala de lectura, teatro y otras actividades similares. Hay que recordar que una de las fundadoras de la Casa, Helen Gates Starr, enfatizaba la importancia del arte para la superación de la pobreza.

3 Giraux (1992) propone utilizar la misma teoría de Bourdieu para construir una cultura de resistencia a la imposición escolar.

No hay que dejar de señalar, sin embargo, que el hecho de que por medio de esas actividades algunos de los individuos de las clases desfavorecidas logren alcanzar el éxito escolar, lo que se logra, según Bourdieu y Passeron, es la reproducción social, es decir la reproducción objetiva de las desigualdades sociales, quiere decir que se ha impuesto la cultura de las elites como cultura legítima.

Otro campo de aplicación de la teoría de la acción social de Bourdieu es el de la relación entre los varones y las mujeres, al que le dedicó el texto *La dominación masculina* (Bourdieu, 2000), publicado originalmente en 1998. La perspectiva general con la que está escrito este texto es muy similar a la de los textos sobre la escuela: la dominación masculina sobre las mujeres no es algo natural, ni biológico, sino que es una construcción sociohistórica, cultural. Es, podríamos decir parafraseando lo dicho sobre la escuela, una arbitrariedad sociocultural que, sin embargo, es aceptada como algo natural, incluso por las mismas mujeres (aunque, desde luego, no por todas). El prólogo que escribió Bourdieu, en 1998, a las ediciones inglesa y alemana del libro –que se reprodujo en la edición española– se titula: “La eternización de lo arbitrario”. En él puntualiza que el objetivo del texto es responder a la pregunta acerca de:

[...] cuáles son los mecanismos *históricos* responsables de la *deshistorización* y de la *eternización relativas* de las estructuras de la división sexual [...]. Recordar que lo que, en la historia, aparece como eterno sólo es el producto de un trabajo de eternización que incumbe a unas instituciones (interconectadas) tales como la Familia, la Iglesia, el Estado, la Escuela [...] (Bourdieu, 2000: 7-8).

En otras palabras, la reproducción de las relaciones desiguales entre los varones y las mujeres es el producto de un trabajo que hace aparecer esas relaciones desiguales como relaciones eternas, es decir inmutables, ocultando que son relaciones históricas y, por lo tanto, mutables, cambiantes, incluyendo la posibilidad de hacer desaparecer la desigualdad.

Bourdieu parte de la constatación de la existencia objetiva de la dominación masculina, y del asombro que le produce que:

[...] el orden establecido, con sus relaciones de dominación, sus derechos y sus atropellos, sus privilegios y sus injusticias, se perpetúe, en definitiva, con tanta facilidad, dejando a un lado algunos incidentes históricos, y las condiciones de

existencia más intolerables puedan aparecer tan a menudo como aceptables, por no decir naturales (Bourdieu, 2000: 11).

Para explicarlo recurre al concepto de violencia simbólica, que fue construido para explicar por qué los grupos socialmente desfavorecidos aceptan la superioridad de la cultura de las elites como algo natural. Lo mismo ocurre, según él, en el caso de la dominación masculina. La violencia simbólica debe su efectividad a que disimula las relaciones de fuerza en las que se basa, por lo que dice Bourdieu, refiriéndose a la realidad francesa y europea, que la violencia simbólica que se ejerce en la dominación masculina es una “violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas” (Bourdieu, 1998: 12). Quizá no pueda decirse lo mismo de la realidad mexicana y latinoamericana ya que, como lo saben las trabajadoras sociales por su experiencia profesional, la dominación masculina se ejerce muy frecuentemente como violencia física (maltratos físicos, golpes, feminicidios), que desde luego es una violencia no amortiguada, que es sensible y visible para las víctimas y para la sociedad. ¿La violencia física vuelve superflua la violencia simbólica? Es lo que se pregunta Lahouari Addi (2002) porque, dice, el sometimiento por medio de la violencia física no necesita convencimiento o consentimiento por parte de las víctimas, sino que simplemente se impone. Sin embargo, resulta aún más asombroso que, como también lo saben las trabajadoras sociales, la violencia física que ejercen los varones sobre las mujeres sea, algunas veces por lo menos, una violencia aceptada, e incluso defendida por quienes la sufren; es decir, en algunos casos es también una violencia simbólica, que añade su propia fuerza a esas relaciones de fuerza.

Para seguir la argumentación de Bourdieu podríamos decir que, en el caso de la dominación masculina, la violencia simbólica se funda en las relaciones de fuerza de la violencia física y que, justificándola, añade su fuerza propiamente simbólica a esas relaciones de fuerza. Bourdieu se propone develar la violencia simbólica, para lo cual recurre a los datos que recabó en sus investigaciones sobre los bereberes de Cabilia, en Argelia, sosteniendo que entender lo arbitrario de una cultura androcéntrica que se funda totalmente, en todos sus aspectos, sobre la oposición de lo masculino y lo femenino, puede dar luces para entender la arbitrariedad de la dominación masculina en nuestras propias sociedades. En la visión del mundo de los bereberes de Cabilia, a la oposición masculino/femenino corresponden homológamente las

oposiciones alto/bajo, arriba/abajo, delante/detrás, derecha/izquierda, recto/curvo, seco/húmedo, duro/blando, sazonado/soso, claro/oscuro y, sobre todo, fuera (público)/dentro (privado), y a una división del trabajo en la que a la mujer le toca el trabajo doméstico (dentro, privado), y al varón el exterior, la plaza y el mercado (fuera, público) (ver esquema en Bourdieu, 2000); la clasificación cosmológica con base en la oposición masculino/femenino lleva a la división del trabajo, base de la dominación masculina.

La superioridad del varón en esta clasificación binaria del universo se fundamenta, aparentemente, en una diferencia natural, biológica, entre el pene y la vagina, y sus correspondientes homologías duro/blando, seco/húmedo, arriba (pene erecto)/abajo, penetrador/penetrado. Pero Bourdieu muestra que los cuerpos masculino y femenino también son una construcción social que se da por medio de la acentuación de las diferencias y la minimización de las semejanzas, para hacer aparecer las diferencias como si fueran naturales, biológicas. Esas diferencias, y la superioridad de lo masculino y la inferioridad de lo femenino se manifiestan en la división social del trabajo, y en el mercado de los bienes simbólicos, como el mercado matrimonial en el que se intercambian las mujeres, no como mercancía sino como don, como bienes simbólicos. De aquí se sigue un trabajo de socialización por medio del cual se construyen la feminidad y la masculinidad, haciendo que las mujeres in-corporen la sumisión y los varones la dominación.

Todo eso que ocurre en una sociedad como la de Cabilia, sucede también, como una especie de memoria colectiva (anamnesis, dice Bourdieu), en nuestras sociedades. La distinción “natural” (construida socialmente) entre lo masculino y lo femenino, hombre/mujer, es homóloga a la de fuerte/débil, grande/pequeño, tosco/fino, etcétera, pero también, sobre todo, a la división social del trabajo interno (privado)/externo (público), doctor/enfermera, ejecutivo/secretaria, sacerdote/monja, etcétera. Los trabajos que las mujeres hacen en casa adquieren una especie de nobleza cuando los llevan a cabo los varones fuera de casa: si cocinan son chefs, si hacen prendas de vestir son diseñadores. Desde luego, actualmente cada vez más mujeres acceden al desempeño de trabajos que antes eran definidos como masculinos pero, como lo demuestran las investigaciones, reciben menos salario por los mismos trabajos. La socialización sigue siendo diferencial, la feminidad y la masculinidad se construyen y, entre otras cosas, a las mujeres europeas y norteamericanas, como lo han mostrado varias investigaciones, se les exige un comportamiento

sumiso como sonreír, bajar la mirada, aceptar interrupciones, etcétera. Varias investigaciones sobre las preferencias de las mujeres francesas con respecto a sus posibles parejas muestran también que han interiorizado las diferencias “naturales”, entre los varones y las mujeres, ya que prefieren que sus parejas sean de mayor edad que ellas y físicamente más altos, incluso dos terceras partes rechazan como pareja a un hombre más bajo que ellas. Todavía las mujeres eligen carreras universitarias que son consideradas como una extensión de su trabajo doméstico, como enfermería, docencia, trabajo social; y todavía se rechaza que las mujeres ocupen puestos en los que ejerzan autoridad sobre los hombres.

Ese trabajo de naturalización de lo arbitrario lo llevan a cabo tres agencias principalmente: la familia, las iglesias y el estado. La familia por ser la principal agencia de la socialización diferencial entre los hombres y las mujeres. Las iglesias porque sacralizan las diferencias, y el estado porque adopta políticas públicas que reproducen la dominación.

A pesar de ello, dice Bourdieu que también han habido cambios debido a factores como el acceso de las mujeres al trabajo fuera del espacio doméstico, que les ha dado cierta independencia económica y ha hecho que cambien las relaciones familiares. Otro factor, que considera muy importante, es el acceso de las mujeres a niveles superiores de educación. Y, desde luego, otro factor significativo ha sido el movimiento feminista. Aunque una de sus colaboradoras, Rose-Marie Lagrave (2005), le critica que, contrariamente a lo que acostumbraba hacer, en esta obra Bourdieu ignoró el campo de las aportaciones y las discusiones científicas del feminismo. Voy a considerar un poco más ampliamente este último porque es un campo en el que las trabajadoras sociales pueden desempeñar su trabajo de intervención social.

A la par que reconoce los avances logrados por el movimiento feminista, Bourdieu le critica algunas estrategias, particularmente aquellas que se limitan a hacer consciencia de la dominación masculina porque, dice, las estructuras sociales, como los hechos sociales, no dependen de la consciencia y de la voluntad, sino que se requiere de la acción:

La revolución simbólica que reclama el movimiento feminista no puede limitarse a una simple conversión de las consciencias y de las voluntades. Debido a que el fundamento de la violencia simbólica no reside en las consciencias engañadas que bastaría con iluminar, sino en unas inclinaciones modeladas por las estructuras de dominación que las producen, la ruptura de la relación de com-

plicidad que las víctimas de la dominación simbólica conceden a los dominadores sólo puede esperarse de una transformación radical de las condiciones sociales de producción de las inclinaciones que llevan a los dominados a adoptar sobre los dominadores y sobre ellos mismos un punto de vista idéntico al de los dominadores (Bourdieu, 2000: 58)

Lo que le reconoce al movimiento feminista es el mérito de la politización de las relaciones entre los hombres y las mujeres, que ha llevado su lucha de la esfera de la familia a la de la escuela, a la del mundo laboral, a la de la religión, a la de las políticas de estado. Allí, dice Bourdieu, es donde hay que incidir, porque en esas estructuras desiguales se fundamenta la violencia simbólica. Podríamos concluir que, según él, allí, en la acción política, es donde deberían incidir las estrategias de intervención de las trabajadoras sociales en este campo.

Las trabajadoras sociales mismas y su trabajo profesional fueron objeto de estudio de Bourdieu, como parte de una investigación que llevó a cabo con un equipo de colaboradores. Esa investigación es atípica entre las llevadas a cabo, o dirigidas, por Bourdieu, porque en lugar de buscar la objetivación de lo social por medio de encuestas y estadísticas, busca su comprensión dándole la palabra a actores sociales ubicados en diferentes situaciones problemáticas, a quienes entrevistan él y sus colaboradores con el objetivo de que narren sus experiencias acerca de “la dificultad de vivir” (Bourdieu, 2007b: 7), refrendando la idea de que el mundo social es duro en los dos sentidos expuestos por Castel. Utilizando una terminología cercana a la del trabajo social, Bourdieu llama a esta investigación “estudios de casos” (Bourdieu, 2007b: 7). *La miseria de mundo* (Bourdieu, 2007b), el libro en el que se publicaron los resultados de esta investigación, consta en su mayor parte de la transcripción de las entrevistas, precedidas, o a veces seguidas, por textos cortos de Bourdieu o de alguna o alguno de sus colaboradores, en los que reflexionan teóricamente sobre la entrevista y la ubicación social del entrevistado.

Tratándose de estudios de caso, el libro puede ser leído con provecho por las trabajadoras sociales. Yo me voy a limitar a la entrevista que hizo Bourdieu a una trabajadora social y a un educador callejero que realizaba un trabajo similar al de las trabajadoras sociales. La trabajadora social le contó a Bourdieu dos de sus experiencias de trabajo, una como directora de un programa de una institución social francesa encargada de asignar viviendas de renta media, y la otra como empleada de un municipio. Narra que en su primer trabajo tuvo

mucha libertad de acción, y que logró que se constituyeran juntas de vecinos y de trabajadoras sociales que, de común acuerdo, asignaban las viviendas a quienes sabían que las necesitaban. Con el tiempo, sin embargo, la institución desautorizó su labor porque sintió que perdía el control, es decir el poder, de la asignación de viviendas, por lo que tuvo que dejar ese trabajo. En su segunda experiencia, como empleada del municipio, se sintió atrapada entre las solicitudes y las necesidades de la gente y la rigidez burocrática.

El educador callejero cuenta que tiene como tarea la recuperación de toxicómanos y, como la trabajadora social, se siente atrapado entre las necesidades de los drogadictos, que no tienen calendario ni horarios, y la lentitud y la rigidez de la burocracia. Añade que, siendo él mismo callejero, y compartiendo la apariencia y la vida de los toxicómanos –salvo la droga– el mundo oficial no le tiene confianza, mientras que sí se la tienen los drogadictos que desean recuperarse.

Seguramente las trabajadoras sociales que llevan a cabo su trabajo en las instituciones se sentirán representadas en esos dos testimonios. Bourdieu ubica esas experiencias en el contexto del desmantelamiento del Estado Social que ha ido siendo reemplazado por el Estado Neoliberal, sustituyendo la visión social de sus tareas y sus proyectos, por una visión empresarial, en la que los usuarios de los servicios que proporciona se convierten en clientes, y se espera que el éxito de su trabajo se consiga por medio de procedimientos administrativos que lo que hacen es entorpecer el quehacer de las trabajadoras sociales. Con palabras muy duras, Bourdieu dice que los administradores, ubicados en altos puestos, “pretenden manejar los servicios públicos como empresas privadas [...] cuyas (malas) costumbres *imitan como monos*” (Bourdieu, 2007b: 163). Llama a estos funcionarios la mano derecha del estado, mientras que a los pequeños funcionarios, entre ellos las trabajadoras sociales, les llama la mano izquierda y, parafraseando el Evangelio, dice que la mano derecha no sólo no sabe, sino que es incapaz de comprender lo que hace la mano izquierda.

Esta digresión por el Estado y sus decisiones políticas es indispensable para comprender lo que se observa hoy “sobre el terreno”, es decir la situación inestable, en vilo, en que se encuentran los “trabajadores sociales” que tienen el mandato estatal (o municipal) de asegurar los servicios públicos más elementales, en materia de educación y salud especialmente, para las poblaciones más necesitadas de urbanizaciones o suburbios cada vez más abandonados por el

Estado. Estos agentes estatales están atravesados por las contradicciones del Estado, que muchas veces viven, en lo más profundo de sí mismos, como dramas personales: contradicciones entre las misiones, a menudo desmesuradas, que se les confían, particularmente en materia de empleo y vivienda, y los medios, casi siempre irrisorios, que se les entregan (Bourdieu, 2007b: 164).

En fin, el mundo social es duro también para las trabajadoras sociales que quieren cumplir con su misión.

Para Bourdieu, ¿el mundo social, además de duro de sobrellevar para los más desfavorecidos, es además duro como las cosas y, por lo tanto, difícil de cambiar? Algunos de sus comentaristas dicen que siempre fue durkheimiano (Addi, 2002), como parece que él mismo lo corrobora al decir, al final de las *Meditaciones pascalianas* (Bourdieu, 1999), que quizá Durkheim tenía razón al decir que la sociedad es Dios. Sin embargo, reconociendo que la mayor parte del trabajo de este sociólogo se dedicó a mostrar la dureza del mundo social, hablan de que su postura es un realismo utópico (De Saint Martin, 2005), porque pensaba que al develar los mecanismos de la reproducción de la desigualdad y la dominación, contribuía a dismantelarlos. Desde mi punto de vista, el concepto de *habitus*, que permite pensar la diversidad de las prácticas y la creatividad, en los marcos de la estructura proporciona pistas para la intervención social transformadora, porque da lugar a la inserción del concepto de estrategias en la teoría de la acción, como expondré en el siguiente capítulo.



Acción social y estrategias de intervención

Este capítulo es la conclusión *sui generis* de una investigación que tuvo como objeto algunas de las más importantes teorías acerca del mundo social. Ritzer (1993a: 586-598) llama meta-teóricas a este tipo de investigaciones, porque su objetivo es hacer teoría sobre las teorías. Nuestra investigación no encaja en esa categorización –en ninguno de los subtipos propuestos por Ritzer– porque su objetivo no fue hacer teoría sobre las teorías. Como se señaló en la introducción, la perspectiva que guió nuestra investigación fue la de hacer un análisis crítico acerca de lo que cada una de ellas aporta para el diseño de estrategias de intervención sobre el mundo social, teniendo en mente el quehacer profesional de las trabajadoras sociales,¹ para concluir con la propuesta de una teoría propia. Por esta

¹ Y también para otras y otros *profesionales* de la intervención social como los administradores, los comunicadores, los políticos, los educadores, los pastoralistas, entre otros.

razón hablo de una conclusión *sui generis*, porque no consiste en limitarse a hacer el resumen de lo que se encontró en el curso de la investigación, sino en dar un paso más allá proponiendo una teoría que recupera los aportes de algunas de las teorías estudiadas, principalmente la teoría de Bourdieu, y buscar superar sus limitaciones añadiendo el concepto de estrategias de intervención como un componente esencial de la teoría de la acción social.

La propuesta original de esta teoría se puede encontrar en mi libro *Cultura y acción social. Teoría(s) de la cultura* (Zalpa, 2011a). Tal como aquí se presenta es básicamente la misma, pero no es idéntica porque se le hacen algunas precisiones y modificaciones que han surgido a raíz de las reflexiones provocadas por las preguntas y comentarios críticos de colegas y estudiantes que se han ocupado de leerla y, en algunos casos, de utilizarla como perspectiva teórica para sus investigaciones.

Antes de continuar, me parece muy importante citar el siguiente párrafo de ese libro, que sin duda vuelvo a suscribir:

De acuerdo con Lévi-Strauss (1964), el pensamiento salvaje opera como el *bricolage*: construye teorías con elementos provenientes de los más diversos ámbitos, ordenándolos de tal forma que constituyen una nueva totalidad. Mi propuesta tiene, también, mucho de *bricolage*, pues toma elementos de otras teorías para ordenarlas en una totalidad diferente. La aportación que pretendo hacer es la de ordenar esos elementos de tal manera que resulte una nueva teoría general de la acción. Como lo dice Goffman: “He tomado prestado extensamente de todas estas fuentes, y lo único que realmente he hecho yo es ponerlas juntas (Goffman, 1986: 8)” (Zalpa, 2011a: 109).

Mi propuesta parte del principio que considera que las estructuras sociales son producto de las prácticas de los agentes humanos, y que los agentes y sus prácticas son producto de las estructuras sociales. Se inscribe dentro del movimiento que, desde las décadas finales del siglo pasado considera que, como lo expresa Margaret Archer (1988), uno de los mayores retos de las ciencias sociales es formular una teoría que logre explicar satisfactoriamente la relación entre la agencia y las estructuras sociales,² cuestión que, además, tam-

2 Esta problemática no es la misma que la de la relación micro-macro, como se ha planteado y analizado preponderantemente en la sociología norteamericana (Ritzer, 1993a).

bien significa un reto para la formulación de estrategias de intervención social. Varios son los autores que lo han intentado, y las teorías de algunos de ellos, como Berger, Luckmann y Bourdieu, fueron consideradas en los capítulos precedentes, mientras que la teoría de la estructuración de Anthony Giddens y la teoría del realismo morfogénico de Margaret Archer, serán tomadas en cuenta, sumariamente, en lo que sigue. No me voy a detener a explicar de nuevo mis observaciones críticas a las teorías que se analizaron en los capítulos anteriores; más bien, lo que haré será exponer mi teoría.

Hablo de exponer mi teoría tanto en el sentido de presentarla, como en el sentido de volver a exponerla a la crítica, pues comparto el convencimiento de Bourdieu, Chamboredon y Passeron (1975), de que la crítica generalizada constituye uno de los instrumentos más eficaces de vigilancia epistemológica.

Retomo el principio que me sirve como punto de partida: las estructuras sociales son producto de las prácticas de los agentes humanos, y los agentes y sus prácticas son producto de las estructuras sociales. Este principio enuncia que las estructuras sociales no son un hecho natural, no son un fenómeno físico o biológico, sino que son producto de la acción de los seres humanos; de allí sus diferencias de sociedad a sociedad y de época histórica a época histórica. En consecuencia, si las estructuras sociales son producto de la acción humana, la intervención social, como acción de agentes sociales, las puede cambiar o conservar. Pero, si bien las estructuras sociales, los hechos sociales como los llamó Durkheim, no son cosas, sí son “como cosas”, es decir que ofrecen resistencia a nuestra voluntad y a nuestras acciones, que no podemos hacerlas aparecer y desaparecer con sólo quererlo, ni tampoco de una manera simple por medio de nuestras acciones, y que la puesta en práctica de estrategias de cambio o de reproducción de las estructuras no nos garantiza la consecución de nuestros fines. Por otra parte, el mismo principio enuncia que las estructuras nos construyen a los seres humanos como miembros de nuestras diferentes sociedades, lo que quiere decir que posibilitan pero a la vez ordenan, moldean y limitan, nuestras acciones. Lo que sigue es una propuesta de explicación sociológica de ese principio, y de su aplicación para el diseño de estrategias de intervención social.

Mi propuesta de teoría de la acción social parte básicamente de la teoría de Pierre Bourdieu, aunque no sin hacerle algunas modificaciones, de tal manera que seguramente los lectores familiarizados con la teoría del sociólogo francés reconocerán que la teoría que aquí se presenta no es la suya, aunque

aspiro a que se reconozca la semejanza porque se toman prestados varios de sus conceptos, entre ellos el concepto típicamente bourdieuano de *habitus*. Pero no solamente se toman de Bourdieu los conceptos, sino también la relación lógica entre ellos.

Es aquí donde se hace una de las mayores modificaciones al insertar en el esquema lógico el concepto de estrategia tomado de las teorías de la elección racional, aunque también con modificaciones importantes. Esquemáticamente mi propuesta puede representarse de la siguiente manera:

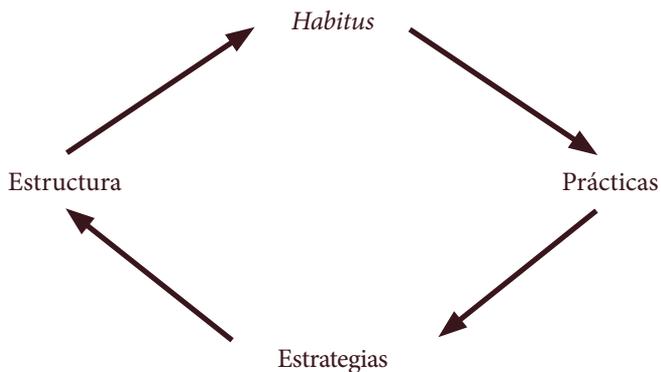


Figura 7. Elaboración propia.

Me parece importante señalar que este esquema no es una realidad social sino una construcción teórica que, como un mapa, pretende ser útil para dar cuenta de la realidad social. Las estructuras sociales, los *habitus*, las prácticas y las estrategias sociales no son realidades empíricas, sino conceptos contruidos para entender el mundo social (ver Zalpa, 2011a: 15-22). Esta postura me aleja de la corriente del realismo social en el que se inscribe, entre otras autoras y otros autores, Margaret Archer (1995), lo cual no me impedirá establecer relaciones causales entre los elementos del esquema teórico. Pero no me acerca al concepto de dualidad de la estructura de Giddens porque, como lo expongo más adelante, su concepto de estructura está más cercano, aunque no es idéntico, al concepto de *habitus* que al concepto de estructura de Bourdieu.

El concepto de estructura social

Dado que el concepto de estructura es polisémico –no significa lo mismo en las diferentes teorías–, es necesario aclarar en unas pocas líneas lo que se entiende en este esquema por estructura social, haciendo hincapié en cómo la entiende Bourdieu, puesto que parto básicamente de su teoría.

La estructura social tal como la entiende Bourdieu, y tal como se entiende aquí, son las condiciones objetivas que constriñen, delimitan y construyen a los agentes sociales y sus prácticas (la agencia). El concepto es semejante a las condiciones de la acción de las que habla Parsons, a las condiciones ajenas a la voluntad de las que habla Marx, y al mundo objetivado del que hablan Berger y Luckmann.³ Pero, sobre todo, es semejante al concepto de hecho social de Durkheim, a quien Bourdieu cita repetidamente: que es exterior, que coacciona las acciones de los agentes, que no depende de la voluntad y que tiene una realidad como la de las cosas.⁴ Hay que recordar, sin embargo, una pregunta que Durkheim se hizo constantemente y a la que no le dio, según mi parecer, una respuesta satisfactoria: ¿Qué son esas “como cosas” que son los hechos sociales? ¿Es la conciencia colectiva? ¿Son las representaciones sociales? ¿Es la sociedad? (ver en este libro el capítulo dedicado a Durkheim). Pienso que Bourdieu da una respuesta más satisfactoria: las estructuras en general, y en cada campo en particular, consisten en las posiciones desiguales de los agentes en el espacio social, debidas básicamente a la desigualdad de sus capitales de poder, económicos, sociales y culturales. Si se piensa en el poder, la economía, las relaciones sociales y la cultura como campos, habría que considerarlos como campos básicos, o campos generales, porque están presentes en todos los otros campos, como en el campo escolar, en el de la salud, en el de las relaciones entre los géneros, en el de la migración, en el demográfico, en el de las instituciones, etcétera. Las trabajadoras sociales que se desempeñan en el campo de la problemática migratoria, por ejemplo, seguramente se han dado cuenta de que “hay migrantes y migrantes”; es decir, que no todos los migrantes son iguales. Están aquellos que son expulsados de sus países por la pobreza o la violencia, y que no son bien aceptados o son incluso rechazados por los países de destino donde no tienen relaciones sociales; y están aquellos que no solamente son aceptados sino que son incluso buscados

3 Ver los capítulos anteriores dedicados a estos autores para apreciar mejor las semejanzas y las diferencias.

4 Giddens (2011) no está de acuerdo con este concepto durkheimiano.

porque son posibles inversores económicos, o por su alta preparación científica, o que cuentan con una red de relaciones que los cobija. Bourdieu constata las desigualdades en sus investigaciones en diferentes campos como la colonización, el mercado matrimonial, la educación, el arte, etcétera. En el campo de la cultura, si se acepta su definición como “el significado social de la realidad” (Zalpa, 2011: 12), parafraseando a Marx habría que decir que los significados dominantes en lugares y tiempos determinados, son los significados de los grupos dominantes, no necesariamente porque se impongan desde el exterior, sino también porque son esos los significados que se interiorizan, en los que se cree.

Para el trabajo social es interesante recuperar la interpretación que hizo de la teoría de Bourdieu Robert Castel, uno de sus primeros y más constantes colaboradores. Según este autor (Castel, 2005), Bourdieu teoriza, y sus investigaciones constatan, lo que llama la “dureza” del mundo social, la cual interpreta en dos sentidos: el de su consistencia dura, como de cosas que oponen resistencia a la voluntad y a la acción de los agentes sociales, y el de lo duro, lo penoso, que es experimentar esa desigualdad por parte de los agentes sociales que están peor situados en la estructura social.

En cuanto a las posibilidades de intervención social, casi se podría decir que la teoría de Bourdieu es pesimista porque por un lado constata la injusticia de las desigualdades estructurales, pero por otro lado también su persistencia, su dureza, por lo que no quiere ilusionarse ni ilusionar asegurando que sea fácil cambiarlas; sin embargo, su postura, la cual comparto, es que el principio de la solución de los problemas sociales es reconocer que existen, y también reconocer su resistencia, para entender que su solución no depende simplemente de la voluntad, de los buenos deseos, y ni siquiera, muchas veces, o no de una manera simple, de las acciones. Para el trabajo social esto es algo que hay que tener en cuenta cuando se diseñan estrategias de intervención tendientes a cambiar o a mantener las estructuras en todos los campos, como el de las instituciones, el de las comunidades, el de las relaciones entre los géneros, el de la educación, el de las familias, el de la pobreza, el de la migración, etcétera. Es importante, por ejemplo, no ilusionarse falsamente, ni ilusionar a los demás, a la manera de los programas motivacionales que se transmiten por los medios de comunicación en los que el mensaje es que “si se quiere se puede”, como si los actores sociales pudieran, con sólo quererlo, superar las limitaciones que les imponen las estructuras sociales, por lo que la no superación de los problemas se achaca solamente, y falsamente, a la falta de fuerza de

voluntad: son pobres porque quieren, no resuelven sus problemas porque no quieren. Tal planteamiento es falso, no solamente porque, como dice Schütz, el propósito por sí mismo no es acción sobre el mundo, es decir, querer no es actuar, sino también porque los hechos sociales, las estructuras sociales, se muestran resistentes tanto a los propósitos como a las acciones, como seguramente lo habrán experimentado las trabajadoras sociales. ¿Cuántas veces han querido cambiar situaciones, o mantenerlas, y no se ha podido? ¿Cuántas veces han llevado a cabo acciones para cambiar situaciones sociales problemáticas sin obtener los resultados esperados? ¿Cuántas veces han actuado para mantener algunas costumbres, comunidades, instituciones, identidades, y no lo han logrado?

El concepto de *habitus*

Este concepto es una aportación fundamental de Bourdieu a la teoría de la acción social, porque permite entender el efecto de las estructuras sobre las prácticas de los agentes de una manera no mecánica; al mismo tiempo como generadoras de las competencias de los agentes para actuar y como delimitadoras de sus acciones.

No voy a repetir aquí lo que ya expuse sobre este concepto en el capítulo dedicado a la teoría de la acción social de Bourdieu. Lo que me interesa es dar un paso más, para lo cual recupero las definiciones de *habitus* que más se repiten en la obra del sociólogo: 1) esquemas de pensamiento, de percepción, de apreciación y de acción; 2) sistemas de disposiciones; y 3) sentido del juego. Recupero también la distinción entre competencia y actuación que hace Chomsky: competencia es el conocimiento del sistema de la lengua por el cual un hablante se vuelve capaz de producir un número indefinido de frases; y actuación es la puesta en acto de esa capacidad, es el hablar. Con eso en mente, coloco del lado de la competencia los esquemas de pensamiento, de percepción y de apreciación, y del lado de la actuación los esquemas de acción. Los sistemas de disposiciones y el sentido del juego enlazan las competencias con la actuación: Los *habitus* son esquemas que generan disposiciones para que los agentes sociales produzcan un número indefinido de acciones propias de su sociedad y de su cultura.

Me parece importante hacer la observación de que los *habitus* no son los hábitos, y que los esquemas que son los *habitus* son construcciones teóricas que los científicos sociales, entre ellos las trabajadoras sociales, deben hacer para entender las acciones de los agentes sociales, y no teorías que los agentes deban tener en su cabeza para poder actuar; tampoco son datos empíricos observables como lo son los hábitos. Los *habitus* no se observan, se construyen (Zalpa, 2011a).

Ya afirmé que el concepto de estructura de Giddens puede parecer semejante al concepto de *habitus*, pero que desde luego no es igual. La posible semejanza estriba en que, al definir la estructura como reglas y recursos (Giddens, 2011), Giddens la concibe a la vez como habilitadora y como restrictiva, lo cual parecería remitir a las reglas de la gramática generativa de Chomsky. Para explicar lo que en su teoría se entiende por reglas pone cuatro ejemplos –aclarando que puede haber más (Giddens, 2011)–:

- 1) “La regla que define el jaque mate en el ajedrez es...”.
- 2) Una fórmula: $an = n^2 + n - 1$.
- 3) Por regla, R se levanta a las 6:00 todos los días.
- 4) Es una regla que todos los trabajadores deben checar a las 8:00 a. m.

Dice Giddens que el ejemplo 2, tomado de Wittgenstein, es el más cercano a lo que él entiende por reglas. Para hacerlo inteligible digamos que una fórmula es una regla general de procedimiento que nos habilita para llevar a cabo innumerables operaciones matemáticas (hay que recordar que en los exámenes de álgebra nos pedían que, además de exponer el resultado de alguna operación, explicáramos el procedimiento, es decir, la fórmula que estábamos aplicando). Pues, así como para hacer operaciones matemáticas debemos conocer el procedimiento, de una manera similar, para llevar a cabo las actividades de la vida cotidiana los actores sociales debemos conocer el procedimiento: las reglas que se aplican una y otra vez, recursivamente, en las actividades más comunes de la vida de todos los días. Dice Giddens que se trata de un conocimiento técnico, lo que Garfinkel y los etnometodólogos llaman metodología.⁵ La importancia de esas reglas difícilmente se puede exagerar,

5 No es la metodología de los científicos sociales, sino los métodos mediante los cuales los actores sociales le dan sentido y construyen la vida cotidiana.

aunque lo más común es que no nos percatemos de ello sino cuando tales reglas se rompen, como en los experimentos de ruptura⁶ llevados a cabo por Garfinkel, porque entonces aparece la otra característica de la estructura que es la restricción, ya que estamos obligados a seguir las reglas de procedimiento, lo cual no implica que los actores sociales seamos autómatas porque 1) no adoptamos las reglas de procedimiento sin reflexión, y 2) porque las reglas nos habilitan para actuar en diversas y múltiples situaciones de la vida cotidiana.

Las mayores diferencias entre el concepto de *habitus* de Bourdieu y el concepto de estructura de Giddens son dos. La primera es que no está claro si las reglas recursivas aplicadas por los actores en la vida cotidiana producen rutinas, es decir hábitos, o consisten precisamente en esas rutinas que, entendidas como hábitos, están muy lejos del concepto de *habitus*. La segunda es que para Bourdieu el *habitus* es un concepto que los científicos sociales construyen, y deben tener en su cabeza, para entender las acciones de los agentes sociales, no algo que éstos deban tener en su cabeza para poder actuar. Para Giddens, en cambio, los actores deben conocer las reglas de procedimiento, la metodología de la vida cotidiana, porque la continuidad de las prácticas supone reflexividad, conocimiento, por parte de los actores sociales. De una manera que es para mí confusa, por un lado dice que ese conocimiento no es necesariamente un conocimiento que se explicita discursivamente, sino que se trata de un conocimiento práctico; se sabe que los actores sociales tienen ese conocimiento práctico porque, de hecho, actúan y le dan continuidad a las prácticas de la vida cotidiana. Pero por otro lado afirma que los actores sociales son científicos sociales (Giddens, 2011), e incluso “expertos sociólogos” (Giddens, 2011: 62).

Regresando al concepto de *habitus*, ¿qué utilidad puede tener para las estrategias de intervención del trabajo social? La primera es que ayuda a ver la constricción y las limitaciones impuestas por la estructura social; y la segunda permite ver también las posibilidades de acción dado que los agentes sociales no se conciben ni como autómatas ni como títeres manejados por las estructuras, sino que tienen siempre alternativas de acción entre las que pueden elegir. De esta manera, el concepto de *habitus* resuelve la problemática de la relación entre las estructuras y la agencia y, como se verá más adelante, proporciona una base teórica para el concepto de estrategia.

6 A propósito, la ruptura del orden social de la vida cotidiana para que ésta se haga visible.

Los conceptos de prácticas sociales y agentes sociales

Las prácticas sociales son las acciones realizadas por los agentes sociales. Con esta definición quiero subrayar: 1) el carácter social de las prácticas y de los agentes, y 2) que, como Bourdieu, hablo de agentes y no de sujetos. Señalé en mi libro ya citado que:

En este tema surge un punto de desacuerdo con Fukuyama (1996), con los teóricos del individualismo metodológico (ver, por ejemplo, Boudon, 1993; Campbell, 1993), con algunos expositores de la teoría de juegos (Osborne y Rubinstein, 1994) y con todos aquellos científicos sociales que hablan indistintamente de individuos y de actores sociales, o de los individuos como actores sociales. Mi opinión es que los conceptos de acción individual y de individuo no son propios de las ciencias sociales, mientras que sí lo son, en cambio, los conceptos de acción social, práctica social, agente social, actor social, jugador –en la teoría de juegos– y otros similares (Zalpa, 2011a: 130).

Recupero aquí la segunda parte del principio del que parto: los agentes y sus prácticas son producto de las estructuras sociales, añadiendo que, gracias al concepto de *habitus*, no los concibo como un producto mecánico, o hidráulico como lo llama Archer (2007), y aprovecho para deslindar mi postura sobre la relación entre las estructuras y la agencia (los agentes y sus prácticas) tanto de la teoría de la estructuración de Giddens como de la teoría morfogenética de Archer.

Desde mi punto de vista, la relación entre las estructuras y la agencia no debe entenderse como una relación entre dos entidades con una existencia independiente una de la otra, sino como dos entidades relacionadas causalmente: una produce la otra y viceversa. Se puede decir de las estructuras y la agencia lo que dicen Hargreaves Heap y Varoufakis de la relación entre el contexto y la acción:

En suma, si los individuos comparten una historia común, entonces el contexto social no está “detrás” de nadie y está “en” todos, y entonces surge la pregunta de si será una buena idea analizar la conducta asumiendo (como lo hacen los individualistas metodológicos) que el contexto y la acción son separables (Hargreaves Heap & Varoufakis, 1995: 209).

Yo sostengo que la estructura y la agencia son separables analíticamente por lo que, lo repito, puede establecerse una relación causal recíproca: la estructura produce la agencia con la intermediación del *habitus* y la agencia produce la estructura con la intermediación de las estrategias.

Esta concepción, sin embargo, no me acerca a la teoría de Giddens, quien también rechaza el dualismo realista, basándose en cambio en el concepto de dualidad de la estructura que no distingue, ni analíticamente, la estructura y las prácticas. Concibe la estructura como “el medio y el resultado de la conducta que ella organiza recursivamente” (Giddens, 1991: 374), lo cual lo lleva a afirmar que:

El dominio primario de estudio de las ciencias sociales, para la teoría de la estructuración, no es ni la vivencia del actor individual ni la existencia de alguna forma de totalidad societaria, sino prácticas sociales ordenadas en un espacio y un tiempo. Las actividades humanas sociales, como ciertos sucesos de la naturaleza que se auto-reproducen, son recursivas. Equivale a decir que los actores sociales no les dan nacimiento sino que las recrean de continuo a través de los mismos medios por los cuales ellos se expresan *en tanto* actores (Giddens, 2011: 40).

En otras palabras, el objeto de estudio de la sociología es el conjunto de las prácticas sociales ordenadas en el espacio y en el tiempo, es decir, las rutinas de la vida cotidiana. La ordenación de las acciones en el espacio se refiere a lo que Goffman, a quien cita largamente, llama escenarios, región frontal y bambalinas. El tiempo lo entiende de tres maneras, una es el tiempo reversible de la recursividad de las normas de procedimiento de la estructura, otra es el tiempo no reversible de la experiencia individual, y otra es la larga duración de la que hablan los historiadores.

Recorre también a Goffman para la descripción de las rutinas de la vida cotidiana, enfatizando la interacción entre actores sociales en la que hay una co-presencia física. Para Giddens, la obra de Goffman no es el anecdotario de un observador agudo, sino una verdadera obra teórica en la que se ponen en evidencia, precisamente, las reglas recursivas que gobiernan la vida cotidiana. También recurre a Garfinkel y a los etnometodólogos.

En suma, según Giddens la dualidad de la estructura se manifiesta en las prácticas rutinarias de la vida cotidiana, situadas en el espacio y en el tiempo.

No me queda claro si esas rutinas deben concebirse como sistemas, diferentes de las reglas recursivas de la estructura.

El realismo morfogenético de Margaret Archer parte en cambio, como lo hago yo, de la concepción de una relación causal recíproca entre la estructura y la agencia:

En el dominio estructural, el marco teórico más explícitamente fundado en el dualismo analítico es el enfoque morfogenético. En la teoría social esta perspectiva reconoce que el único rasgo que distingue a los Sistemas sociales con respecto a los orgánicos o mecánicos es su capacidad de sobrellevar una reestructuración radical. Como proceso, “morfogénesis” se refiere a los intercambios complejos que producen cambios en la forma, estructura o estado dados de un Sistema (“morfoestasis” es lo inverso), y en los que el producto final se denomina “Elaboración”. La acción, desde luego, es incesante y esencial tanto para la continuación estable como para la elaboración ulterior del sistema. Sin embargo, cuando la morfogénesis da resultado, la subsecuente interacción será entonces diferente de la acción anterior, precisamente porque ahora está condicionada por las consecuencias elaboradas de esa acción previa. De allí que la perspectiva morfogenética no sea sólo dualista sino secuencial actuando en ciclos tripartitos sin fin de Condicionamiento estructural → interacción social → Elaboración estructural (Archer, 1997: 21-22).

Esto es que la estructura tiene una relación causal, produce, la interacción social, y ésta a su vez causa, produce, la estructura.

Parecería, entonces, que el punto de partida de Archer y el mío son iguales. Pero no es así porque 1) ella hace equivaler la estructura a la objetividad y la agencia a la subjetividad, de manera que la problemática de la relación entre la estructura y la agencia se transforma en una problemática de la relación entre estructura y subjetividad, mientras que yo, siguiendo a Bourdieu, elimino de mi teoría la subjetividad y hablo de agentes, o de actores, sociales. Eventualmente hablo también de sujeto, pero en el sentido de “el que realiza la acción del verbo”, como aprendimos en las clases de gramática en la escuela primaria, es decir de agentes, y no de subjetividad, o de diálogo interior, como lo hace Archer. No sigo, entonces, el argumento de la autora de que si se elimina la diferencia entre estructura y agencia se elimina la subjetividad, porque ésta se elimina también, en mi teoría, aun manteniendo esa diferencia.

2) Archer diferencia conceptualmente estructura y cultura, mientras que yo afirmo que la cultura tiene también una estructura.

En la argumentación de Archer, el poder causal de los sujetos, su capacidad de actuar sobre la estructura, supone que no están determinados mecánicamente por la estructura, que no son meramente pasivos sino que tienen la capacidad de elegir entre cursos de acción alternativos. Afirma que esa capacidad de elegir se da en la subjetividad, por medio de la conversación interior mediante la cual, hablando con nosotros mismos, sopesamos las alternativas y diseñamos un curso de acción. Esta teoría se opone a la concepción de la vida social que la autora llama “hidráulica”, “que construye lo que hacemos en términos de empujones y tirones” (Archer, 2007: 7), es decir, de una manera mecánica.

Por el contrario, la conversación interior se presenta como la manera en que reflexivamente hacemos nuestro camino en el mundo. Es lo que nos hace (a la mayor parte de nosotros) ‘agentes activos’, gente que puede ejercer un poco de dominio en sus propias vidas, opuestos a los ‘agentes pasivos’, a quienes las cosas simplemente les suceden. Ser un ‘agente activo’ depende del hecho de que los individuos desarrollan y definen sus intereses principales: aquellos bienes interiores por los que se preocupan más, la constelación precisa de lo que hace su singularidad concreta como personas. Nadie puede tener un interés fundamental y no poder hacer algo al respecto. Por el contrario, cada persona busca desarrollar un curso concreto de acción para realizar ese interés por medio de la elaboración de un ‘proyecto’, en la creencia (falible) de que la realización del proyecto es la consecución del interés.

[...]

Si los proyectos fueran opcionales, en el sentido fuerte de que la gente pudiera vivir sin ellos, el mundo social sería igual que el mundo natural, gobernado sólo por las leyes de la naturaleza (Archer, 2007: 6-7).

La teoría de Archer implica que es en la conversación interior, en la subjetividad, donde los seres humanos escapamos de la determinación de las estructuras, del contexto; que es allí, en la subjetividad, donde se manifiesta la individualidad, la privacidad y, por ende, la libertad de elegir. La autora se da cuenta, desde luego, de que su postura no es compartida por todos, porque sabe que varios autores afirman que el *self* es social, o que la conversación interior depende del lenguaje, que también es social, e incluso que no hay pensamiento

sin lenguaje, por lo que dedicó algunas partes de sus obras a responder a esas objeciones, recurriendo a autores como Vygotsky y Pierce (Archer, 2007). No estoy de acuerdo con su postura, pero no me detengo en los pormenores porque me parece que no es necesario, ya que no comparto su idea fundamental de que para pensar la posibilidad de elección de los agentes se debe recurrir a la subjetividad y a la conversación interior. Me parece que el concepto de agencia –de agentes y sus prácticas, de su capacidad de elegir cursos de acción y de llevarlos a cabo, y de influir sobre las estructuras–, se construye por medio de los conceptos de *habitus* y de estrategias. Vale la pena volver a citar las palabras de Bourdieu:

Yo quise, por decirlo de alguna manera, reintroducir a los agentes que Lévi-Strauss y los estructuralistas, entre otros Althusser, tendían a abolir considerándolos como simples epifenómenos de las estructuras. *Y enfatizo que digo agentes, no sujetos.* La acción no es simplemente la ejecución de una regla, o la obediencia a una regla. Los agentes sociales, en las sociedades arcaicas y en las nuestras, no son meros autómatas regulados como relojes de acuerdo con leyes que no entienden. En los juegos más complejos, como el intercambio matrimonial por ejemplo, o en las prácticas rituales, ponen en acción los principios incorporados de un *habitus* generativo: ese sistema de disposiciones que puede imaginarse como análogo con la gramática generativa de Chomsky, con la siguiente diferencia: yo hablo de disposiciones adquiridas a través de la experiencia y, por lo tanto, variables de lugar a lugar y de tiempo a tiempo (Bourdieu, 1988a: 22. Recurrí al original para corregir la traducción española que es oscura en algunos puntos. *Cursivas mías*).

Recordemos que la gramática generativa de Chomsky se refiere a las estructuras de la lengua que generan la competencia de los hablantes para reconocer y producir un número no finito de frases, delimitadas por su conformidad con una lengua, por lo que habla de creatividad dentro de los límites de la estructura de la lengua. El concepto de *habitus* es similar, los esquemas fundamentales de percepción, de conocimiento y de acción generan competencia y creatividad, aunque no dentro de los límites de una lengua, sino de una cultura, de una sociedad, de un tiempo o de un grupo. Archer no lo entendió así. Para ella el concepto de *habitus* conlleva una postura determinista por parte de Bourdieu (Archer, 2007). Nótese, en cambio, que en la cita anterior Bourdieu habla de la concepción de agentes activos tanto en las sociedades

tradicionales como en las nuestras, e incluso en las acciones rituales, mientras que Archer ubica la morfoestasis, es decir, la reproducción social, el nulo o poco cambio, en las sociedades tradicionales en las que, según ella, los sujetos se limitan a repetir las acciones acostumbradas, sin acompañarlas de la reflexión, de la conversación interior. Es por eso que dice que las estructuras (de las sociedades modernas, de la globalización) son habilitantes cuando facilitan la reflexividad, y restrictivas cuando no (las sociedades tradicionales).

Puedo, tal vez, compartir con la autora la idea de que los actores sociales hacen planes, pero voy a recurrir a la pintoresca frase del boxeador Mike Tyson citado por Freedman (2013: *i*): “Todo mundo tiene un plan, hasta que le dan un puñetazo en la boca”, para ilustrar la idea expuesta por Schütz de que toda acción, incluyendo la acción de pensar, de planear, tiene lugar en el mundo, pero no interviene sobre el mundo. A las acciones que intervienen sobre el mundo les llama obrar, y entre ellas se incluye el discurso mediante el cual se hace accesible el pensamiento, como Archer lo reconoce en la práctica pues lleva a cabo entrevistas para acceder, mediante el discurso, a lo que llama la conversación interior (Archer, 2007). La frase de Tyson, además, subraya que aquellos planes de acción que implican las acciones de otro, el otro boxeador que da el puñetazo en la boca, no tienen el éxito garantizado. Esto quedará más claro al exponer el concepto de estrategia.

Comparto con Archer la concepción de la importancia de la cultura para entender la acción social, pero no estoy de acuerdo con la diferenciación que establece entre cultura y estructura, pues para mí la cultura es también estructura, y *habitus*, y agencia, y estrategias. Mi teoría sobre la cultura está expuesta en el libro *Cultura y acción social. Teoría(s) de la cultura* (Zalpa, 2011a), por lo que aquí hago solamente una síntesis.

La definición de la cultura que adopto: “el significado social de la realidad”, aunque tiene sus particularidades, no es novedosa –encaja entre las concepciones semióticas– y por sí sola no dice nada. Mi aportación consiste en colocarla en el marco de la teoría de la acción social expuesta arriba, que busca resolver el problema de las relaciones entre las estructuras y las prácticas de significación por medio de un esquema conceptual que permita pensar de una forma *no mecánica* la determinación de las prácticas por las estructuras, y también las estructuras como resultado *no voluntarista* de las prácticas. En palabras de Eisenstadt se trataría de decidir “si la cultura es un mecanismo de control de la estructura social y de la conducta, o si existe la posibilidad de elección

y de inventiva de los actores sociales en el uso de los recursos culturales” (Eisenstadt, 1992: 64). Algunos autores como Morgan (1997b), Critcher (1976) y otros ubican la perspectiva cultural únicamente en el extremo voluntarista de la acción social, mientras que otros como Parsons, los culturalistas, la mayor parte de los teóricos de la ideología y otros, la conciben solamente en el extremo de la estructura. Desde mi punto de vista, la cultura, entendida como significación, puede ubicarse en ambos puntos, los cuales se relacionan de tal manera que puede decirse que ambos son al mismo tiempo productos y productores el uno del otro. En un aspecto la cultura puede ser concebida como estructuras de significados, y en el otro como prácticas de creación o recreación de sentido. Siguiendo la referencia al acto de cultivar que hace Morgan (1997b), añado con Giménez la referencia a lo cultivado (Giménez Montiel, 2005). Esto es, desde un punto de vista se puede considerar el significado del mundo, las cosmovisiones, las realidades construidas, como algo dado, como algo externo e independiente de nuestra voluntad. Y desde otro punto de vista se pueden considerar las prácticas de significación puestas en juego por los agentes, que no actúan como máquinas sino como agentes, tendientes a recrear, reproducir o cambiar el sentido objetivado del mundo, la realidad construida. Entre ambos extremos ubico otros dos conceptos: el de *habitus* como mediador entre la estructura y las prácticas de significación, y el de estrategia como mediador en el proceso de reproducción y cambio del sentido objetivado del mundo.

El esquema es el siguiente:

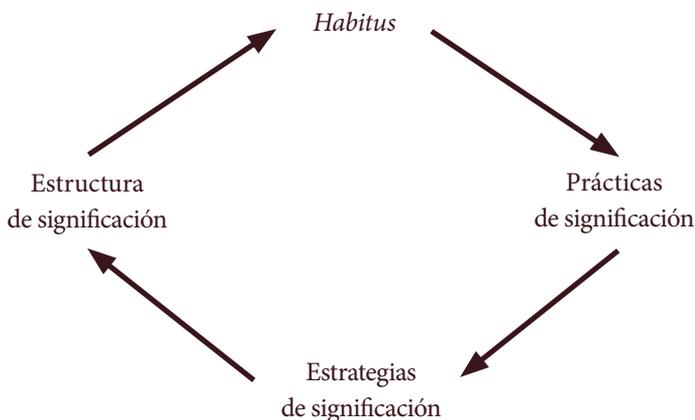


Figura 8. Elaboración propia.

Las culturas como estructuras de significados. Por lo general las culturas, en un plural que debe enfatizarse, cuentan con visiones del mundo que se presentan no como uno de muchos significados posibles de la realidad, sino como *el* significado que, al adoptar la forma de creencia, se convierte, para los miembros de una cultura, en lo realmente real mientras que, como lo señala la Escuela de Tartú, las otras culturas, los otros significados, los otros modelos del mundo, se conciben como realidades menos reales o, incluso, como no realidades.

Seguindo a Marx y a Durkheim, se puede afirmar que los humanos desarrollamos nuestra existencia en mundos cuyo sentido no hemos creado, sino que se nos presentan desde el principio de nuestra existencia como *el* sentido real de la realidad, que no depende de nosotros, que es exterior, que nos impone su realidad como una cosa, como el sentido que debemos interiorizar para darle también sentido a nuestra vida:

Al llegar a este mundo cada uno de nosotros se convierte en un ser cultural, al mismo tiempo que biológico. Desde nuestro nacimiento, nuestras mentes y espíritus son moldeados por un conjunto de valores, costumbres y mitos que son propios de nuestro espacio y de nuestro tiempo. Nuestros padres, los miembros de nuestro grupo religioso y los miembros de nuestra comunidad nos proporcionan sistemas de creencias con el objetivo de dar a nuestras vidas estructura y significado. Las lecciones más importantes y más espirituales toman la forma de rituales, pequeños dramas que, en palabras del antropólogo Víctor Turner “nos comunican nuestros valores más profundos [...] y establecen un orden en los corazones y en las mentes de los participantes” (Cohem, 1991: 11).

En el caso de cualquier individuo particular esos símbolos ya le están dados en gran medida. Ya se encuentran corrientemente en la comunidad en que nació y continuarán existiendo, con algunos agregados, sustracciones y alteraciones parciales, a las que él puede haber contribuido o no, después de su muerte. Mientras vive, los utiliza, o utiliza algunos de ellos, a veces deliberadamente o con cuidado, lo más frecuentemente de manera espontánea o con facilidad, pero siempre lo hace con las mismas miras: colocar una construcción sobre los sucesos entre los que vive para orientarse dentro del “curso en marcha de las cosas experimentadas”, para decirlo con una vívida frase de John Dewey (Geertz, 1990: 53).

Sería una tarea demasiado grande intentar exponer las descripciones que no sólo los científicos sociales sino también los cronistas, los viajeros, los intelectuales en general incluyendo los nativos, han hecho de las cosmovisiones de los diferentes pueblos. Su abundancia nos indica tanto la importancia que se le ha concedido a esta descripción de los sistemas de significaciones que constituyen las cosmovisiones, como el hecho de que se trata de una tarea que tiene avances cuantitativa y cualitativamente importantes en el quehacer de las ciencias sociales (ver algunos ejemplos en Zalpa, 2011a: 185-196).

Las culturas como habitus. De acuerdo con la teoría de la acción social planteada arriba, el *habitus* cultural es un concepto que permite pensar la mediación entre las estructuras y las prácticas de significación. Debe entenderse, por consiguiente, como esquemas fundamentales que permiten explicar la unidad en la variedad de las prácticas significantes de los agentes, como resultado de una competencia semiótica adquirida por el hecho de que son miembros de determinados grupos sociales que comparten estructuras culturales específicas. Compartir una cultura quiere decir, en términos de *habitus*, compartir modos fundamentales de percibir, pensar y sentir que son propios de un grupo social (étnico, de clase, de género, de edad, entre otros rasgos) sin que se tenga que pensar, del lado de las prácticas, en modos idénticos de percibir, de pensar o de sentir, sino en prácticas que, siendo diferentes, y aun eventualmente opuestas, se puedan explicar refiriéndolas a la misma estructura cultural a través, o por mediación, de los mismos esquemas básicos.

Es tarea de la investigación construir, a partir de los datos empíricos, los que pueden ser los *habitus* culturales de cada sociedad o de cada grupo social. Bourdieu proporciona algunos ejemplos en *La distinción* (1988b), porque los *habitus* a los que se refiere en esa obra, que son los esquemas fundamentales de los juicios de clasificación de las prácticas, pueden considerarse claramente como *habitus* culturales. En efecto, el autor no se refiere directamente a las prácticas sociales, sino al sentido que los actores sociales les dan a las prácticas al clasificarlas y así convertirlas en signos de distinción, construyendo “*el mundo social representado*” (Bourdieu, 1988b: 170). A partir de datos empíricos, Bourdieu construye *habitus* en forma de esquemas formales de oposiciones binarias que explican el sentido que se les da a las prácticas.

Además de las oposiciones binarias propuestas por Bourdieu, en mi libro expongo otros ejemplos (Zalpa, 2011a), como los códigos binarios del discurso político norteamericano que proponen Alexander y Smith (1993), los

encuadres primarios de Goffman (1986), los códigos elaborado y restringido investigados por Bernstein (1966), las metáforas propuestas por Morgan (1997b) y por Lakoff y Johnson (1995), y un ejemplo construido por mí. Cada uno de esos *habitus* culturales genera la competencia para la realización de prácticas de significado no sólo diferentes, sino incluso opuestas, como es el caso de la metáfora de la máquina para entender el mundo físico, que admite en su seno teorías opuestas:

Colin Murray Turbayne (1974) muestra cómo la metáfora de la máquina para entender el mundo físico, ha dominado las ciencias y las mentes de los hombres en general desde que fue propuesta por Descartes y por Newton, hasta llegar a confundirse con la realidad. Desde entonces cuando se piensa el mundo físico, *aun por medio de teorías rivales*, se comparte el presupuesto de la percepción del mundo como máquina.

[...]

Pero Turbayne trata de demostrar que tanto Descartes como Newton, al proponer la metáfora de la máquina para entender el mundo físico, fueron víctimas del proceso mediante el cual la metáfora, por un mecanismo que llama “invasión de especies”, se confunde con la realidad, haciendo en este caso que la mente de sus creadores quede atrapada por la metáfora, como quedarían atrapadas también la ciencia y las mentes en general hasta la actualidad. De esta manera, la metáfora del mundo físico como máquina puede considerarse como un principio básico compartido cuya fuerza es comparable a la de los dogmas religiosos (Zalpa, 2011a: 210-211. *Cursivas mías*).

Descartes y Newton

[...] han fundado una iglesia más poderosa que la fundada por San Pedro y San Pablo, y cuyos dogmas están en la actualidad tan firmemente establecidos, que cualquiera que pretendiera reubicar los hechos sería culpado de algo más que de herejía: se le acusaría de oponerse a la verdad científica (Turbayne, 1974: 91).

Las culturas como prácticas de significación. Después de dicho esto parece que no hay nada más que decir: las prácticas, como todo, pueden significar y pueden ser estudiadas como significación. Sin embargo, quiero hacer algunas precisiones.

Aunque no estoy hablando de comunicación sino de significación –lo que no requiere suponer un emisor sino sólo un interpretante posible–, considero con Eco, Geertz, la escuela de Tartú y otros autores, que una de las precisiones es que la significación es un fenómeno social, aun en el caso de que se hable de prácticas de significación individuales, como lo precisan Lotman y Unspenskij al referirse a la memoria no hereditaria de la sociedad:

Se deriva de ella, ante todo, que la cultura es, por definición, un fenómeno social: lo que no excluye la posibilidad de una cultura individual, en el caso de que cada uno se interprete a sí mismo como *representante* de la colectividad, o bien, cuando una persona desenvuelve –en el tiempo y en el espacio– las funciones de diversos miembros de la colectividad y de hecho constituye un grupo (Lotman & Unspenskij, 1979: 71).

Es decir, que también en el plano de la significación el individuo es social, pero no es un sistema de grabación mecánico, no es un autómeta.

Otra precisión es que no hay unas prácticas que son significantes y otras que no lo son, aunque las prácticas relacionadas con el lenguaje y con la comunicación han sido objetos privilegiados de quienes, desde diferentes perspectivas, estudian la significación. No es difícil aceptar que la conversación, la literatura, los mitos, las leyendas, los cuentos, las noticias, los mensajes televisivos y radiales, el cine, las imágenes y un largo etcétera que de una manera directa o indirecta se relaciona con el lenguaje, puede ser estudiado como significación. Sin embargo, como lo demuestran Alexander y Smith (2003), de estarse moviendo en el ámbito de lo que puede llamarse análisis social de la cultura, es difícil pasar al campo de un programa fuerte que contemple un estudio cultural de lo social en el que se parta de la idea ya enunciada de que todo significa. No faltan, empero, ejemplos de estudios que se encaminan en esa dirección. Tal es la postura general que adoptan, entre otros, los autores que colaboran en una obra que propone un análisis semiótico de la arquitectura:

En todo ámbito es inevitable encontrarse con significados, aun queriéndolos denegar o deplorándolos. Cuanto se ve o se piensa asume un significado o posición dentro de un sistema signifiante, incluso los reiterados intentos de escapar de esa significación omnipresente (Jenks, 1984: 15).

Entre los análisis de las prácticas sociales como significación se deben enumerar los estudios acerca del lenguaje corporal que según algunos autores como Julius Fast (1988) constituye una nueva ciencia, la kinésica. Flora Davis (1989) en cambio, habla de “proxémica” y, bajo la influencia de Goffman, de interacción social. Buscando establecer la importancia de lo que llama “comunicación no verbal”, la autora afirma que las palabras no lo son todo en la comunicación, “las palabras pueden muy bien ser lo que emplea el hombre cuando le falla todo lo demás” (Davis, 1989: 21).

Culturas y prácticas sociales. Dije arriba que comparto con Archer la idea de la importancia de la cultura para entender la acción social, aunque en términos diferentes. Mi planteamiento parte, siguiendo a Geertz (1990), de la consideración del papel modelante de la cultura, y de la distinción entre “modelo de” y “modelo para.” Como “modelo de” la cultura es cosmovisión, significado de la realidad, mapa del mundo, conocimiento que, hay que subrayar, no es reflejo de lo real sino construcción de sentido. Como “modelo para,” la cultura orienta las acciones, el *ethos*, el estilo de vida de una sociedad, de un tiempo, de un grupo.

El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo, y ante el mundo que la vida refleja. Su cosmovisión es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad, es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad (Geertz, 1990: 118).

El *ethos* no son las normas ni los valores porque, de hecho, es posible que el estilo de vida implique que las normas y los valores se conozcan pero no se apliquen en la vida cotidiana. Hay, en cambio, un elemento de la cultura que son las creencias, que:

[...] cumplen la función de enlazar, de una manera peculiar, la cosmovisión y el *ethos*, el “modelo de” y el “modelo para.” Esa peculiaridad consiste en presentar esa relación como la relación “natural” entre el comportamiento (*ethos*) y la realidad construida (la cosmovisión). La creencia es como una pinza que, por una parte, se encuentra del lado de la cosmovisión y, por otra, del lado del *ethos*, algo similar a las prácticas tal como las entiende Foucault, como “el lugar de encadenamiento de lo que se dice y de lo que se hace” (Foucault, 1984).

En este sentido es diferente del conocimiento, que solamente se encuentra del lado de la cosmovisión. La diferencia entre conocimiento y creencia es semejante a la que Bourdieu encuentra entre las teorías y el sentido práctico, esa especie de lógica vivida que se inserta directamente en el cuerpo (Bourdieu, 1980) (Zalpa, 2011a: 158).

Es también semejante a la que los teóricos de la cultura organizacional encuentran entre los discursos, los valores y las creencias declaradas, y los presupuestos básicos compartidos, que son “lo que de hecho creen y sienten, y que determinan sus pautas de conducta, estén o no conscientes de ellos” (Ott, 1989: 44).

Es pertinente aclarar que hablo de creencia como acto de fe y no como opinión. La aclaración es necesaria porque en el lenguaje común decimos “creo que sí” o “creo que no”, cuando afirmamos algo de lo que no estamos seguros. En cambio, la creencia de la que hablo es semejante a las creencias religiosas, particularmente al concepto de fe como creencias vividas de la teología protestante (Zalpa, 2002); pero no es idéntica porque no se refiere solamente a las realidades sagradas, sino a la realidad en general.

El reconocimiento de *una* realidad (de entre otras realidades) como *la* realidad, y las luchas por imponer una definición de lo realmente real no tendrían la misma importancia si se quedaran en el plano de la definición intelectual y no se tradujeran en formas específicas de prácticas sociales. Entonces estaríamos hablando de cultura solamente como conocimiento. Si ese componente de significación vivida no se diera, tendría razón Radcliffe-Brown cuando rechaza el concepto de cultura por considerarlo solamente una abstracción académica (Harris, 1969); Fukuyama cuando cita la definición de Geertz, pero declara que prefiere el concepto de cultura como hábitos, normas, valores y costumbres heredadas, pues le parece que éste tiene una relación más cercana con la acción, (Fukuyama, 1996); Mercedes Charles y Raymond Williams quienes, como muchos otros, definen la cultura a la vez como cosmovisión y como prácticas sociales (Charles, 1986; Williams, 1981), y también la corriente de los *Cultural Studies* cuando rechazan lo que llaman la discursivización de la cultura (Hall, 1992) porque, ciertamente, así como hay verdades teológicas que no se viven como decía Scheleiermacher, también hay discursos sociales que no se reflejan en acciones sociales. No solamente porque, como lo expresó Marx,

“cualquier tendero sabe que los hombres son lo que son, y no lo que dicen que son” (*La ideología alemana*), o Schein (1992, p. 21) cuando habla de la diferencia entre la cultura vivida y la cultura declarada, sino también porque, como lo sostiene Edelman (1977), a veces los discursos están explícitamente destinados a no producir efectos en el sistema social. En cambio, se puede aplicar al concepto de cultura la afirmación de los Thomas: “Si los hombres definen (conocen y reconocen, es decir, creen) las situaciones como reales, sus consecuencias son reales” (Thomas & Thomas, 1928: 572, paréntesis mío)” (Zalpa, 2011a: 159-160).

Cuando hablo de luchas por imponer definiciones de lo realmente real estoy involucrando una relación entre las creencias y el poder “porque la realidad del poder, como todas las realidades, se construye por medio de la significación y, a su vez, la significación de una realidad como “la” realidad se impone por medio del poder” (Zalpa, 2011a: 170). Para un tratamiento más amplio de este tema, y unos ejemplos, ver el texto “y la palabra se hizo poder... Semiosis social, significación y poder en las organizaciones religiosas” (Zalpa, 2011b).

La cultura como estrategias de construcción de sentido. Dejo pendiente este tema para tratarlo después de exponer el concepto de estrategia de la teoría de la acción social.

El concepto de estrategia

Dije, en los párrafos iniciales de este capítulo, que mi propuesta teórica parte básicamente de la de Bourdieu pero le hace modificaciones, y que la más importante consiste en insertar en el esquema lógico de la teoría de la acción el concepto de estrategia.

Buscando definiciones conceptuales del término estrategia, encontré que muchos autores que usan la palabra no se ocupan de definirla; lo que hacen es sugerir estrategias para diversos propósitos, empresariales, grupales, organizacionales, políticos, entre otros, y dan por sentado que los lectores conocen y comparten el sentido del término. Muchos otros definen el concepto brevemente, sin ocuparse de explicarlo.

Quienes refieren la etimología de la palabra coinciden en que proviene del griego *stratos* que significa ejército, y *agein* que significa guía. Desde el

punto de vista histórico, también coinciden en que las primeras obras sobre estrategia datan de los siglos V y IV antes de Cristo; son los textos del chino Sun Tzu: *El arte de la guerra*, y del griego Eneas el Táctico: *Comentario táctico sobre cómo deben defenderse los asedios*, respectivamente. De hecho, el uso inicial del concepto se dio en el terreno de lo militar, y de allí se extendió a otros ámbitos como el político, el social y, sobre todo, el de la administración de empresas; un texto pionero con esta orientación fue *The Practice of Management* de Peter Drucker (1954).

Referencias a estrategias de negocios eran raras antes de 1960, empezaron a despegar en los 70 y en el 2000 se volvieron más frecuentes que las referencias militares. Fue a través de la literatura sobre administración y negocios como se generalizó el uso de la palabra (Freedman, 2013: xiii).

En 1965 se publicó el libro: *Business Policy: Text and Cases* en el que sus autores Learned, Andrews, Christensen y Guth, presentaron el método de análisis FODA (fortalezas, oportunidades, debilidades, amenazas), y en 1979 el libro de Igor Ansoff: *Strategic Management*. A partir de entonces se generalizó el concepto de administración estratégica, e incluso se constituyó una sociedad, la *Strategic Management Society* (Sociedad de Administración Estratégica), que fundó y publica la revista: *Strategic Management Journal* (Revista de Administración Estratégica). Tanto en esa revista, como en otras revistas de administración, y en numerosas publicaciones, se puede constatar la complejidad de los enfoques que se cobijan bajo la etiqueta común de administración estratégica. Pero lo que se popularizó fueron las palabras “misión” y “visión”, y el análisis FODA que llegaron a utilizarse como recetas para todo, sin mayor reflexión teórica. Actualmente se habla de administración estratégica, organizaciones estratégicas, mercadeo estratégico, y un largo etcétera.

Sin embargo, pese a la profusión de publicaciones que proponen estrategias para la administración y los negocios, sigue prevaleciendo la confusión en lo relativo a la definición de lo que se entiende por estrategia. En Bracker (1980) se pueden encontrar diecisiete definiciones del concepto aplicado a la administración de negocios, tomadas de textos publicados entre 1947 y 1979, y Emigdio Rafael Contreras Sierra (2013), hace una revisión bibliográfica del uso del concepto en la administración, proporcionando algunos otros ejemplos más recientes. Pero,

un académico siente que la estrategia se ha vuelto más confusa, más de moda y menos rigurosa. Hay mucho más serpenteo, trucos y proyecciones de la personalidad. Tenemos una ingente multiplicidad de ideas estratégicas, una especie de pluralismo *laissez-faire* en el que todo vale (Koch, 2011: 20).

La mayor parte de la literatura consultada esquivaba la cuestión, sea obviándola directamente, sea diciendo que “éste es un libro sobre estrategia”. Pero, entonces, ¿qué es estrategia? Para salir del paso nos dan un surtido variado de definiciones. Éstas pueden llegar a estar peligrosamente alejadas entre sí al punto de que uno no sabe si con el mismo término “estrategia” se está haciendo referencia a fenómenos completamente distintos. En este contexto, algunos autores como Wit y Meyer (1994) no tienen problema en señalar que lo mejor es no dar ninguna definición de Estrategia (Pérez & Massoni, 2009).

El uso generalizado del concepto de estrategia en la administración de negocios pudiera hacer pensar que ése es su ámbito casi exclusivo de aplicación. Sin embargo, no es así. El portal del Centro Nacional de Recursos Textuales y Léxicos de Francia (<http://www.cnrtl.fr>) consigna los siguientes siete contextos de su uso, y sus definiciones:

- 1) Militar: arte de organizar y conducir un conjunto de acciones militares previas y de coordinar la acción de las fuerzas armadas en el teatro de operaciones hasta el momento en que entran en contacto con el enemigo. Parte de la ciencia militar que trata de la coordinación de las fuerzas armadas (integrando aspectos políticos, logísticos y económicos) en la conducción de una guerra, o la defensa de una nación, o de una coalición.
- 2) Marxismo: Ciencia de la dirección de la lucha revolucionaria, que determina la orientación del conjunto de la lucha de clases en función de los objetivos esenciales y de los datos fundamentales de la situación histórica objetiva.
- 3) Economía y comercio: Conjunto de selección de objetivos y de medios que orientan a mediano y largo plazo las actividades de una organización, o de un grupo.
- 4) Lingüística: Estrategia enunciativa: Conjunto de elecciones de producción lingüística para llevar a cabo una intención enunciativa.

- 5) Teoría de juegos: Conjunto coherente de decisiones que se propone tomar un agente que asume responsabilidades, en vista de diversas eventualidades que debe considerar, tanto por las circunstancias exteriores, como en virtud de las hipótesis sobre el comportamiento de los otros agentes interesados en tales decisiones.
- 6) Por extensión: Conjunto de acciones coordinadas, de operaciones hábiles, de maniobras para obtener un fin preciso (estrategia electoral, amorosa, literaria, parlamentaria. Estrategia fina, fría, instintiva... Desplegar una estrategia).
- 7) Manera de organizar, de estructurar un trabajo, de coordinar una serie de acciones, un conjunto de conductas, en función de un resultado.

Ante este panorama Freedman se pregunta si la aplicación de la misma palabra, estrategia, a la planificación de batallas, a los negocios y a los muchos asuntos de la vida diaria no la vuelve algo sin sentido, pero él mismo se responde que “sin embargo es la mejor palabra que tenemos para expresar nuestros intentos de pensar las acciones anticipadamente, a la luz de nuestros objetivos y nuestras capacidades” (Freedman, 2103: *x*).

Hay otras dos palabras, planeación y táctica, que se usan en relación con la estrategia, o a veces sustituyéndola. Según Ackoff (1990) la estrategia es la planeación, mientras que la táctica es la acción. En la misma línea Slevin y Pinto (1987) enfatizan la idea de que las tácticas, es decir las acciones, deben estar coherentemente relacionadas con la estrategia, a la que identifican con la planeación, para que un proyecto resulte exitoso. Otros autores, en cambio, como Freedman (2013) y Knox (2010), basan la distinción entre estrategias y tácticas en que las primeras se abocan al largo plazo, mientras que las segundas lo hacen a la acción inmediata, al corto plazo. Otros hablan de Estrategia, con mayúscula y en singular, y estrategias con minúscula y en plural, estas últimas serían el equivalente de las tácticas:

[...] la Estrategia (con mayúscula) es entendida como una regla para adoptar decisiones y las estrategias (con minúscula) dejan de ser decisiones únicas (o una decisión inicial), para convertirse en un conjunto de decisiones de asignación de recursos y de acciones relacionadas entre sí para su instrumentación, que se refuerzan recíprocamente (Pérez & Massoni, 2009: 16).

Puesto que este texto está destinado para el uso de las trabajadoras sociales, a los conceptos de estrategia, tácticas y planeación, añado los de modelos de intervención y metodología de intervención, simplemente para aclarar que los considero asumidos en el concepto de estrategias de intervención, como lo he realizado a lo largo del texto.

En lo que sigue, voy a utilizar una definición de estrategia inspirada en la teoría de la acción: ***la estrategia implica la elección de objetivos, y la elección de cómo un actor social (individual o colectivo) se comportará para conseguirlos, teniendo en cuenta sus recursos (o capitales), las acciones de los otros actores y el contexto natural, económico, social y cultural.*** No voy a considerar las distinciones entre estrategias y tácticas y sólo voy a hablar de estrategias. Con respecto a la planeación, voy a asumir simplemente que las estrategias se planean, pero teniendo en cuenta que, como dice Schütz, la planeación es una acción en el mundo pero no es actuar sobre el mundo; se actúa sobre el mundo por medio de la acción. Mi punto de partida es que la estrategia es acción: planeación (acción en el mundo), y ejecución (acción sobre el mundo). Por lo tanto, lo que hago es ubicar el concepto de estrategia en una teoría de la acción en la que ocupa un lugar esencial.

En este punto difiero de Pérez y Massoni (2009), quienes plantean la propuesta de una teoría general de la estrategia, en lugar de una teoría general de la acción en la que se ubique la estrategia. En su propuesta de lo que llaman una nueva teoría de la estrategia (Pérez & Massoni, 2009) enfatizan, entre otros, dos aspectos: el paso del conflicto a la cooperación, y la inclusión de la comunicación. Hay que decir que esos dos aspectos no son nuevos, sino que ya estaban presentes en la teoría de juegos en la que, por una parte, se habla de juegos cooperativos, no solamente de juegos competitivos o de suma cero, y por otra parte, ya se afirmaba que:

El grado en que los jugadores pueden comunicar tiene un efecto profundo sobre el resultado de un juego [...]. Generalmente, cuanto más cooperativo sea el juego –cuanto más coincidan los intereses de los jugadores– tanto más importante es la facultad de comunicar. [...] En juegos completamente cooperativos, la comunicación es una pura bendición (Davis, 1977: 94-95).

Coincido, sin embargo, con Pérez y Massoni, cuando ponen en su libro, como epígrafe del capítulo 3, una frase de Raymond Aron: “*¿Puede ser la es-*

trategia una ciencia? Sí, pero una ciencia de la acción” (Pérez & Massoni, 2009: 53), y también cuando se preguntan: “¿Y si buscamos en otro sitio? ¿Qué nos dicen las otras disciplinas?” (2009: 244). De hecho exploran, un tanto desordenadamente, el pensamiento complejo, las teorías de sistemas, las teorías del caos, la lingüística, la biología y, sobre todo, las teorías de redes y la comunicación.

Lo que yo enfatizo es la importancia de ubicar el concepto de estrategia en una teoría de la acción social como la que propongo, en la que se contemple la capacidad de elección de los actores, porque me parece que esa capacidad de elección es un elemento básico del concepto de estrategia: “Una estrategia puede ser *la simple elección* de una acción” (Elster, 2015: 308. *Cursivas mías*). “Lo que me fascina de la estrategia es que *se refiere a elecciones*, y dado que estas elecciones pueden ser importantes, vale la pena examinar con cuidado el razonamiento detrás de ellas” (Freedman, 2013: xiv. *Cursivas mías*). La estrategia es “la ciencia de las elecciones que tienen en cuenta la intervención de los otros actores” (Pérez & Massoni, 2009: 247). Si no hubiera elección, no habría estrategia; estaríamos ante un modelo mecánico de la acción social. Como quiera que se defina el concepto de estrategia, su incorporación en la teoría de la acción supone la capacidad de hacer elecciones por parte de los agentes (Elster, 2015). Hay que añadir, sin embargo, que tales elecciones no varían al azar sino que se producen dentro de las posibilidades ofrecidas por el contexto sociocultural; es decir, teóricamente se supone la relación entre las estructuras y las prácticas mediadas por el *habitus*.

Pero, además, el concepto de estrategias de intervención constituye un elemento fundamental de la teoría de la acción porque añade dos ideas esenciales: la idea de que las prácticas de los agentes sociales producen efectos sobre las estructuras, teorizando así la acción de los agentes sociales en la reproducción y en el cambio de las mismas, pero también la idea de que esos efectos no siempre son los que los agentes buscaban producir, debido al hecho de que no actúan solos sino con, o contra, otros agentes sociales.

La incorporación del concepto de estrategia hace posible pensar las prácticas sociales como elecciones de los actores que producen efectos sobre la estructura social, haciendo énfasis, sin embargo, en que no siempre los efectos producidos son los efectos buscados. De esta manera se pueden pensar de una manera circular las relaciones entre la estructura y las prácticas revelando la acción de estas últimas sobre la primera con la ventaja, sobre el esquema pro-

puesto por Berger y Luckmann (1977) que también es circular, que el concepto de estrategia, a diferencia de la noción de exteriorización, permite explicar tanto la permanencia como el cambio de las estructuras como resultado de la interacción de los agentes aunque no, simplemente, de su voluntad. Así se evita caer en el voluntarismo (tal como la noción de *habitus* permite pensar el efecto de las estructuras en las prácticas sin caer en el mecanicismo) (Zalpa, 2011a: 131).

La idea de que los cambios sociales e históricos, y también su reproducción, son el producto de la acción de los actores, pero no siempre de su voluntad porque no siempre consiguen lo que quieren y, a veces, obtienen lo que no buscaban, está ya presente en pensadores como Engels y Sartre: “Lo que desea cada individuo es obstaculizado por otro, resultando algo que nadie quería” (Engels, 1972: 593). “Si la historia se me escapa, la razón no es que yo no la haga; la razón es que la hace el otro también” (Sartre, 1963: 83), y también en el concepto de la mano invisible del mercado de Adam Smith. Más recientemente, Robert K. Merton acuñó el concepto de funciones latentes, para referirse a los efectos objetivos de ciertas acciones, que no eran buscados subjetivamente. Puso el ejemplo de la danza de la lluvia de los indígenas hopi, que no consigue hacer llover pero que refuerza la unidad del grupo.

En la introducción a este libro formulé, entre otras, la siguiente pregunta: ¿Por qué, a veces, las prácticas de intervención tienen efectos que no eran los que se buscaban? Desde mi punto de vista, una de las contribuciones importantes de la teoría de juegos es, precisamente, la respuesta a esa pregunta por medio del concepto de efectos no buscados; es decir que si los actores sociales, incluidas las trabajadoras sociales, algunas veces consiguen con sus acciones, sin proponérselo, algo diferente de lo que buscaban, la razón es que generalmente no actuamos solos, sino con otros o compitiendo con otros, por lo que los resultados no son efecto únicamente de nuestras acciones, sino también de las acciones de los demás. Hay que añadir también que los resultados no buscados pueden algunas veces ser deseables, y otras veces no (ver el capítulo ocho en este mismo libro).

Una trabajadora social, Cristina Abril Muñoz Leal, cuando era estudiante de licenciatura, llevó a cabo una investigación para su tesina (no publicada), en la que analizó el caso de los habitantes de un edificio de departamentos cuyas áreas comunes estaban siempre desaseadas. Entrevistando a los habitantes

encontró que la mayoría hubiera querido que esas áreas estuvieran limpias, pero sabían que el aseo dependía de la acción común, es decir, de que todos participaran, pues unos cuantos no podían lograr ese objetivo; en otras palabras, si los demás no limpiaban, no veían que tuviera caso ser los únicos que lo hicieran. La racionalidad de la no acción era que la acción de uno solo, o de unos cuantos, no podía lograr el objetivo, por lo que todos decidían no participar. Desde luego, conseguían algo no buscado, y no deseado, el desaseo de las áreas comunes.

Traigo a colación las otras preguntas planteadas, porque me parece que es el lugar para intentar responderlas: ¿Cuál, o cuáles, son los factores clave de los fenómenos sociales sobre los que habría que intervenir para lograr un efecto determinado? ¿Qué factores influyen para que ciertas prácticas de intervención tengan éxito y otras no? ¿Qué elementos de un fenómeno social son los que hay que conocer para planear una práctica de intervención? ¿Cuál, o cuáles, son las mejores estrategias de intervención social? ¿Qué tan inmediatos o a mediano o a largo plazo pueden ser los resultados de las intervenciones?

En mi definición de estrategia el primer elemento es la elección de los objetivos, es decir, la respuesta a la pregunta: ¿qué es lo que se quiere conseguir? En la experiencia de las trabajadoras sociales una buena parte de los objetivos están predeterminados, porque trabajan en instituciones, ya sea gubernamentales o de la sociedad civil, que son las que los establecen. En otras palabras, por lo general las instituciones contratan a las trabajadoras sociales no para que planteen objetivos, sino para que contribuyan a conseguir los objetivos ya establecidos. Puede ser la reeducación de menores infractores, la reducción del abandono escolar, la eliminación de la violencia doméstica, el buen funcionamiento de una cooperativa, el mejoramiento de la salud y así, un etcétera con el que las trabajadoras sociales pueden, sin duda, alargar esta lista. En algunos casos las trabajadoras sociales pueden, en parte, modificar los objetivos si las instituciones se los permiten, pero en otros no. Carlos Manuel Valdés (2017), por ejemplo, narra su experiencia como empleado del Banco de Crédito Rural del Noroeste, que le encargó conseguir el objetivo de que los indígenas seris aceptaran un crédito agrícola que ellos no querían. Al darse cuenta de sus razones y estar de acuerdo con ellas, no vio otra opción que la de renunciar a su trabajo.

Las opciones para proponer los objetivos son más amplias si las trabajadoras sociales son, de alguna manera, las fundadoras o responsables de las

instituciones, lo que tiene más probabilidad de ocurrir cuando se trata de asociaciones no gubernamentales que hacen trabajo de comunidad, en cuyo caso tienen mayor autonomía. Más adelante hago una propuesta en relación con este tema.

Me parece necesario añadir, sin embargo, que la fijación de los objetivos no depende de los análisis científicos de la sociedad. Los científicos sociales, incluidas las trabajadoras sociales, no pueden decir: “Esto es lo que encontré, por lo tanto esto es lo que se debe de hacer” (Berger & Kellner, 1982: 58). Sin embargo, la tentación se presenta, y muchas veces se pretende deducir objetivos de las teorías y de las investigaciones sociales, como lo hacen, por ejemplo, Agüero y Martínez cuando, del análisis del mundo de la vida, derivan objetivos para la intervención del trabajo social como: construir espacios de libertad y resistencia, construir valor y autoestima, construir proyectos de vida e identidades, construir subjetividades y autonomías, construir intersubjetividades (Agüero & Martínez, 2012). No estoy diciendo que tales objetivos no se deban proponer, o que no tengan valor, sino que no se pueden derivar del análisis sociológico. Esos y otros objetivos, se derivan, más bien, de los valores compartidos por la población con la que se trabaja, independientemente de si están científicamente fundamentados. Comparto la afirmación de Berger: “Tengo que reiterar que la sociología no es una disciplina normativa, y que quien desea guía normativa tiene que buscar en otro lado” (Berger & Kellner, 1982: 164).

Según mi definición de estrategia, y según la teoría de la acción que propongo, para planear cómo actuar y para actuar en pos de la consecución de los objetivos, hay que tener en cuenta los recursos con los que se cuenta, así como las acciones de los otros actores y el contexto natural, social, económico y cultural.

Voy a considerar brevemente, en primer lugar, el contexto natural, narrando una experiencia de la que fui testigo: los miembros de una comunidad se propusieron hacer un camino rural por el que pudieran transitar vehículos de motor, que les facilitaría la comunicación con la cabecera municipal. El gobierno municipal les proporcionó herramientas usadas, picos, palas y carretillas, y con mucho entusiasmo se pusieron a trabajar por medio de faenas comunitarias. Hasta que se encontraron con un obstáculo insuperable: enormes piedras que, con los recursos disponibles, no se podían ni remover ni fracturar. Obviamente las piedras sólo estaban allí, no podían definirse como

jugadoras porque no tenían ningún interés en impedir la construcción del camino rural, aunque efectivamente lo impidieron.

Al considerar las acciones de los otros actores, la teoría de juegos parte del supuesto de que actúan racionalmente, pues sólo así un jugador puede prever las acciones de los otros para planear y llevar a cabo sus propias acciones, también racionales, en busca de la consecución de sus objetivos. También supone que no hay entre los jugadores diferencias sociales, económicas y de poder. Estos supuestos han sido muy criticados, por lo que hay que buscar resolver las críticas para posteriormente considerar la posible aplicación de las acciones esperadas de los demás actores en el diseño e implementación de las estrategias de intervención del trabajo social. En la discusión de estos supuestos se harán ver las aportaciones que las ciencias sociales han hecho a la teoría de juegos.

Empezando con la crítica a la racionalidad, nos podemos preguntar si de verdad los actores sociales actúan siempre racionalmente, tanto cuando elijen los fines que se proponen como cuando elijen los medios para conseguirlos. La respuesta es que no o, por lo menos, no siempre. Hay que recordar que ya Max Weber hablaba de tres tipos de acciones: i) acciones tradicionales; ii) acciones afectivas, y iii) acciones racionales (ver el capítulo dedicado a la teoría de Weber). Como dice Fukuyama: “Para el individuo no es racional ser ‘racional’ en cada una de las opciones que hace en la vida” (Fukuyama, 1996: 39).

Otro de los supuestos de la teoría de juegos es que los jugadores saben lo que es actuar racionalmente, por lo que se puede diseñar una estrategia suponiendo que todos los involucrados actuarán racionalmente. Pero, ¿si no es así? ¿Si no todos los involucrados saben lo que es actuar racionalmente? ¿O si lo que para unos es acción racional, para otros no lo es? Entonces, ¿no se pueden diseñar estrategias, ni ponerlas en práctica porque no sabemos qué conductas esperar de los otros actores? Mi postura es que sí se puede, y que para hacerlo no es necesario suponer que todas las acciones de los actores sociales son racionales. Según mi teoría:

La expectativa que tiene cada jugador acerca de las acciones esperadas de los demás puede ser enunciada en términos diferentes, los cuales no son otros que los de la teoría de la determinación estructural a través del *habitus*, que nos permite pensar que las acciones de los miembros de una sociedad, de un grupo social, de una clase, de un género, una etnia, etc., no son mecánicas pero tampoco son

azarosos, y que por el hecho de pertenecer a una sociedad, a un grupo, etc., los jugadores saben cuál es la conducta que pueden esperar de los otros, sea ésta racional o no. De este modo “el problema que la ortodoxia económica resuelve por medio de la hipótesis ultra-intelectual del *common knowledge* (yo sé que tú sabes que yo sé) se resuelve, en la práctica, por la *orquestración de los habitus* que, dentro de la medida misma de su congruencia, permite la anticipación mutua de las conductas de los otros” (Bourdieu, 2000: 264) (Zalpa, 2011a: 139).

Es decir que no por no ser siempre racionales, las prácticas de los actores sociales varían al azar, aunque tampoco son prácticas de autómatas, siempre iguales.

El habitus es el concepto que hay que suponer para dar razón del hecho de que, sin ser propiamente racionales, es decir sin organizar sus conductas de una manera que les permita maximizar el rendimiento de los medios de los que disponen o, más simplemente, sin calcular, sin proponerse explícitamente fines y sin combinar explícitamente los medios de los que disponen para conseguirlos, en breve, sin hacer combinaciones, planes, proyectos, los agentes sociales son *razonables*, que no están locos, que no hacen locuras (en el sentido en que se dice de quien compra algo que está “por encima de sus posibilidades” que “hizo una locura”) (Bourdieu y Wacquant, 1992: 105).

Eso no quiere decir que nunca se cometan locuras, sino que para los actores sociales es razonable esperar que todos los jugadores actúen razonablemente: que si atravieso una calle en la esquina, con el semáforo peatonal en verde, es razonable suponer que no seré atropellado. Que si camino de día por una calle transitada es razonable suponer que no voy a ser víctima de un asalto. E igualmente que si camino de noche, solo, por una zona peligrosa, es razonable suponer que me expongo a ser asaltado. Que sería una locura caminar solo, de noche, con objetos de valor a la vista.

Otra crítica se refiere al supuesto de la igualdad de los actores sociales, como si tuvieran el mismo capital económico, social, político y cultural. Para salvar este escollo propongo recurrir a la teoría de los campos de Bourdieu, que contempla la situación desigual de los actores, no como algo estático y sin posibilidad de cambio, sino como punto de partida para el análisis y el diseño de las estrategias de los actores que participan en la dinámica del campo.

Si Bourdieu ha diseñado su concepto en oposición a las visiones consensuales del mundo social, también lo ve como distinto de las visiones que enfatizan la dominación total. Los campos de Bourdieu son *campos de lucha* [...]. Los campos son sitios tanto de resistencia como de dominación, relacionamente ligados la una con el otro. Los campos [...] capturan la lucha en la lógica de la reproducción, y frecuentemente se convierten en sitios de transformación social (Swartz, 1997: 121).

También, desde luego, se contempla el consenso acerca del valor del juego, acerca del valor de lo que se pone en juego, acerca de las reglas del juego, acerca de las estrategias, acerca de los papeles que se desempeñan, acerca del resultado que se busca obtener, etcétera.

Es así como puede hablarse de estrategias como un concepto diferente del de estructura, *habitus*, o prácticas. Las estrategias de un jugador son “lo que en francés (y también en español) se llama su ‘juego’, las jugadas más o menos arriesgadas, más o menos prudentes, más o menos subversivas o conservadoras” (Bourdieu & Wacquant, 1992: 74. Paréntesis mío), que ciertamente dependen del volumen del capital, pero que implican también propósitos y elecciones razonables, es decir estrategia (Zalpa, 2011a: 141).

En palabras de Freedman “la estrategia es el arte político central. Se trata de sacar más provecho de una situación de lo que sugeriría el equilibrio de poder inicial. Es el arte de crear poder” (Freedman, 2013: xii). El profesor de Harvard Marshall Ganz, “utilizando la vieja historia bíblica de David contra Goliat (Ganz, 2004), ha puesto en evidencia que pequeños grupos de personas son capaces de superar a las grandes organizaciones porque tienen una capacidad estratégica mayor” (Pérez & Massoni, 2009: 296).

No hay que olvidar, sin embargo, el concepto de efectos no buscados que la teoría de juegos asocia al de estrategias, señalando que el resultado que obtenemos con nuestras acciones no depende únicamente de nosotros, de nuestras propias acciones, sino que también es resultado de las acciones de los demás actores-jugadores, y que puede producirse un resultado que ninguno se propuso buscar; se puede producir el cambio de las estructuras cuando se buscaba su reproducción, o se puede producir la reproducción cuando se buscaba el cambio aunque, desde luego, también es posible que los actores logren lo que quieren.

Hay que añadir que los efectos no buscados no son siempre efectos no deseados. Puede ser, por ejemplo, que una familia, un grupo o una comunidad se unan para intentar conseguir un beneficio común, o enfrentar algún peligro y que, independientemente de si lo logran o no, consigan un efecto que no se propusieron buscar: la unidad de la familia, del grupo o de la comunidad, la cual es un efecto que no por ser no buscado es no deseado.

Volviendo a mi definición de estrategia, otro de los elementos que se debe considerar es la cultura, cuya definición y descripción ya fue tratada líneas arriba. Lo que hay que añadir es que prácticamente todos los autores coinciden, me incluyo, en señalar lo difícil que es el cambio cultural. No quiere decir que las culturas no cambien, pues tenemos ejemplos de que lo hacen. Como afirmo en otra parte, las culturas no “forman parte de la naturaleza, ni se pueden derivar de sus leyes, sino que existen *solamente* como productos de las prácticas culturales de los miembros de las diferentes sociedades.” (Zalpa, 2013: 196). Las culturas cambian, lentamente, pero cambian. En lo cultural, y con esto se responde otra pregunta, el cambio no es inmediato ni a corto plazo, sino a mediano y largo plazo.

El cambio cultural también es producto de la acción de los agentes sociales, por lo que voy a referirme brevemente a un punto que dejé pendiente en párrafos anteriores, el de la cultura como estrategias de construcción de sentido. Para ilustrarlas voy a utilizar un ejemplo tomado de la predicación de la pastora de una iglesia pentecostal,⁷ que buscaba inculcar entre sus feligreses la idea, es decir el significado, de que las relaciones entre los esposos deben ser igualitarias y de respeto mutuo. Su estrategia fue la siguiente: les pidió a los fieles que abrieran su Biblia y leyeran, junto con ella, unos versículos de la epístola de san Pablo a los Efesios que parecían contradecir lo que quería inculcar:

Someteos unos a otros en el temor de Dios. Las casadas estén sujetas a sus propios maridos, como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la iglesia, la cual es su cuerpo, y él es su Salvador. Así que, como la iglesia está sujeta a Cristo, así también las casadas lo estén a sus maridos en todo (Efesios, 5: 21-24).

7 Escuché personalmente esta predicación. No se hace una transcripción literal, sino una síntesis a partir de los apuntes tomados. Los pasajes de la Biblia son de la versión Reina-Valera, que es la que se usa en las iglesias cristianas evangélicas.

Enseguida, utilizando la estrategia de segmentar a su audiencia, les hizo a las mujeres presentes las siguientes preguntas a las que ella misma dio respuesta:

Hermanas, ¿qué dice la Biblia?... Dice que deben estar sujetas a sus maridos, como a Cristo; que el marido es cabeza de su familia como Cristo es cabeza de la Iglesia. ¿Quién manda en esa relación, Cristo o la Iglesia? ¡Desde luego que Cristo! ¿Quién debe mandar en la familia, en la pareja, el marido o la mujer? ¡El marido! ¿Verdad? ... Les pido que lean atentamente, ¿dice la Biblia que si sus maridos son borrachos no les deben obedecer, no se deben someter? ¿Dice que si son desobligados no les deben obedecer? ¿Dice, acaso, que si son mujeriegos no se deben someter? ¿Dice que si las maltratan no les deben obedecer? No, ¿verdad? Lean otra vez, ¿qué dice ese pasaje de la Biblia? ¡Dice que las mujeres deben ser sumisas a sus maridos, como la iglesia está sumisa a Cristo! ¿En qué? ¡En todo! No en unas cosas sí y en otras no. ¿Y qué es la Biblia, hermanas?... ¡Es la palabra de Dios! Y la palabra de Dios, hermanas, es palabra de salvación, ¿no es eso lo que creemos como cristianos?

Después de un silencio para dejar que las hermanas meditaran sobre esas palabras, se dirigió a los varones y les pidió que leyeran con ella la continuación de ese pasaje:

Maridos, amad a vuestras mujeres, así como Cristo amó a la iglesia, y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, habiéndola purificado en el lavamiento del agua por la palabra, a fin de presentársela a sí mismo, una iglesia gloriosa, que no tuviese mancha ni arruga ni cosa semejante, sino que fuese santa y sin mancha. Así también los maridos deben amar a sus mujeres como a sus mismos cuerpos. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama. Porque nadie aborreció jamás a su propia carne, sino que la sustenta y la cuida, como también Cristo a la iglesia (Efesios, 5: 25-29).

Y enseguida les preguntó y contestó:

¿Qué hizo Cristo por la Iglesia, hermanos? ¿La golpeó? ¿La maltrató? ¿Fue desobligado con ella? ... ¿Qué dice la Biblia?... ¡Dice que la amó, hermanos! ¡Y que se entregó a sí mismo por ella! ¿Cómo se entregó, hermanos? ¿Solo

un poco? ¡No, hermanos! ¡Hasta la misma muerte! ¡Dio su vida por ella! Entonces, ¿qué deben hacer los maridos con sus mujeres? ¡Amarlas, hermanos! ¡Santificarlas!

Ésa fue la estrategia discursiva de la pastora para inculcar en los fieles la idea de relaciones igualitarias entre mujeres y hombres. Pero, ¿su mensaje surtió el efecto esperado? No lo sabemos porque, desde luego, sus oyentes no son oyentes pasivos. No son objetos mecánicos, como grabadoras que simplemente registran el mensaje. Los oyentes, como actores sociales, interpretan activamente, y su interpretación se da de acuerdo con sus creencias culturales, pudiéndose eventualmente dar un efecto no buscado, como podría ser el reforzamiento de las creencias machistas: porque te amo, te pego; para santificarte, te regaño y te maltrato.

Abordando ahora las estrategias de intervención de las trabajadoras sociales, inicio con dos ideas básicas: i) como profesionales de la intervención social, las trabajadoras sociales deben diseñar y poner en operación estrategias racionales, basadas en un conocimiento científico de la realidad social; ii) las trabajadoras sociales deben suponer que las personas con las que trabajan actuarán razonablemente, de acuerdo con su sociedad y con su cultura, no necesariamente de una manera racional fundada en la ciencia.

Además de tomar en cuenta esas dos ideas básicas, al diseñar y poner en operación sus estrategias de intervención, las trabajadoras sociales deben tener claro cuál es el objetivo de la intervención y discernir qué tipo de juego se va a jugar para conseguirlo. ¿Se trata de un juego unipersonal? ¿O de un juego bipersonal de suma cero y de información perfecta? ¿O bipersonal de suma cero y de información imperfecta? ¿O se trata de un juego parcialmente cooperativo y parcialmente competitivo? ¿O un juego con más de dos jugadores? ¿Cuáles son las mejores estrategias de intervención en cada caso? ¿Pueden darse efectos no buscados, es decir, obtener con las acciones resultados que no se previeron?

Me parece que está claro que las respuestas a esas preguntas no se dan por sentido común, sino que requieren que se ponga en práctica lo que se planteó en la introducción a este texto: la preparación profesional de las trabajadoras sociales. Ellas deben saber, por ejemplo, si un programa institucional para promover el uso de medios para el control de la natalidad se encontrará con el obstáculo de las creencias religiosas o de las costumbres ancestrales, en cuyo caso

se trata de un juego unipersonal porque ni las creencias ni las costumbres son actores sociales, es decir que no son jugadores. Sin embargo, no por eso se tiene asegurado el resultado buscado del juego, porque las creencias y las costumbres, interiorizadas por los actores sociales, ofrecen resistencias difíciles de superar, de tal manera que las estrategias debieran, quizás, estar encaminadas a conseguir una especie de conversión, un cambio de creencias. Pero el mismo juego puede ser también bipersonal, porque juega la pareja; o puede ser un juego de más jugadores si también intervienen la familia y las autoridades religiosas. Y puede ser parcialmente cooperativo y parcialmente competitivo. También habría que tener en cuenta algunos posibles efectos no buscados, como podría ser la separación de algunas parejas si no llegan a un acuerdo.

¿Pueden las trabajadoras sociales saber cómo actuarán las parejas, cómo responderán al programa institucional? ¿Pueden esperar que actuarán racionalmente y, por lo tanto, que el empleo de argumentos racionales hará que consigan el objetivo? O, más bien, ¿lo que pueden prever es que actuarán razonablemente en el contexto de su sociedad y de su cultura, por lo que pueden esperar aceptación o rechazo, o aceptación en parte y rechazo en parte y, por lo tanto, diseñar estrategias acordes con la situación?

No puedo responder a todas las preguntas, y tampoco voy a proponer recetas de estrategias. Voy a terminar, más bien, sugiriendo una perspectiva: la de la investigación-acción participativa, con la utilización del método metafórico.⁸

La perspectiva se basa en el artículo: “Análisis metafórico. Una herramienta para los estudios culturales” (Zalpa, 2014), cuyo objetivo fue proponer la utilización de metáforas como instrumento metodológico para investigar la cultura, definida como la significación social de la realidad. En diálogo con la trabajadora social Ma. Teresa Ortiz, percibimos el potencial que ese tipo de enfoque podía tener no solamente para la recolección y el análisis de datos en una investigación sobre el significado de la realidad, sino también para diseñar estrategias de intervención social con la participación de las poblaciones involucradas. Dedujimos que el análisis metafórico podía emparentarse con la investigación-acción, que a ambos nos parece que es una metodología apropiada para una profesión como el trabajo social cuya característica distintiva es, precisamente, la intervención social. Pensamos, además,

8 Una versión de lo que sigue fue publicada en la revista *Perspectivas Sociales/Social Perspectives*, (Zalpa & Ortiz, 2018).

que esta herramienta metodológica que, siendo sencilla, tiene a la vez un gran potencial de generación de conocimientos, acrecienta la capacidad de participación de las poblaciones que no tienen una formación académica para la investigación social, permitiéndoles apropiarse de los procesos de investigación-acción, y tomar en sus manos sus problemáticas y sus procesos de desarrollo autónomo.

La investigación-acción participativa. Como se sabe, los inicios de la investigación-acción participativa (IAP) se remontan al año 1946, cuando fue propuesta por Kurt Lewin (1946/1952) como un instrumento para que los grupos o comunidades que buscaban mejorar sus condiciones de vida o de trabajo fueran capaces de investigar sus propias situaciones y las circunstancias que las afectaban, y así pudieran actuar para transformarlas. Desde entonces la IAP se ha desarrollado siguiendo varios derroteros.

Loewenson, Laurell, Hogstedt, D'Ambruso y Zhroff (2014) refieren dos líneas principales de desarrollo de la investigación-acción: una pragmática y utilitaria desarrollada sobre todo en Europa y América del Norte, y otra liberadora con orientación al cambio social, basada en la pedagogía de Paolo Freire y con influencia de la teología de la liberación, que surgió en América Latina a mediados de los años 70 y se desarrolló principalmente en esa región con la contribución muy importante de Orlando Fals Borda (1978/1980/1986) y en el continente africano (ver esquema en Loewenson, Laurell, Hogstedt, D'Ambruso y Zhroff, 2014: 15). En este trabajo prescindimos de la localización geográfica de esas dos orientaciones y prestamos más atención a la manera diferente de cómo se entiende en cada una de ellas la participación.

La orientación pragmática se utilizó y se desarrolló sobre todo en los ámbitos del trabajo en las organizaciones, los negocios y la educación y se orientó principalmente al análisis de las prácticas de los profesionistas que actúan en ellos, con la finalidad de mejorarlas para lograr prácticas profesionales más efectivas (Melrose, 2001. Ver también, por ejemplo, el libro de Clark (1972) sobre la investigación acción y el cambio organizacional. En el ámbito de la educación, hay incluso revistas especializadas como el *Classroom Action Research Network Bulletin*). En esta orientación, la IAP se enfoca en la reflexión sobre la propia práctica de los profesionistas de la administración, de la educación, de la salud pública y de otras especialidades orientadas a la intervención social, con el objetivo de mejorarla para optimizar los resultados que buscan conseguir. Chris Argyris (1974) y Donald A. Schön (1984) fueron pioneros en la propuesta

y en el desarrollo de este enfoque. En esta perspectiva, la participación se entendió como reflexión o estudio colaborativo de los practicantes de las diferentes profesiones que analizan grupalmente sus propias acciones; es decir que los participantes son los profesionales que llevan a cabo autoreflexiones grupales sobre sus prácticas (Baldwin, 2002. Ver también Kemmis & Schön 1988: 161 y ss.). También el trabajo social se inscribió en esta perspectiva, aunque desde luego no exclusivamente y tal vez tampoco primordialmente (Ver, por ejemplo, Baldwin, 2001; Baldwin & Gould, 2004).

En la orientación liberadora y orientada al cambio social (que también puede orientarse a la conservación o reproducción de situaciones valoradas como positivas), la participación se refiere al involucramiento no de los profesionales, sino de las poblaciones que comparten una situación social, tanto en la investigación como en la planeación de las acciones, en su ejecución y en la evaluación de los resultados. Citamos solamente una de entre muchas otras definiciones de la IAP que, con distintas palabras, hacen alusión a lo anterior:

En primer lugar, transforma el rol de quienes son usualmente objetos de la investigación, involucrándolos en cambio como investigadores activos y agentes de cambio. La investigación acción participativa busca *superar la separación entre sujetos y objetos de la investigación*. Los afectados por el problema son la fuente primaria de los datos y los actores principales en la generación, validación y uso del conocimiento para la acción. El investigador es, por tanto, parte de la comunidad afectada, facilitador de los procesos de empoderamiento de esa comunidad, o es dirigido por la misma.

En segundo lugar *implica la implementación y el desarrollo de las acciones y la reflexión sobre las mismas* como parte de la investigación y del proceso de generación de conocimiento. La investigación acción participativa busca entender y mejorar el mundo cambiándolo, pero lo hace de manera que los afectados por los problemas actúen colectivamente y lleven a cabo el cambio como instrumento del nuevo conocimiento (Loewenson, Laurell, Hogstedt, D'Ambruoso & Zhroff, 2014: 12).

Pero la participación de las poblaciones, como también se sabe, tiene diferentes niveles que van desde auxiliar a los investigadores profesionales en la tarea de la recolección de datos, pasando por su involucramiento en todo el proceso de investigación pero conservando la distinción entre investigadores

profesionales y población, hasta tomar en sus propias manos el proceso de manera que tal distinción desaparezca, logrando que la población se empodere al asumir ella misma el papel de sujeto de la investigación y agente de sus propios procesos sociales.

Es precisamente para lograr lo anterior para lo que proponemos la utilización del análisis metafórico como estrategia de investigación ya que, como veremos, hace accesible a la gente común –los no especialistas– el proceso de producción de conocimientos mediante el diagnóstico, la planeación, la acción y la evaluación que son elementos característicos de la IAP.

El análisis metafórico. En lo que sigue, hacemos una síntesis de la herramienta metodológica a la que hemos llamado análisis metafórico (para una visión más amplia y completa ver Zalpa, 2014). Empezamos con una definición sencilla de lo que son las metáforas, que tomamos de un diccionario: la metáfora es “una figura del lenguaje en la que una palabra o una frase que denota una clase de objeto o acción se usa en lugar de otra, sugiriendo una semejanza o una analogía entre ellas” (*Webster’s Third New International Dictionary*), por ejemplo: tus ojos son dos capulines. Desde luego, ésta no es la única definición sino que existen muchas otras que son semejantes o que pueden diferir en algunos aspectos pero, en general, todas se basan en dos ideas fundamentales: la transferencia de sentido y la semejanza. En el ejemplo propuesto se transfiere el sentido del capulín a los ojos, porque se postula una semejanza entre esos dos objetos.

La transferencia de sentido hace referencia a la etimología de la palabra castellana metáfora, que proviene de la palabra griega *methaphorá* que “significa precisamente transferencia, llevar de un lugar a otro” (Nöth, 1995: 128-129). Esto hace que el asunto de la definición se complique si nos preguntamos en qué consiste la transferencia de sentido, porque algunas definiciones hablan de que se traslada el uso de una palabra, o de una expresión, de un sentido que es literal a otro que es figurado. Ejemplo de este tipo de definiciones es la que hace otro diccionario, el de la Real Academia Española, en el que la metáfora es definida como “tropo que consiste en trasladar el *sentido recto* de las voces a otro figurado, en virtud de una comparación tácita”. Las cursivas son nuestras para enfatizar la idea de sentido recto, o literal, que contiene esta definición. Estas definiciones dan lugar a la controversia de si existe un sentido recto, o literal, de las voces o si todo el lenguaje es figurado y, por lo tanto, metafórico como según Todorov afirman “Vico, Hamann, Rousseau, Nietzsche

entre muchos otros” (Todorov, 1983: 316). Nietzsche, por ejemplo, según Haidar, considera que “las figuras fundan el uso del lenguaje, ya que éste es metafórico” (Haidar, 2007: 25). Para tratar de evitar esta discusión, algunos autores no hablan de la transferencia de un sentido literal a uno figurado, sino de la transferencia del sentido habitual de las palabras o de las expresiones a otro que no es habitual. Por ejemplo, el sentido habitual de la palabra ‘brazos’ se refiere a las extremidades superiores de los seres humanos, y la misma palabra se utiliza metafóricamente, es decir, de una manera no habitual, para referirse al ‘brazo armado de la ley’ para designar a la policía. En fin, como afirman Lakoff y Johnson, “la esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra” (Lakoff & Johnson, 1995: 41).

Esa definición de Lakoff y Johnson nos lleva a la otra idea base de la metáfora: la semejanza. Según Nöth, “la semejanza es la característica distintiva de la metáfora en su sentido restringido” (1995: 128); es decir que cuando decimos que “tus ojos son dos capulines” o que “la policía es el brazo armado de la ley”, lo que estamos diciendo es que los ojos de la persona a la que nos referimos y los capulines, así como la policía y los brazos de las personas, se asemejan entre sí, se parecen. ¿En qué se parecen? La respuesta puede parecer una obviedad: en el color negro en el caso de los ojos y los capulines, y en que los brazos humanos y la policía realizan el trabajo que deciden llevar a cabo la cabeza de las personas o la ley; pero tal obviedad depende de una apreciación cultural particular que destaca de los capulines y de los ojos una sola de sus características: el color, y de los brazos y la policía que no se mueven por voluntad propia, sino respondiendo al mandato de la cabeza o de la ley. Por eso dice Nöth (1995) que las metáforas no son naturales ni universales porque la percepción de semejanzas depende de códigos culturales.

Uniendo los dos enfoques, el del desplazamiento de sentido y el de la semejanza, Paul Ricoeur plantea que en la metáfora no hay que considerar solamente el nombre que se desplaza, sino también la relación de semejanza que se opera entre dos términos, que es creación de sentido:

[...] el lugar de la metáfora, su más íntima y última ubicación, no es el nombre, ni la oración, ni siquiera el discurso, sino la cópula del verbo ser. El metafórico “es” significa al mismo tiempo “no es” y “es como”. Si esto es realmente así, podemos hablar de verdad metafórica, en un sentido “tenso” de la palabra ‘verdad’ (Ricoeur, 1994: 7).

Es decir que cuando afirmamos metafóricamente que tus ojos “son” dos capulines, decimos al mismo tiempo que “no son” dos capulines, pero que “son como” dos capulines, con lo cual estamos estableciendo una verdad metafórica.

Nöth, por su parte, afirma que cuando en una cultura se establecen semejanzas entre objetos diferentes que no habían sido advertidas previamente, entonces las metáforas pueden ser utilizadas como instrumentos de conocimiento (también Eco, 1978: 325-360). Y en la misma dirección Gimete-Welsh dice que “estamos ante la idea de que la metáfora desempeña una función de conocimiento en la medida en que hace notar la similitud entre cosas diferentes dentro de un contexto cultural” (Gimate-Welsh, 2007: 8).

Lo anterior, sin embargo, no es universalmente aceptado. Locke, por ejemplo, afirmó que:

[...] si queremos hablar de las cosas como son [...] toda aplicación artificial y figurativa de las palabras, inventadas por razones de elocuencia, no sirven sino para insinuar ideas equivocadas, estimular las pasiones y, por lo tanto, desviar el juicio; son en verdad puro chisme (citado por Goatly, 1997: 1).

Retomaremos esta controversia más adelante, en el apartado siguiente. Por ahora nos ponemos la pregunta: ¿cómo se lleva a cabo el análisis metafórico? En el artículo que se ha mencionado (Zalpa, 2014), se proponen dos fases en el marco de los procesos de la investigación científica en la que se hace distinción entre sujetos y objetos de la investigación, es decir entre los investigadores y la población objeto de la investigación.

La primera consiste en pedirles a los actores sociales que describan por medio de metáforas el significado de lo que nos interese conocer: organizaciones, situaciones, instituciones, grupos sociales, problemas, fenómenos naturales, etc. La segunda, que corre a cargo de los investigadores, consiste en relacionar las metáforas usadas con lo que Putnam, Phillips y Chapman (1996) llaman “metáforas raíz”, nombradas así porque están en la base de otras metáforas, de tal manera que pueden resumirlas y relacionarlas con teorías (Zalpa, 2014: 156).

Quien se interese por ese proceso puede recurrir al varias veces citado artículo (Zalpa, 2014). Aquí vamos a plantear otros derroteros para relacionar el análisis metafórico con la investigación-acción participativa.

Análisis metafórico e investigación-acción participativa. Retornemos brevemente a la discusión acerca de si las metáforas son creadoras de verdad. Una autora que no solamente lo pone en duda sino que afirma categóricamente que la metáfora es una mentira es Ingrid Finger (1996). Según ella, cuando decimos, por ejemplo: “ese policía es un gorila”, al unir las dos palabras, policía y gorila, se está diciendo una falsedad porque, aunque es claro que estamos postulando una semejanza basados en que el policía al que nos referimos es tan alto, tan fuerte y tan feroz como un gorila, el gorila en cambio no puede ser como un policía. Desde luego que podríamos replicar que no estamos postulando una semejanza de ida y vuelta, porque al decir “ese policía es un gorila”, no estamos diciendo “ese gorila es un policía”. Pero dejemos las cosas allí y avancemos hacia lo que nos interesa en el marco de la relación entre el análisis metafórico y la investigación-acción participativa y que tiene que ver con que por medio del análisis metafórico se recaba no “únicamente el significado pensado, sino también el significado vivido” (Zalpa, 2014: 151). Retornemos al ejemplo de Finger: “ese policía es un gorila”, para postular que esa metáfora no se refiere solamente al significado pensado, sino a la experiencia, al significado vivido por quienes emplean la metáfora. En su libro *Metáforas de la vida cotidiana*, Lakoff y Johnson (1995) señalan que las metáforas, además de ser creadoras de sentido, se fundamentan en la experiencia: “*La esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra [...]*” (1995: 41). “Hemos descubierto que las metáforas nos permiten entender **un dominio de la experiencia** en términos de otro” (1995: 158. Negritas nuestras). Desde luego, las experiencias no son universales, lo que expresan las metáforas son experiencias particulares. En determinados contextos se podría decir, por ejemplo, que “ese policía es gallina” si ésta es la experiencia que se tiene. Es célebre la metáfora empleada por quien fue presidente de México, José López Portillo, cuando dijo que “defendería el peso como un perro”, ante la amenaza de devaluación de la moneda nacional. Ya entonces se comentó que la metáfora era incomprensible para quienes tienen la experiencia de los perros como mascotas de compañía y no como guardianes, como la mayoría de los habitantes de los países europeos.

¿Los policías son en realidad gorilas, o gallinas? Ya dijimos, siguiendo a Ricoeur, que no. Pero desde el punto de vista metafórico no importa, lo importante es que se experimentan como tales. Recogemos en este punto la clásica

aseveración de los Thomas (1928) de que si se define una situación como real, sin importar si es real o no, es real en sus consecuencias porque la conducta humana se ajusta a la definición. Un ejemplo claro es la creencia en la existencia del mal de ojo; no importa si es real o no, quienes creen que es real se comportan de acuerdo con esa creencia: lo diagnostican como un mal real, recurren a curanderos y siguen sus rituales e indicaciones. Así, quienes creen que los policías son gorilas o gallinas, sin importar si lo son se comportarán con ellos como si lo fueran. Lakoff y Johnson aportan otros muchos ejemplos: las ideas son alimento, el amor es locura, el amor es magia, el amor es guerra, la vida es un juego de azar, etcétera. Si el amor se experimenta como locura, como magia o como guerra, se vive como tal.

Basados en lo anterior, proponemos en lo que sigue el procedimiento para llevar a cabo el análisis metafórico que, relacionado con la investigación-acción participativa, se propone en primer término hacer el diagnóstico de las situaciones vividas, experimentadas, haciendo que la población sea ella misma el sujeto de la investigación.

En este tenor no son los investigadores los que seleccionan a la población de acuerdo con sus intereses académicos, sino que la población sujeto es la que decide investigar las situaciones que la afectan positiva o negativamente. “En la investigación acción participativa el conocimiento se construye por medio de la comparación colectiva de las experiencias subjetivas de la realidad, que llevan a cabo grupos de personas comúnmente expuestas a la misma realidad” (Loewenson, Laurell, Hogstedt, D’Ambruso & Zhroff, 2014: 14).

Para llevar a cabo esa comparación colectiva de las experiencias o, mejor, el intercambio de experiencias como lo denominan el sociólogo, Salvador García Angulo, y la trabajadora social, Oralia Cárdenas Zacarías (s/f), se llevan a cabo reuniones, o asambleas, en las que participan quienes se interesan en llevar a cabo acciones para reproducir situaciones que consideran positivas y que, quizá, se ven amenazadas por alguna circunstancia, para cambiar las que consideran negativas o para planear actividades que benefician a las comunidades. En el curso de la asamblea, quienes la coordinan –que pueden ser los profesionales del trabajo social– solicitan a los presentes que expresen su experiencia de las situaciones utilizando metáforas. Ya se dijo arriba que metáfora es un término que puede resultar extraño, por lo que se recurre a poner ejemplos para que lo que se solicita sea fácilmente entendible. Ejemplo de un ejemplo puede ser el siguiente: “nuestras costumbres son como un tesoro que hay que conservar”. Una vez que

se entiende lo que es la metáfora, se les pide a los participantes que piensen a qué se parecen las costumbres según su experiencia, y que lo manifiesten con otras palabras. Entonces alguien podría decir que “algunas de nuestras costumbres son como cadenas que no nos dejan actuar con libertad”. Se da el tiempo suficiente para que participen todos los que lo deseen, por lo que usualmente se obtienen varias metáforas. En algunos casos, si es pertinente, se puede recurrir a dibujar las metáforas que van surgiendo como, continuando con nuestros ejemplos, dibujar un tesoro o unas cadenas. Desde luego que no importa la calidad del dibujo. Copiamos aquí como ejemplo el que empleó un entrevistado que dijo que su empresa era como un león dormido:



Figura 9. Tomada de Zalpa (2014: 164).

Es importante que de cada metáfora se pida a quienes las proponen las razones de las metáforas que enunciaron: ¿por qué las costumbres son como un tesoro?, ¿por qué son como cadenas? El resultado es que, al exponer las razones de las metáforas, los participantes llevan a cabo el diagnóstico de cómo se viven las situaciones. Puede ser, además, que se expongan razones semejantes para proponer metáforas diferentes, lo que facilita el siguiente paso: llegar a un consenso. Se puede convenir, por ejemplo, que algunas de las costumbres son como un tesoro, pero que otras son como cadenas.

Pongamos un ejemplo real tomado de una tesis de maestría (Vázquez Piña, 2006). Se le pidió a un grupo de habitantes de una colonia marginada de la ciudad de Querétaro, que describieran con una metáfora la situación de su colonia. La metáfora que consensaron fue: “somos como un Frankenstein”. Las siguientes fueron las razones del empleo de esa metáfora:

- La colonia se hizo a pedacitos.
- Tenemos todo pero funciona mal.
- La colonia parece un rompecabezas.

- Hay un montón de problemas.
- A los que estamos bien ya no nos importa cooperar para resolver los problemas de los demás.
- Buscamos lugares en las escuelas donde no hay problemas, fuera de la colonia (Vázquez Piña, 2006: 158. En algunos enunciados se ajustó la redacción)

Desde luego que la colonia no es Frankenstein, pero así era como sus habitantes experimentaban la situación. Éste es el diagnóstico de su experiencia, hecha por ellos mismos. Esto es hacer investigación; es decir que hacer investigación no es algo esotérico y misterioso que solamente un puñado de gente especializada puede hacer, sino un proceso de creación de conocimiento que está al alcance de la población en general.

Pero los profesionales del trabajo social no hacen intervención solamente en comunidades, sino también en instituciones. También allí se puede hacer el análisis metafórico de la experiencia. Uno de los pioneros de la aplicación del análisis metafórico para el diagnóstico y la intervención en las instituciones es Gareth Morgan (1997b; 1997a). Aunque sus orientaciones están dirigidas a los administradores, se pueden fácilmente trasladar al ámbito del trabajo social. En el primero de los textos citados (Morgan, 1997b), el autor propone el uso de metáforas para hacer el diagnóstico de los diferentes tipos de organización: las organizaciones como máquinas, como organismos, como cerebros, como arenas políticas, etcétera. En el segundo narra algunas de sus experiencias de intervención en diferentes organizaciones. Tomamos una de esas experiencias como ejemplo, el cual elegimos por dos razones: se trata de la intervención en un hospital, que puede ser un ámbito de intervención de las trabajadoras y los trabajadores sociales, y no se trata de resolver un problema sino de conducir un proceso de cambio ya iniciado. En el hospital del ejemplo, las jefas de los diferentes servicios de enfermería habían decidido emprender el camino de sustituir la estructura burocrática que experimentaban como semejante a una máquina cuyas piezas, las enfermeras, simplemente seguían de una manera mecánica los procedimientos establecidos, y habían optado por un modelo de auto-organización que les diera la autonomía suficiente para llevar a cabo procedimientos no estandarizados, decididos autónomamente, que en lugar del seguimiento de los ordenamientos burocráticos tuviera como objetivo el bienestar de los enfermos. Tenemos

aquí el planteamiento tanto del diagnóstico como del objetivo a conseguir. Pero el proceso les causaba incertidumbre porque temían que las llevara a la desorganización, posiblemente al caos, y a confrontarse con las otras áreas del hospital que seguían en su actuación el modelo jerárquico-burocrático. En esa incertidumbre decidieron acudir a Morgan para llevar a cabo con su ayuda el diagnóstico de la situación utilizando metáforas. Se organizó con ese fin un seminario de un día y medio en el que participaron los mandos medios de los servicios de enfermería que habían emprendido la innovación organizacional, unas cuarenta personas que se dividieron en equipos para, entre otras actividades, hacer un análisis metafórico de su situación. Las metáforas que surgieron fueron entre otras: estamos como en una acampada con pocas reglas; participamos en una carrera; somos como un pájaro que está empezando a volar; estamos como en el caos organizado de la Estación Central; somos un recipiente de agua hirviendo. Después de poner las metáforas en común se consensó utilizar esta última del agua hirviendo, porque el nuevo proceso les producía entusiasmo y euforia, pero en la incertidumbre en la que se encontraban corrían el riesgo de que el agua se evaporara y el recipiente se secara, es decir que la experiencia fracasara.

Hasta allí los diagnósticos, es decir la investigación de la situación. El siguiente paso es la planeación para la acción, que inicia con proponerse objetivos, para lo cual también se utilizan metáforas. “Nuestra colonia es como un Frankenstein”, pero ¿cómo queremos que sea? La respuesta de los habitantes de la colonia fue: “como un árbol frondoso”, y la de las enfermeras fue que querían conservar el entusiasmo por el nuevo proceso, que su experimento siguiera hirviendo, pero de una manera controlada para que no se evaporara el agua y no se secara.

Viene enseguida el diseño de las estrategias para conseguir los objetivos, nuevamente utilizando metáforas. Desafortunadamente en la tesis que hemos venido citando no se abunda en este aspecto para el caso de la etapa de desarrollo de la colonia a la que se refieren las metáforas de Frankenstein y del árbol frondoso, pero se puede echar mano de la metáfora que se refiere a otra etapa del desarrollo de la misma colonia: Nos gustaría que “nuestra colonia fuera como un hormiguero y la gente como unas hormigas”, porque:

- Las hormigas son inteligentes, fuertes y organizadas.
- Son bien hechas.

- Son unidas y trabajadoras.
- Necesitamos un líder que tenga autoridad.
- Necesitamos que la gente sea entusiasta.
- Necesitamos que la gente que tenga mejores condiciones y medios apoyen a los demás (Vázquez Piña, 2006: 143. Con adaptaciones nuestras).

Las enfermeras, por su parte, se propusieron el objetivo de llegar a ser como una galaxia ordenada pero no descubierta, por la convicción que tenían de que en el nuevo modelo organizativo había un orden diferente todavía no descubierto, y de allí las incertidumbres que les generaba el proceso hacia la auto-organización y el temor a que se generara caos y a que las otras áreas del hospital no las comprendieran. La estrategia para alcanzar el objetivo se ejemplificó con otra metáfora tomada del Mago de Oz: “seguir el camino amarillo”, con lo que querían significar que no abandonarían su experiencia ni el objetivo de llegar a la “Ciudad Esmeralda”, que sabían que emprendían un camino no conocido en el que encontrarían dificultades y amenazas, pero que había un camino que seguir; es decir que debían entender todas con claridad el modelo organizativo que se proponían, para seguirlo como el camino amarillo y poder explicarlo a sus eventuales acompañantes.

Y después de la planeación viene la acción. Como queda claro en el mismo nombre, la investigación-acción no se entiende sin la acción. Seguimos a Luckmann (1996) en su razonamiento sobre la acción social: la acción no se lleva a cabo sin antes pensarla, pero pensar las acciones no es actuar; pensar en lavarse la cara no es lavarse la cara. Ahora bien, pasar de pensar en lavarse la cara a lavársela puede convertirse en un hábito que no necesita planeación. Pero otras acciones sí necesitan planearse además de pensarse, y planearse además mediante un proyecto factible para que no se queden en pura fantasía. Pensar y planear, sin embargo, aunque ocurren en la realidad no intervienen sobre la realidad; pensar vestirse y planear cómo vestirse no es vestirse. Es la acción, el obrar, lo que interviene sobre la realidad.

Lakoff y Johnson relacionan expresamente la manera metafórica de darle sentido a la experiencia con la acción:

Nosotros hemos llegado a la conclusión de que la metáfora [...] impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción.

Nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica.

Los conceptos que rigen nuestro pensamiento no son simplemente asunto del intelecto. Rigen también nuestro funcionamiento cotidiano, hasta los detalles más mundanos [...] Si estamos en lo cierto al sugerir que nuestro sistema conceptual es en gran medida metafórico, la manera en que pensamos, lo que experimentamos y *lo que hacemos* cada día también es en gran medida cosa de metáforas (Lakoff & Johnson, 1995: 39. Cursivas nuestras).

No sabemos si los habitantes de la colonia que hemos utilizado como ejemplo llevaron sus planes a la acción. Pero podemos recurrir a otro caso que sí conocimos, el de la asociación que conformaron un buen número de comunidades de El Valle del Mezquital, del estado de Hidalgo. No conocemos las metáforas mediante las cuales analizaron su situación de partida, pero deben haber sido figuras que denotaban desorganización. Sabemos, en cambio, que recurrieron también a la metáfora del hormiguero como aspiración: se propusieron ser como hormigas, y de hecho se auto denominaron “Hormigas del Valle” (no es inusual que se recurra a esta metáfora, por la visión cultural de que las hormigas son organizadas y muy trabajadoras). La mayoría de las comunidades que se unieron ya habían emprendido algún proyecto de auto mejora, pero decidieron que si entre todas constituían una organización podrían llevar a cabo acciones que difícilmente podrían implementar cada una por su lado. Y pasaron a la acción: constituyeron formalmente una organización con una directiva elegida democráticamente, la registraron como asociación civil con el nombre de Comunidades del Valle A. C. (COVAC), y emprendieron acciones comunes como la construcción de vivienda digna, logrando edificar 3,500 casas en 140 comunidades con el apoyo financiero de la organización Hábitat para la Humanidad, de las Iglesias Bautistas de los Estados Unidos, y de Fomento Social Banamex. El apoyo económico de esas instituciones se hizo que rindiera más mediante el apoyo mutuo por medio de faenas para la construcción de las casas y la constitución de un fondo revolvente: las casas se pagaban en abonos fijados por la misma comunidad teniendo en cuenta la situación económica de las familias, para que los fondos iniciales no se agotaran y se pudiera financiar la construcción de más casas para beneficiar a más familias y comunidades. También compraron un terreno y construyeron un centro comunitario en Ixmiquilpan al que llamaron Casa Campesina, en la

cual llevaban a cabo las reuniones de los diversos comités y del conjunto de la asociación. Otras acciones fueron la dotación de agua potable, establos lecheros, tiendas comunitarias, molinos comunitarios, granjas avícolas, cooperativa artesanal, entre otras.

Las enfermeras continuaron con su experiencia de auto organización pero caminaron más despacio, tomándose el tiempo de explicar el modelo a todas las enfermeras y a las otras áreas del hospital con las que tenían contacto por su trabajo, como el área administrativa y el área médica. Así lograron controlar el hervor del agua y transitar por el camino amarillo, un camino nuevo pero camino al fin. Y llegaron a la Ciudad Esmeralda, implementaron su modelo organizativo que se alejó de la metáfora de la máquina para acercarse a la metáfora del holograma: cada una de las enfermeras tenía claro el objetivo de buscar la mejoría de los enfermos y obraba en consecuencia, sin generar caos sino coordinándose con sus compañeras y con las otras áreas del hospital, las que con el tiempo les pidieron asesoría para emprender procesos semejantes.

Desde luego allí no termina todo. Idealmente, por lo menos, el proceso de investigación-acción participativa puede representarse metafóricamente como una espiral, como lo hacen Loewenson, Laurell, Hogstedt, D'Ambruoso y Zhroff y que aquí presentamos modificando sus componentes para adoptar un esquema que es ampliamente utilizado en el trabajo social en la elaboración de proyectos sociales: 1. Análisis de la situación → 2. Establecimiento de objetivos → 3. Planear, proyectar → 4. Actuar → 5. Evaluar el curso y los resultados de la acción → 1. Vuelva a empezar...

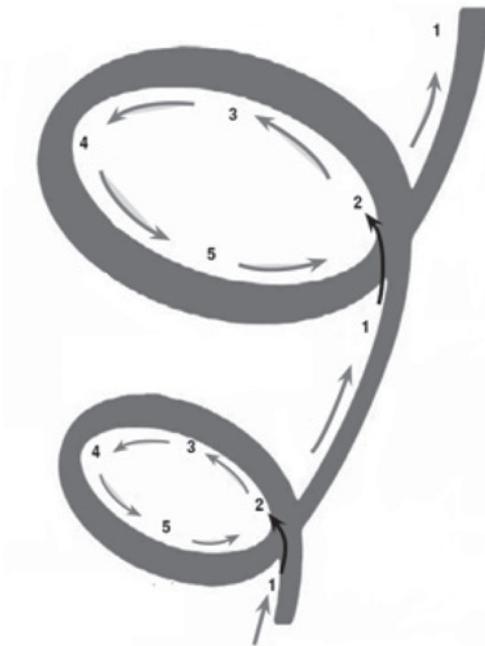


Figura 10. Tomado de Loewenson, Laurell, Hogstedt, D'Ambruoso y Zhroff (2014: 13).

Inspirándonos en Morgan (1997, pp. 1-19), aunque no siguiéndolo al pie de la letra, adaptamos el esquema anterior para aplicarlo a la investigación acción participativa con el empleo de la imaginación metafórica: 1. La imaginación metafórica facilita el análisis de las situaciones compartiendo las experiencias → 2. La imaginación metafórica facilita planear nuevas metáforas como objetivos a alcanzar → 3. La imaginación metafórica ayuda a planear las acciones para construir las situaciones visualizadas por las metáforas → 4. Acción → 5. La imaginación metafórica permite evaluar constantemente los resultados de las acciones e idealmente volver a empezar.

Pero, ¿las acciones que se llevan a cabo utilizando este modelo son siempre efectivas? ¿Se consigue lo que se busca?

A la primera pregunta hay que responder que el éxito de las acciones no está, desafortunadamente, garantizado. Se pueden planear y poner en marcha acciones que no consigan los resultados buscados, o que los consigan durante un tiempo y luego dejen de ser efectivas. Cárdenas Zacarías, García Angulo y Trejo (1988) en un breve párrafo reportan los problemas que llevaron a

la disolución de COVAC, aunque siempre es posible que algo valioso quede, como en esa experiencia la cooperativa artesanal “La Flor del Valle”, que sigue existiendo y funcionando (Ramírez Reséndiz, 2004). Es posible también que persiguiendo un objetivo se consiga otro que no se buscaba.

En la IAP, tal como nosotros la entendemos, el papel de los trabajadores sociales no es el de investigar a una población objeto para hacer un diagnóstico y proponer un proyecto de intervención y llevarlo a la práctica. En la investigación-acción participativa es central borrar la distinción entre investigador e investigados pero, ¿es esto posible?, ¿cómo? Una manera es la ejemplificada por Morgan, quien participó en la experiencia de las enfermeras como experto externo –porque obviamente él no estaba viviendo la situación– pero cuya asesoría consistió en capacitar a las enfermeras para que ellas mismas hicieran la investigación y la planeación de sus acciones.

Puede haber otras maneras, muchas otras quizá, pero lo importante es no perder el objetivo de que la investigación-acción participativa busca empoderar a la gente haciendo que descubra su capacidad para la investigación y para la acción.

El proceso (de la investigación-acción participativa) es sensible al contexto y *traslada el poder hacia los afectados por el problema* en términos de que conocen, problematizan, entienden, actúan y transforman colectivamente las condiciones que afectan sus vidas. El proceso de la investigación acción participativa debería, por tanto, empoderar a la gente, dándoles un creciente control sobre sus vidas (Loewenson, Laurell, Hogstedt, D’Ambruoso & Zhroff, 2014: 14. Paréntesis nuestro).

Salvador García y Oralia Cárdenas expresan lo mismo de la siguiente manera:

Investigación. Los campesinos nunca serán **sujetos** de su propio desarrollo mientras sean sólo **objetos** de investigación. Mediante la autoinvestigación se apropian automáticamente del conocimiento que será punto de partida del proceso de autodesarrollo. En el modelo de autoinvestigación no se requiere plantear una etapa de “regreso” del conocimiento al pueblo, puesto que el aprendizaje es continuo, en una acción conjunta entre técnicos o científicos e investigadores populares (el pueblo, los miembros de las comunidades o de

las instituciones), que van generando colectivamente conocimiento nuevo. Así se asegura la validación social de los proyectos (Cárdenas Zacarías & García Angulo, s/f: 45. Paréntesis nuestro).

Se trata, pues, de que los profesionales del trabajo social asesoren a las poblaciones para des-mistificar, des-sofisticar, el proceso de investigación, para lo cual pensamos que el uso de la imaginación metafórica es un poderoso auxiliar. Todos, tanto los profesionales como la población en general, tenemos imaginación metafórica, la cual “proporciona medios para empoderar a la población y para que confíen en ellos mismos [...]. El propósito [...] es adentrarlo en el proceso y mostrarle cómo puede desarrollar sus propias habilidades creativas” (Morgan, 1997a: xxix).

Reflexiones finales

El propósito del libro fue el de analizar críticamente las teorías de la acción social propuestas por autores y corrientes de la sociología, para derivar de ellas estrategias de intervención social. La idea fundamental fue que, si se quiere intervenir en algo para conservarlo o para modificarlo, es necesario saber en qué consiste, para saber qué recursos, qué herramientas y qué acciones emplear para lograrlo. Así como las ciencias físicas nos ofrecen teorías acerca de cómo es el mundo material, para permitirnos intervenir en él, así también pienso que las ciencias sociales, entre ellas la sociología, nos proporcionan teorías acerca de cómo es el mundo social, para que sepamos cómo y con qué herramientas podemos intervenir en él.

Me parece importante dejar en claro que las diferentes teorías que se expusieron tienen como objetivo explicar cómo es la realidad social, no prescribir cómo debe ser; es decir, que si Durkheim, por ejemplo, afirma que los hechos sociales, como la

corrupción, son como cosas, no es que esté diciendo que así debe ser, sino que según su teoría y sus observaciones, así es. O cuando Boudon afirma que cada sujeto social persigue sus propios objetivos, no es que proponga que así debe ser, sino que observa y teoriza que así es. Y así cada una de las teorías. Por eso en cada capítulo dije, o debí haber dicho: si... entonces. Es decir, si la teoría que se considera tiene razón, y la realidad social es como dice que es, entonces se puede deducir cuáles son las estrategias idóneas para intervenir en ella.

Las teorías se analizan críticamente, lo cual quiere decir que se exponen tanto sus aciertos como los que son sus problemas y sus debilidades, según mi parecer personal que pretende estar fundado en las razones que también se exponen en cada caso.

Como una especie de conclusión porque hacia allá me llevó el análisis llevado a cabo, expuse mi propia teoría, hecha de conceptos de otras teorías que se relacionan entre sí de una manera particular para dar como resultado una totalidad diferente: una teoría diferente. En esta teoría, las estrategias de intervención social no son sub productos derivados del núcleo de la teoría de la acción social, sino que son parte esencial de ese núcleo: sin las estrategias, la teoría de la acción social no está completa. Pero las estrategias tampoco se entienden sin los conceptos de estructura, *habitus* y prácticas.

Al concluir no se proponen recetas ni modelos de intervención, sino sólo un ejemplo relacionado con la investigación-acción participativa. Las teorías que se expusieron, y la propuesta teórica final, dejan abiertas las puertas para el diseño y la implementación de una gran variedad de estrategias de intervención social, y para responder a las preguntas que se plantearon en la introducción.

Las teorías expuestas y analizadas son en su mayor parte teorías sociológicas, pero personalmente sostengo que la socio-lógica no es terreno exclusivo de los sociólogos, sino que en la elaboración y la validación de las teorías sobre lo social pueden y deben participar también otros científicos sociales, como las trabajadoras y los trabajadores sociales, tal como ocurría en los finales del siglo XIX y principios del XX, y tal como la perspectiva epistemológica, interdisciplinaria y transdisciplinaria del pensamiento complejo propone que vuelva a ser. Se trata de volver a la cooperación entre la sociología y el trabajo social, para teorizar conjuntamente, a la par, sobre la realidad social para transformarla.

Fuentes de consulta

- Ackoff, R. (1990). Strategy. *Systems Practice*, 6(3), 521-524.
- Addams, J. (2002). *Democracy and Social Ethics*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- Addams, J. (2001). *The Long Road of Woman's Memory*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- Addams, J. (1912). *Twenty Years at Hull House. With Autobiographical Notes*. Nueva York: The Macmillan Company.
- Addams, J. (1899). The Subtle Problems of Charity. *The Atlantic Monthly*, 496, 163-179.
- Addams, J. (Ed.). (1895a). *Hull House Maps and Papers. A Presentation of Nationalities and Wages in a Congested District of Chicago*. Nueva York, Boston: T. Y. Crowell & Co.
- Addams, J. (1895b). The Settlement as a Factor in the Labor Movement. En Addams, J. (Ed.). *Hull House Maps and Papers. A Presentation of Nationalities and Wages in a Congested District of Chicago* (183-204). Nueva York, Boston: T. Y. Crowell & Co.

- Addi, L. (2002). *Sociologie et anthropologie ches Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*. París: La Découverte.
- Agüero, J. & Martínez, S. (2012). El mundo de la vida y el trabajo social. *Documentos de Trabajo Social*, 51, 89-98.
- Alayón, N. (Org.). (2005). *Trabajo social latinoamericano. A 40 años de la reconceptualización*. Buenos Aires: Espacio.
- Alexander, J. (1989). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional*. Barcelona: Gedisa.
- Alexander, J. & Smith, Ph. (1993). The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies. *Theory and Society*, 22.2, 151-208.
- Alexander, J. & Smith, Ph. (2003). The strong program in cultural sociology. Elements of a structural hermeneutics. En J. C. Alexander, *The meaning of Social Life. A Cultural Sociology* (11-26). Oxford: Oxford University Press.
- Allan, G. (1983). Informal Networks of Care: Issues Raised by Barclay, *British Journal of Social Work*, 13(1), 417-433.
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (1977). *Posiciones*. Barcelona: Anagrama.
- Althusser, L. (1975a). *Escritos*. Barcelona: Laia.
- Althusser, L. (1975b). *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Diez.
- Althusser, D. & Balibar, E. (1974). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Ander-Egg, E., Kruze, H., Kisnerman, N., De Young, E., De Chamorro, H. G., Chirico, R., Budinek, D. & Sierra, S. (1971). *Reconceptualización del servicio social. Primera aproximación*. Buenos Aires: Humanitas.
- Anderson, N. (1961). *The Hobo*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ansof, I. (1979). *Strategic Management*. Londres: McMillan.
- Aquin, N. (2005). Reconceptualización, ¿un trabajo social alternativo o una alternativa al trabajo social? En N. Alayón (Ed.). *Trabajo social latinoamericano. A 40 años de la reconceptualización*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Archer, M. (2007). *Making our Way through the World. Human Reflexivity and Social Mobility*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, M. (1997). *Cultura y teoría social*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Archer, M. (1995). *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, M. (1988). *Culture and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Argyris, C. & Schön, D. (1974). *Theory in Practice. Increasing Professional Effectiveness*. San Francisco: Josey-Bass Inc.
- Baldwin, M. & Gould, N. (Eds.). (2004). *Social Work, Critical Reflection and the Learning Organization*. Aldershot: Ashgate.
- Baldwin, M. (2002). Cooperative inquiry as a tool for professional development. *Systemic Practice and Action Research*, 15(3), 223-235.
- Baldwin, M. (2001). Working together, learning together; the role of co-operative inquiry in the development of complex practice by teams of social workers. En P. Reason & H. Bradbury (Eds.). *Handbook of Action Research* (287-293). London: Sage.
- Becker, H. S. (1953). Becoming a marijuana user. *The American Journal of Sociology*, 59(3), 235-242.
- Benton, T. (1977). *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Berger, B. (1986). Foreword. En E. Goffman. *Frame Análisis: An Essay on the Organization of Experience* (xi-xviii). Boston: Northeastern University Press.
- Berger, P. (2011). *Adventures of an Accidental Sociologist. How to Explain the World without Becoming a Bore*. New York: Prometheus Books.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Buenos Aires: Paidós.
- Berger, P. & Kellner, H. (1982). *Sociology Reinterpreted: An Essay on Method and Vocation*. New York: Anchor Press/Double Day.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1977). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berger, P. (1971). *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Bernstein, B. (1966). Elaborated and Restricted Codes: Their Social Origins and Some Consequences. En A. G. Smith (Ed.). *Communication and Culture. Readings in the Codes of Human Interaction*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- Bertalanffy, V. (1976). *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boltanski, L. (2005). Usos débiles y fuertes del “habitus”. En P. Encrevé & R-M. Lagrave (Dir.). *Trabajar con Bourdieu* (167-188). Colombia: Universidad Externado de Colombia.

- Boltanski, L. (1975). La constitution du champ de la bande dessinée. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1, 37-59.
- Boudon, R. (2003). *Raison, bonnes raisons*. París: Presses Universitaires de France.
- Boudon, R. (1993). *Effets pervers et ordre social*. París: Presses Universitaires de France.
- Boudon, R. (1992). Action. En R. Boudon (Dir.). *Traité de sociologie* (21-25). París: Presses Universitaires de France.
- Boudon, R. (1991). *La place du désordre. Critique des théories du changement social*. París: Presses Universitaires de France.
- Boudon, R. (1979). *La logique du social*. París: Hachette.
- Boudon, R. (1973). *L'inégalité des chances*. París: Hachette.
- Bouquet, B. (2011). Mary Richmond: Una semblanza personal e intelectual (1861-1928). *Cuadernos de Trabajo Social*, 24, 13-21.
- Bourdieu, P. (2013). *La Nobleza de estado. Educación de elite y espíritu de cuerpo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2007a). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (Dir.). (2007b). *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2006). *Autoanálisis de un sociólogo*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. & Darbel, A. (2003). *El amor al arte. Los museos europeos y su público*. Barcelona: Paidós.
- Bourdieu, P. (2002). *Le bal des célibataires*. París: Editions de Seuil.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (1992). *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. París: Seuil.
- Bourdieu, P. (1988a). *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1988b). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. París: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (Comp.). (1979). *La fotografía. Un arte intermedio*. Madrid: Nueva Imagen.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J. & Passeron, J. (1977). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Laia.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J. & Passeron, J. (1975). *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires, México, Madrid: Siglo XXI.

- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Ginebra: Droz.
- Bourdieu, P. & Passeron, J. (1969). *Los estudiantes y la cultura*. Barcelona: Labor.
- Bourdieu, P. (1967). Postface. En E. Panofsky. *Architecture gothique et pensée scolastique* (133-167). París: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. & Passeron, J. (1964). *Les étudiants et leurs études*. Paris, La Haya: Mouton.
- Bourdieu, P. & Sayad, A. (1964). *Le déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1963). Travail et travailleurs en Algérie. París, The Hague: Mouton.
- Bourdieu, P. (1962). Célibat et condition paysanne, *Études Rurales*, 5-6, 32-136.
- Bourdieu, P. (1958). *Sociologie de L'Algérie*. París: Presses Universitaires de France.
- Bracker, J. (1980). The Historical Development of the Strategic Management Concept. *Academy of Management Review*, 5(2), 219-224.
- Burgess, E. (1974a). Conclusion. From The Function of Socialization in Social Evolution. En D. Bogue (Ed.). *The Basic Writings of Ernest W. Burgess* (3-7). Chicago: Community and Family Study Center, University of Chicago.
- Burgess, E. W. (1974b). The Social Survey. A Field for Constructive Service by Departments of Sociology. En D. J. Bogue (Ed.). *The Basic Writings of Ernest W. Burgess* (8-14). Chicago: Community and Family Study Center, University of Chicago.
- Burgess, E. W. (1974c). The Chicago Area Project. En D. J. Bogue (Ed.). *The Basic Writings of Ernest W. Burgess* (81-89). Chicago: Community and Family Study Center, University of Chicago.
- Burns, T. (1992). *Erving Goffman*. Londres: Routledge.
- Calhoun, C. (2000). Pierre Bourdieu. En G. Ritzer (Ed.). *The Blackwell Companion to Major Social Theorists* (696-730). Malden, Oxford: Blackwell Publishers.
- Campanini, A. M. (2002). *L'intervento sistemico. Un modello operativo per il servizio sociale*. Roma: Carocci Faber.
- Campbell, C. (1993). *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Blackwell.
- Campos Vidal, J. (1996). Redes y el trabajo social. *Taula. Quaderns de Pensament*, 25-26, 29-37.

- Cárdenas Zacarías, O. & García Angulo, S. (1998). *Autodidactismo solidario. Una experiencia en el Valle del Mezquital*. Ixmiquilpan: Servicios de Educación de Adultos, A. C.
- Cárdenas Zacarías, O., García Angulo, S. & Trejo L. (1998). *Desarrollo autogestivo en comunidades del Valle del Mezquital. La experiencia de SEDAC y COVAC*. México: Red de Gestión de Recursos Naturales, Fundación Rockefeller.
- Cárdenas Zacarías, O. & García Angulo, S. (s/f). *Autogestión indígena. Experiencias en el Valle del Mezquital*. Spi.
- Carew, R. (2009). The Place of Knowledge in Social Work Activity. *The British Journal of Social Work*, 9(3), 349-364.
- Cartwright, D. & Zander, A. (1971). *Dinámica de grupos. Investigación y teoría*. México: Trillas.
- Castel, R. (2005). Pierre Bourdieu y la dureza del mundo. En P. Encrevé & R-M. Lagrave (Dirs.). *Trabajar con Bourdieu (379-388)*. Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Chadi, M. (2000). *Redes sociales en el trabajo social*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Charles, M. (1986). El problema de la cultura o la cultura como problema. *Revista de Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 3, 119-149.
- Cirese, A. (2005). Gramsci y el folklore como concepción tradicional del mundo de las clases subalternas. En G. Giménez (Ed.). *La teoría y el análisis de la cultura (299-312)*. Saltillo: Instituto Coahuilense de Cultura.
- Clark, P. A. (1972). *Action Research and Organizational Change*. Londres: Harper & Row.
- Cohem, D. (1991). Editor's note. En D. Cohem (Ed.). *The Circle of Life. Rituals from the Human Family Album*. Nueva York: Harper Collins.
- Colaiani, L. (2004). *La competenza ad agire: agency, capabilities e servizio sociale*. Milano: Franco Angeli.
- Coleman, D. (1970). Introducción. En K. Samuelson (1970). *Religión y economía (12-14)*. Madrid, Barcelona: Marova, Fonatella.
- Contreras Sierra, E. (2013). El concepto de estrategia como fundamento de la planeación estratégica. *Pensamiento & Gestión*, 35, 152-181.
- Cooley, Ch. (1909). *Social Organization*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Corsi, G., Esposito, E. & Baraldi, C. (1996). *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhman*. México, Guadalajara, Barcelona: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Anthropos.

- Crapuchet, S. & Salomon, G. (Dirs.). (1992). *L'intervention dans le champ social. L'interférence sciences de l'homme, techniques sociales*. Toulouse: Privat.
- Cressey, P. (1969). *The Taxi-Dance Hall*. Montclair: Patterson Smith.
- Critcher, Ch. (1976). Structures, Cultures and Biographies. En S. Hall & T. Jefferson (Eds.). *Resistance through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain (167-173)*. Londres, Melbourne, Sídney: Hutchinson-Center for Contemporary Cultural Studies.
- Dahrendorf, R. (1975). *Homo Sociologicus*. Madrid: Akal.
- Dartiguenave, J-I. (2010). *Pour une sociologie du travail social*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Davies, M. (Ed.). (2013). *The Blackwell Companion to Social Work*. Malden, Oxford: Willey-Blackwell.
- Davis, F. (1989). *La comunicación no verbal*. México: Alianza Editorial.
- Davis, M. (1977). *Teoría de juegos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Deacon, L. & Macdonald, S. (2017). *Social Work Theory & Practice*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Singapore: Sage.
- De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Federico de la Rúa, A. (2008). Análisis de redes y trabajo social. *Portularia*, 8(1), 9-21.
- De Feo, N. (2007). *Introducción a Weber*. Buenos Aires: Amorrortu.
- De Paula, J. A. (1995). O marxismo e seus rebatimentos no Serviço Social. *Cadernos Abess. Ensino em Serviço Social: pluralismo e formação profissional*, 4, 64-75.
- De Saint Martin, M. (2005). ¿Una inflexible dominación? En P. Encrevé & R-M. Lagrave (Dirs.). *Trabajar con Bourdieu (355-364)*. Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Deegan, M. (2005). *Jane Addams and the Men of the Chicago School, 1892-1918*. Nueva Brunswick, Londres: Transaction Publishers.
- Dixit, A. & Nalebuff, B. (1993). *Thinking Strategically*. Nueva York: Norton.
- Drucker, P. (1954). *The Practice of Management*. Nueva York: Harper & Brothers.
- Dubéchet, P. (2005). *La sociologie au service du travail social*. París: La Découverte.
- Durkheim, E. (2007). *La división del trabajo social*. México: Colofón.
- Durkheim, E. (2002). *La educación moral*. Madrid: Trotta.

- Durkheim, E. (2001). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Cooyoacán.
- Durkheim, E. (1974). *El suicidio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Durkheim, E. (1973). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Schapire.
- Eco, U. (1978). *Tratado de semiótica general*. México: Nueva Imagen.
- Edelman, M. (1977). *Political Language. Words that Succeed and Policies that Fail*. Nueva York, Londres: Academic Press.
- Eisenstadt, S. (1992). The Order-Maintainig and Order-Transforming Dimensions of Culture. En R. Münch & N. J. Smelser (Eds.). *Theory of Culture* (64-87). Berkeley: University of California Press.
- Elster, J. (2015). *Explaining Social Behavior. More Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Encrevé, P. & Lagrave, R-M. (Dirs.). (2005). *Trabajar con Bourdieu*. Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Engels, F. (1972). Carta a Bloch. En C. Marx & F. Engels. *Correspondencia*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- Faleiros, V. de P. (1986). *Trabajo social e instituciones*. Buenos Aires: Humanitas.
- Fals Borda, O. & Brandao, C. (1986). *Investigación participativa*. Montevideo: Instituto del Hombre.
- Fals Borda, O. (1980). La ciencia y el pueblo, nuevas investigaciones sobre la investigación-acción. En AA. VV. *La sociología en Colombia: balance y perspectivas* (149-174). Bogotá: Asociación Colombiana de Sociología.
- Fals Borda, O. (1978). Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla. En AA.VV. *Crítica y política en ciencias sociales I* (209-249). Bogotá: Punta de Lanza, Universidad de los Andes.
- Fast, J. (1988). *El lenguaje del cuerpo*. Barcelona, México: Kairós, Colofón.
- Fine, G. A. & Manning, Ph. (2000). Erving Goffman. En G. Ritzer (Ed.). *The Blackwell Companion to Major Social Theorists* (457-485). Malden, Massachusetts, Oxford: Blackwell Publishers.
- Fine, G. (1990). Symbolic Interactionism in the Post-Blumerian Age. En G. Ritzer (Ed.). *Frontiers of Social Theory. The New Syntheses* (117-157). Nueva York: Columbia University Press.
- Finger, I. (1996). *Metáfora e significação*. Porto Alegre: Edipucrs.
- Foucault, M. (1984). En O. Terán (Ed.). *El discurso del poder*. México: Folios.
- Francia, A. & Mata, J. (2010). *Dinámica y técnicas de grupos*. Madrid: CCS.

- Freedman, L. (2013). *Strategy. A History*. Oxford: Oxford University Press.
- Friedman, D. & Hetcher, M. (1990). The Comparative Advantages of Rational Choice Theory. En G. Ritzer (Ed.). *Frontiers of Social Theory. The New Syntheses* (214-229). Nueva York: Columbia University Press.
- Friedrichs, R. (1972). *A Sociology of Sociology*. Nueva York: The Free Press.
- Fukuyama, F. (1996). *Confianza (Trust)*. Buenos Aires: Atlántida.
- Galton, F. (1865). Hereditary Talent and Character. *Macmillan's Magazine*, 12, 157-166; 318-327.
- Ganz, M. (2004). Why David Sometimes Wins: Strategic Capacity in Social Movements. En Messick, D. & Kramer, R. (Eds.). *The Psychology of Leadership: New Perspectives and Research* (215-249). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- García Angulo, S. & Cárdenas Zacarías, O. (2003). *Vivienda autogestiva en Guanajuato*. Guanajuato: Centro de Desarrollo Humano de Guanajuato.
- García-Castro, G. & Bartolucci, J. (2007). Aspiraciones escolares y logro académico: Un estudio de caso sobre características y condiciones sociales de los estudiantes de la UAM. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 12, 1267-1288.
- Garneau, S. & Namian, D. (Dir.). (2018). *Erving Goffman et le travail social*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- Garvin, Ch., Gutiérrez, L. & Galinsky, M. (2017). *Handbook of Social Work with Groups*. Nueva York, Londres: The Guilford Press.
- Geertz, C. (1993). *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. Londres & Nueva York: Fontana.
- Geertz, C. (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Genevry, J. (1991). *La democracia inquieta: E. Durkheim y J. Dewey*. Barcelona: Anthropos.
- Geng, J. (1977). *Mauvaises pensées d'un travailleur social*. París: Seuil.
- Geras, N. (1988). Ex-Marxism without Substance. Being a Real Replay to Laclau and Mouffe. *New Left Review*, 169, 34-62.
- Geras, N. (1987). Post-Marxism? *New Left Review*, 163, 40-83.
- Gibb, J. R., Gibb, L. M. & Platts, G. N. (1981). *Manual de dinámica de grupos*. Buenos Aires: Humanitas.
- Giddens, A. (2011). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, A. (1991). *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial.

- Gil Ríos, A. M. (2015). Redes sociales en el trabajo social. Apuntes para la praxis profesional. *Elehuteria*, 12, 181-196.
- Gimate-Welsh, A. (2007). Prólogo. En A. Gimate-Welsh (Coord.). *Metáfora en acción* (7-18). México: Juan Pablos, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Giménez Montiel, G. (2005). Prolegómenos. En G. Giménez Montiel (Ed.). *La teoría y el análisis de la cultura* (28-161). Saltillo: Instituto Coahuilense de Cultura.
- Giroux, H. (1992). *Teoría y resistencia en educación*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Girola, L. (1998). Durkheim y el diagnóstico de la modernidad. Nuevas lecturas y notas sobre el individualismo moral y la anomia. En L. Zabłudovsky (Coord.). *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico* (pp. 31-51). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés.
- Goatly, A. (1997). *The Language of Metaphors*. Londres, Nueva York: Routledge.
- Goffman, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (1986). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.
- Goffman, E. (1979). *Gender Advertisements*. London: MacMillan.
- Goffman, E. (1971). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (1970). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (1969). *Strategic Interaction*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Goffman, E. (1963). *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*. Glencoe, III: Free Press.
- González Oquendo, L. (2003). La presencia de Talcott Parsons en el trabajo teórico de Niklas Luhmann. *Reflexión Política*, 5, 48-57.
- Gould, N. & Baldwin, M. (Eds.). (2004). *Social Work, Critical Reflection and the Learning Organization*. Aldershot: Ashgate.
- Gramsci, A. (1979). *Note sul Machiavelli*. Turín: Editori Riuniti.
- Granoveter, M. (1973). The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology*, 83(6), 1420-1443.
- Gruppi, L. (1977). *Il concetto di egemonia en A. Gramsci*. Roma: Editori Riuniti.

- Gui, L. (2008). *Servizio sociale fra teoria e pratica. Il tirocinio, luogo di interazione*. Trieste: Lint Editoriale.
- Gui, L. (2004). *Le sfide teoriche del servizio sociale. I fondamenti scientifici di una disciplina*. Roma: Carocci Faber.
- Haidar, J. (2007). El análisis de la metáfora desde la transdisciplina. En A. Giménez-Welsh (Coord.). *Metáfora en acción* (19-37). México: Juan Pablos, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Hall, S. (1992). Cultural Studies and its Theoretical Legacies. En Grossberg, L. Nelson, C. & Treichler, P. (Eds.). *Cultural Studies* (277-294). Nueva York, Londres: Routledge.
- Hamilton, P. (1983). *Talcott Parsons*. Chichester, Londres, Nueva York: Ellis Horwood Ltd., Tavistock Publications.
- Hamington, M. (2014). Jane Addams. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. Revisado el 18 de junio de 2017. Consultado en <https://plato.stanford.edu/entries/addams-jane/>.
- Handelman, D. (1981). Introduction: The Idea of Bureaucratic Organization. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, (9), 5-23.
- Hannerz, U. (1986). *Exploración de la ciudad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hargreaves Heap, S. & Varoufakis, Y. (1995). *Game Theory. A critical Introduction*. Londres, Nueva York: Routledge.
- Harper, E. & Dorvil, H. (Dir.). (2013). *Le travail social. Théories, méthodologies et pratiques*. Québec: Presses de l'Université de Québec.
- Harris, M. (1969). *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. Nueva York: Thomas Y. Crowell.
- Hassencahl, F. (1993). Jane Addams. En K. K. Campbell (Ed.). *Women Public Speakers in the United States, 1800-1925: A Biocritical Sourcebook*. Westport, CT, Londres: Greenwood Press.
- Hawkins, R. & Maurer, K. (2012). Unraveling Social Capital: Disentangling a Concept for Social Work. *British Journal of Social Work*, 42, 353-370.
- Healy, K. (2014). *Social Work Theories in Context. Creating Frameworks for Practice*. Nueva York: Palgrave & Macmillan.
- Herpin, N. (1976). *Les sociologues américaines et le siècle*. París: Presses Universitaires de France.

- Hirst, P. & Wooley, P. (1982). *Social Relations and Human Attributes*. Londres, Nueva York: Tavistock Publications.
- Hirst, P. (1976). *Social Evolution and Sociological Categories*. Londres: Allen and Unwin.
- Holbrook, A. (1895). Map Notes and Comments. En J. Addams (Ed.). *Hull House Maps and Papers. A Presentation of Nationalities and Wages in a Congested District of Chicago* (3-23). Nueva York, Boston: T. Y. Crowell & Co.
- Homans, G. (1977). *El grupo humano*. Buenos Aires: Eudeba.
- Horkheimer, M. & Adorno T. (1969). *La sociedad. Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Proteo.
- Hughes, J., Martin, P. & Sharrock, W. (1996). *Understanding Classical Sociology. Marx, Weber, Durkheim*. Londres, Thousand Oaks, Nueva Delhi: Sage.
- Husserl, E. (2000). *Husserl et l'énigme du monde*. París: Seuil.
- Iamamoto, M. (2001). *Servicio Social y división del trabajo*. São Paulo: Cortez Editora.
- Inglis, D. & Thorpe, C. (2012). *An Invitation to Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Ingold, T. (1991). *Evolución y vida social*. México: Grijalbo.
- Jenks, Ch. (1984). Introducción a la parte I. En G. Broadbent, R. Bunt & Ch. Jenks. *El lenguaje de la arquitectura. Un análisis semiótico* (15-18). México: Limusa.
- Jones, A. (1999). *The Development of Durkheim Social Realism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kadushin, Ch. (2013). *Comprender las redes sociales. Teorías, conceptos y hallazgos*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Kemmis, S. & Schön, R. (1988). *The Action Research Planner*. Melbourne: Deakin University Press.
- Khosravi, R., Hodshire, Ch. & Lofti, S. (2014). Social Capital and Suicide: Social Workers' Obligation Toward Contemporary Suicide Prevention. *International Journal of Humanities and Social Science*, 4.4, 83-91.
- Kihlström, A. (2011). Luhmann's System Theory in Social Work: Criticism and Reflections, *Journal of Social Work*, 12(3), 287-299.
- Kisnerman, N. (1977). Prólogo. En M. Richmond (1922). *Caso social individual. What is Social Case Work?* (7-12). Spi.
- Knox, R. (2010). Strategy and Tactics. *Finnish Yearbook of International Law*, 21, 193-229.

- Knott, B. (2004). Social Work as Symbolic Interaction. *British Journal of Social Work*, 4, 1, 5-32.
- Koch, R. (2011). *The Financial Times Guide to Strategy. How to Create, Pursue and Deliver a Winning Strategy*. Harlow: Pearson.
- Kolakowski, L. (1985). *Las principales Corrientes del marxismo. III La crisis*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kolakowski, L. (1980). *Las principales Corrientes del marxismo. I Los fundadores*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kruze, H. C. (1971). *La reconceptualización del servicio social en América Latina*. Montevideo: Centro de Estudiantes de Servicio Social, Universidad de la República.
- Laclau, E. & Mouffe, Ch. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso.
- Laclau, E. & Mouffe, Ch. (1987). Post-Marxism without Apologies. *New Left Review*, 166, 79-106.
- Laclau, E. (1981). La politique comme construction de l'impensable. En Coinein, Courtine, Gadet *et al.* (Eds.). *Materialités discursives*. Lille: Presses Universitaires de Lille.
- Lagrange, R-M. (2005). La lucidez de las dominadas. En P. Encrevé & R-M. Lagrange (Dir.). *Trabajar con Bourdieu (343-354)*. Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Lahire, B. (Dir.). (2005). *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1995). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Larrain, J. (1982). *The Concept of Ideology*. Londres: Hutchinson.
- Leal, J., Andrade, A. & Girola, L. (Coords.). (1995). *Estudios de teoría e historia de la sociología en México*. México: UNAM-UAM.
- Learned, E., Andrews, K., Christensen, C. & Guth, W. (1965). *Business Policy: Text and Cases*. Homewood: Irwin.
- Lee, N. (1969). *The Search for an Abortionist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lewin, K. (1952). Group Decision and Social Change. En E. E. Maccoby, Th. M. Newcomb & E. L. Hartley (Eds.). *Readings in Social Psychology (459-473)*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

- Lewin, K. (1946). Action Research and Minority Problems. *Journal of Social Issues*, 2, 34-46.
- Lidz, V. (2000). Talcott Parsons. En G. Ritzer (Ed.). *The Blackwell Companion to Major Social Theorists* (388-431). Malden, Massachusetts, Oxford: Blackwell Publishers,
- Loewenson, R., Laurell, A., Hogstedt, Ch., D'Ambruoso, L. & Zhroff H. (2014). *Participatory Action Research in Health Systems: A Method Reader*. Arare: TARC, WHO, IDR Canada, EQUINET.
- López-Yarto Elizalde, L. (1997). *Dinámica de grupos cincuenta años después*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Loseke, D. & Best J. (Eds.). (2011). *Social Problems. Constructionist Readings*. Hawthorne, NY: Aldine Transactions.
- Loseke, D. (2003). *Thinking about Social Problems*. Hawthorne, NY: Aldine Transactions.
- Lotman, J. M. & Unspenskij, B. A. (1979). Sobre el mecanismo semiótico de la cultura. En J. M. Lotman y Escuela de Tartú. *Semiótica de la cultura* (67-92). Madrid: Cátedra.
- Lozares, C. (1996). La teoría de redes sociales. *Papers*, 48, 103-126.
- Luckmann, T. (1996). *Teoría de la acción social*. Buenos Aires: Paidós.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Luhmann, N. & Giorgi de, R. (1998). *Teoría de la sociedad*. México: Triana Editores, Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (1996). *Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*. México, Barcelona: Universidad Iberoamericana, Iteso, Anthropos.
- Lukács, G. (2003). Las bases ontológicas de la actividad humana. En E. Borghianni, Y. Guerra & C. Montañó (Orgs.). *Servicio social crítico. Hacia la construcción del nuevo proyecto ético-político profesional* (129-152). São Paulo: Cortez Editora.
- Lukács, G. (1969). *Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista*. México: Grijalbo.
- Lyons, J. (1981a). *Chomsky*. Glasgow: Fontana, Collins.
- Lyons, J. (1981b). *Language and Linguistics. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Machín, J. (2011). *Redes sociales e incidencia en políticas públicas: Estudio comparativo México-Colombia*. México: Centro Caritas de Formación

- para la Atención de las Farmacodependencias y Situaciones Críticas Asociadas.
- Maisonneuve, J. (2003). *La dinámica de los grupos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Marcial, R. (1996). *Desde la esquina se domina: Grupos juveniles, identidad cultural y entorno urbano en la sociedad moderna*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Marshall, G. (1986). *En busca del espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marsiglia, F. & Kiehne, E. (2017). Social Work with Groups and Drug Abuse Prevention with Youth. Rich History and Untapped Potential. En Ch. D. Garvin, L. M. Gutiérrez & M. J. Galinski (Eds.). *Handbook of Social Work with Groups* (186-200). Nueva York, Londres: The Guildford Press.
- Martinelli, M. (1997). *Servicio Social. Identidad y alienación*. São Paulo: Cortez Editora.
- Martínez, A. (2007). *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. México, Buenos Aires, Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K. (1987). *Miseria de la filosofía*. Buenos Aires: Cartago.
- Marx, K. & Engels, F. (1979). *La ideología alemana*. Traducción de W. Roces. México: Ediciones de Cultura Popular.
- Maturana, H. & Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile, Buenos Aires: Editorial Universitaria, Lumen.
- Mckenzie, K. & Harpham, T. (2006). *Social Capital and Mental Health*. Londres: Jessica Kingsley Publishers.
- Mead, G. (1972). *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Melrose, M. (2001). Maximizing the Rigour of Action Research: Why You Would Want To? How Could You? *Field Methods*, 13(2), 160-180.
- Melton, J. (1999). *Encyclopedia of American Religions*. Detroit, Londres: Gale.
- Michailakis, D. & Schirmer, W. (2014). Social Work and Social Problems: A Contribution from Systems Theory and Constructionism. *International Journal of Social Welfare*, 23(4), 431-442.
- Mintzberg, H. & Quinn, J. (1998). *El proceso estratégico. Conceptos, contextos y casos*. México: Prentice Hall Hispanoamericana.
- Montaño, C. (2000). Presentación. El debate metodológico de los 80/90. El enfoque ontológico versus el abordaje epistemológico. En E. Borgianni &

- C. Montaña (Orgs.). *Metodología y servicio social, hoy en debate* (9-33). São Paulo: Cortez Editora.
- Morales, M. (2013). Por una lectura amplia de la práctica en trabajo social. *Rumbos TS*, 7(8), 37-46.
- Moreno Pestaña, J. & Domínguez Sánchez-Pinilla, M. (2000). Teoría de sistemas, Trabajo Social y bienestar. *Nómadas*, 1, 1-12.
- Morgan, G. (1997a). *Imagin.i.zation. New Mindsets for Seeing Organizing and Managing*. San Francisco, Thousand Oaks, Londres, Nueva Delhi: Berrett-Koehler Publishers, Sage.
- Morgan, G. (1997b). *Images of Organization*. Beverly Hills, Newbury Park, Londres, Nueva Delhi: Sage.
- Morrison, K. (1997). *Marx, Durkheim, Weber. Formations of Modern Social Thought*. London, Thousand Oaks, Nueva Delhi: Sage.
- Mosquera Roser-Labbé, C. (2006). Conocimiento científico y saberes de acción en trabajo social: sobrevaloraciones, desconocimientos y revaloraciones. Una lectura desde los países de América del Norte. *Trabajo Social*, 8, 131-142.
- Mouffe, Ch. (1979). Hegemony and Ideology in Gramsci. En Ch. Mouffe (Ed.). *Gramsci and Marxist Theory* (168-204). Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Mouzelis, N. (1988). Marxism or Post-Marxism? *New Left Review*, 167.
- Munuera Gómez, Ma. del P. & Hernández, M. (2015). Vigencia de las casas vecinales de Vancouver (Canadá). *Trabajo Social*, 17, 255-267.
- Netto, J. P. (2003a). Cinco notas a propósito de la “cuestión social”. En E. Borgianni, Y. Guerra & C. Montaña (Orgs.). *Servicio social crítico. Hacia la construcción del nuevo proyecto ético-político profesional* (55-69). São Paulo: Cortez Editora.
- Netto, J. P. (2003b). El servicio social y la tradición marxista. En E. Borgianni, Y. Guerra & C. Montaña (Orgs.). *Servicio social crítico. Hacia la construcción del nuevo proyecto ético-político profesional* (153-169). São Paulo: Cortez Editora.
- Netto, J. P. (2000). Método y teoría en las diferentes matrices del servicio social. En E. Borgianni & C. Montaña (Orgs.). *Metodología y servicio social, hoy en debate* (51-92). São Paulo: Cortez Editora.
- Netto, J. P. (1989). O Serviço Social e a tradição marxista. *Serviço Social e Sociedade*, 30.
- Netto, J. P. (1985). *O que é marxismo*. São Paulo: Brasiliense.
- Netto, J. P. (1983). *Georg Lukács, o guerreiro sem repouso*. São Paulo: Brasiliense.

- Netto, J. P. (1981). A crítica conservadora à Reconceituação. *Revista Serviço Social e Sociedade*, 5.
- Newman, W. H & Logan, J. P. (1971). *Strategy, Policy and Central Management*. Cincinnati: South-Western Publishing.
- Nöth, W. (1995). *Handbook of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Olmsted, M. S. (1975). *El pequeño grupo*. Buenos Aires: Paidós.
- Osborne, Martin J. & Rubinstein, A. (1994). *A Course in Game Theory*. Cambridge, Massachusetts, Londres: The MIT Press.
- Ott, S. (1989). *The Organizational Culture Perspective*. Pacific Grove, Cal.: Brooks/Cole Publishing Company.
- Paggi, L. (1979). Gramsci's General Theory of Marxism. En Ch. Mouffe (Ed.). *Gramsci and Marxist Theory* (113-167). Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Palma, D. (1977). *La reconceptualización: una búsqueda en América Latina*. Buenos Aires: Editorial ECRO.
- Panofsky, E. (1967). *Architecture gothique et pensée scolastique*. París: Éditions de Minuit.
- Parsons, T. (1971). *El sistema de las sociedades modernas*. México: Trillas.
- Parsons, T., Shils E. A. & Bales R. F. (1970). *Apuntes sobre la teoría de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Parsons, T. (1968). *La estructura de la acción social*. Madrid: Guadarrama.
- Parsons, T. (1967). *Ensayos de teoría sociológica*. Buenos Aires: Paidós.
- Parsons, T. (1966). *El sistema social*. Madrid: Revista de Occidente.
- Parsons, T., Bales, R., Olds, J., Zelditch, M. & Slater, P. (1955). *Family, Socialization and Interaction Process*. Nueva York: Free Press.
- Parsons, T. & Shils E. (1951). *Hacia una teoría general de la acción*. Buenos Aires: Kapelusz.
- Pereyra, C. (1979). Ideología y ciencia. En M. Bunge y otros. *Ideología y ciencias sociales* (53-62). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez, R. & Massoni, S. (2009). *Hacia una teoría general de la estrategia. El cambio de paradigma en el comportamiento humano, la sociedad y las instituciones*. Barcelona: Ariel.
- Perilla Lozano, L. & Zapata Cadavid, B. (2009). Redes sociales, participación e interacción social. *Trabajo Social*, 11, 147-158.
- Petrucelli, A. (2016). *Ciencia y utopía en Marx y en la tradición marxista*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta y Editorial El Colectivo.

- Picó, J. & Serra, I. (2010). *La Escuela de Chicago de sociología*. Madrid: Siglo XXI.
- Polski, H. W. & Claster, D. S. (1968). *The Dynamics of Residential Treatment*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Polski, H. & Claster, D. (1965). The Structure and Functions of Adult-Youth Centers. En M. Sherif & C. W. Sherif (Eds.). *Problems and Youth* (189-211). Chicago: Aldine.
- Portanteiro, J. C. (1981). *Los usos de Gramsci*. México: Folios Ediciones.
- Poulantzas, N. (1975). *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. México: Siglo XXI.
- Putnam, R. (2002). *Solo en la bolera. Colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Putnam, L., Phillips N. & Chapman P. (1996). Metaphors of Communication and Organization. En S. R. Clegg, C. Hardy & W. R. Nord (Eds.). *Handbook of Organization Studies* (374-408). Londres, Thousand Oaks, Nueva Delhi: Sage.
- Quiroga, C. (2000). Invasión positivista en el marxismo: el caso de la enseñanza de la metodología en el Servicio Social. En E. Borgianni & C. Montaña (Orgs.). *Metodología y servicio social, hoy en debate* (121-170). São Paulo: Cortez Editora.
- Racine, P. (1991). L'usage des théories de l'action dans la formation a l'intervention social. *Service social*, 2, 7-25.
- Ramírez Reséndiz, M. (2004). *La Flor del Valle. Una experiencia indígena de organización artesanal*. Ixmiquilpan: Semillas para el Desarrollo.
- Rasmussen, M. (1989). *Games and Information*. Oxford: Blackwell.
- Reza de la, G. (2001). *Teoría de sistemas. Reconstrucción de un paradigma*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, Miguel Ángel Porrúa.
- Richmond, M. E. (1922). *Caso social individual. What is Social Case Work?* Spi.
- Richmond, M. E. (1917). *Diagnóstico social*. Spi.
- Richmond, M. (1907). *The Good Neighbor in the Modern City*. Philadelphia: J. B. Lippincott Co.
- Ricoeur, P. (1994). *The Rule of Metaphor. Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. Londres: Routledge.
- Ritzer, G. (1993a). *Teoría sociológica clásica*. Madrid: McGraw-Hill/Interamericana.

- Ritzer, G. (1993b). *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid: McGraw-Hill/Interamericana.
- Rizo García, M. (2015). *La vuelta al actor. Cinco miradas sobre la interacción social. Aportes de James, Simmel, Schütz, Goffman y Luckmann*. Puebla: El Errante, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Rodríguez Bustamante, N. (1967). Presentación de la versión castellana. En T. Parsons. *Ensayos de teoría sociológica* (7-10). Buenos Aires: Paidós.
- Rodríguez, R. (2011). La estructura temporal de la intervención en el trabajo social. Un enfoque desde la fenomenología de Alfred Schütz. *Tabula Rasa*, 14, 311-322.
- Rogers, M. (2000). Alfred Schütz. En G. Ritzer (Ed.). *The Blackwell Companion to Major Social Theorists* (367-387). Oxford: Blackwell.
- Sahín, F. (2013). Social Constructionism and Social Work: Implications for Social Work. Ponencia presentada en The 1st International Conference on Research and Education- Challenges towards the Future. No publicada.
- Salazar, S. (2009). *Idealizar el triunfo, enfrentar la sobrevivencia. Espacios de socialidad-sociabilidad en colectivos juveniles*. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Sánchez, A. (1980). *Filosofía de la praxis*. México: Grijalbo.
- Sanicola, L. (1993). *L'intervento di rete*. Napoli: Liguori Editore.
- Sartre, J. (1963). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
- Schein, E. H. (1992). *Organizational Culture and Leadership*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Schön, D. (1984). *The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*. Nueva York: Basic Books.
- Schütz, A. & Luckmann, T. (1977). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schütz, A. (1974a). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schütz, A. (1974b). *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Scott, J. (1991). *Social Network Analysis*. Newbury Park, Londres: Sage.
- Seliger, M. (1979). *The Marxist Conception of Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Servio, M. (2009). Trabajo social y tradición marxista. Apuntes para recuperar la experiencia argentina en los años 60 y 70. *Revista Cátedra Paralela*, 6, 42-52.
- Shaw, C. R. (1930). *The Jack-Roller*. Chicago: University of Chicago Press.

- Slevin, D. & Pinto, J. (1987). Balancing Strategy and Tactics in Project Implementation. *Sloan Management Review*, 29, 1-33.
- Sluski, C. (1996). *La red social: frontera de la práctica sistémica*. Barcelona: Gedisa.
- Small, A. (1905). *General Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sumner, W. (1907). *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*. Boston: Ginn and Company.
- Suppe, F. (1974). The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories. En F. Suppe (Ed.). *The Structure of Scientific Theories* (1-242). Urbana: University of Illinois Press.
- Swartz, D. (1997). *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago, Londres: University of Chicago Press.
- Tapia G. & Valenti, G. (2016). Desigualdad educativa y desigualdad social en México. Nuevas evidencias desde las primarias generales en los estados. *Perfiles educativos*, 38(151), 32-54. Consultado el 15 de enero de 2018. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S018526982016000100032&lng=es&tlng=es.
- Tarcus, H. (2015). Leer a Balibar. Viejos y nuevos debates sobre la emancipación. *Nueva sociedad*, 257, 158-172.
- Terray, E. (2005). Sobre la violencia simbólica. En P. Encrevé & R-M. Lagrave (Dir.). *Trabajar con Bourdieu* (327-333). Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Thomas, W. & Thomas, D. (1928). *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. Nueva York: Knopf.
- Timms, E. (1983). On the Relevance of Informal Social Networks to Social Work Intervention. *British Journal of Social Work*, 13(1), 405-415.
- Todorov, T. (1983). Figuras. En O. Ducrot & T. Todorov. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje* (315-322). México: Siglo XXI.
- Toseland, R. (2017). Group Dynamics. En Garvin, Charles D., Gutiérrez Lorraine M. & Galinski, Maeda J. (Eds.). *Handbook of Social Work with Groups* (9-27). New York, London: The Guildford Press.
- Trasher, F. (1963). *The Gang*. Chicago: University of Chicago Press.
- Travers, J. & Milgram, S. (1969). An Experimental Study of the Small World Problem, *Sociometry*, 32(4), 425-443.
- Tucker, R. (1978). *Introduction*. En R. C. Tucker (Ed.). *The Marx -Engels Reader* (xix-xxxviii). Nueva York, Londres: W. W. Norton & Company.

- Turbayne, C. M. (1974). *El mito de la metáfora*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Valdés, C. (2017). *Los bárbaros, el rey, la iglesia. Los nómadas del noreste novohispano frente al Estado español*. Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila.
- Vázquez Piña, G. (2006). *Cultura y organización popular en el proceso de construcción de dos colonias urbano-populares de la ciudad de Querétaro*. (Tesis de maestría no publicada). Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, México.
- Veulle, M. (1990). *La sociobiología. Bases biológicas del comportamiento social*. México: Grijalbo.
- Vickers, T. (2015). Marxist Approaches to Social Work. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (663-669). Londres: Elsevier.
- Vidich, A. & Stanford, L. (1985). *American Sociology: Worldly Rejections of Religion and Their Directions*. New Haven: Yale University Press.
- Villadsen, K. (2008). Polyphonic Welfare: Luhmann's Systems Theory Applied to Modern Social Work. *International Journal of Social Welfare*, 17, 65-73.
- Villegas, E. & Bellido, A. J. (1992). La teoría sistémica en el trabajo social. *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social*, 1, 185-193.
- Von Neumann, J. & Morgenstern, O. (1944). *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton: Princeton University Press.
- Wallace, R. & Wolf, A. (1995). *Contemporary Sociological Theory. Continuing the Classical Tradition*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Wallerstein, I. (2006). *Análisis de sistemas mundo: Una introducción*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (Coord.). (2007). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Watts, D. J. (2003). *Six Degrees: The Science of a Connected Age*. Nueva York: W. W. Norton
- Weber, M. (2010). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, M. (1974). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Whittington, C. & Holland, R. (1985). A Framework for Theory in Social Work. *Issues in Social Work Education*, 1, 25-50.
- Whyte, W. F. (1971). *La sociedad de las esquinas*. México: Editorial Diana.

- Williams, R. (1981). *The Analysis of Culture*. In Bennet, T., Martin, G., Mercer, C. & Woollacott, J. (Eds.). *Culture, Ideology and Social Process* (43-52). Londres: The Open University.
- Wit, B. & Meyer, R. (1994). *Strategy: Process, Content, Context*. St. Paul: West Publishing Company.
- Yacine, T. (2005). Argelia, matriz de obra. En P. Encrevé & R-M. Lagrave (Dirs.). *Trabajar con Bourdieu* (365-378). Universidad Externado de Colombia.
- Zabludovsky, G. (2010). La burocracia en la obra de Max Weber. En N. Rabotnikof, U. Schmill & G. Zabludovsky. *¿Por qué leer a Weber hoy?* (81-101). México: Fontamara.
- Zalpa, G. & Ortiz, M. T. (2018). Análisis metafórico para la investigación social participativa (IAP). *Perspectivas Sociales/Social Perspectives*, Vol. 20, 1, 89-107.
- Zalpa, G. (2014). Análisis metafórico. Una herramienta para los estudios culturales. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, Época III*, xx, 3, 149-171.
- Zalpa, G. (2013). *¿No habrá manera de arreglarnos? Corrupción y cultura en México*. México: Nostra Ediciones, Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Zalpa, G. (2011a). *Cultura y acción social. Teoría(s) de la cultura*. México: Plaza y Valdés, Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Zalpa, G. (2011b). Y la palabra se hizo poder... Semiosis social, significación y poder en las organizaciones religiosas. En Higuera Bonfil, A. (Coord.). *Religión y culturas contemporáneas* (181-206). México: Editorial Manda.
- Zalpa, G. (2002). Teología protestante y teoría de la cultura. En K. Covarrubias & R. Mora (Comps.). *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*. México: Anuiés, Alttexto.
- Zamora, M. & Zalpa, G. (1995). *¿Castigar o reeducar? El caso de los menores infractores en Aguascalientes*. Aguascalientes: Instituto Cultural de Aguascalientes.
- Zavala Caudillo, A. (2013). Un acercamiento al estudio del mundo de la vida en trabajo social. *Margen*, 68, 1-9.
- Zito, V. (1976). *Conversaciones con Enrique Pichon-Rivière sobre el arte y la locura*. Buenos Aires: Ediciones Cinco.
- Zorbaugh, H. W. (1929). *The Gold Coast and the Slum*. Chicago: University of Chicago Press.

Recursos electrónicos:

Portal del Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, consultado el 22 de marzo de 2018.



Índice analítico

acción social, 3, 5, 6, 11, 13, 14, 27, 29, 30, 31, 33, 34, 117, 118, 123, 124, 126, 127, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 149, 158, 162, 167, 175, 231, 253, 255, 256, 263, 272, 273, 277, 280, 285, 286, 288, 291, 293, 298, 319, 325, 326, 340, 343, 348

Ackoff, 296, 327

Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 244, 330

actor, 119, 128, 143, 145, 146, 147, 148, 151, 153, 154, 155, 164, 180, 184, 186, 199, 212, 213, 227, 280, 281, 297, 345

actores colectivos, 144

actores sociales, 30, 33, 34, 41, 42, 68, 120, 126, 135, 140, 143, 145, 150, 152, 154, 155, 158, 171, 176, 182, 183, 189, 204, 211, 212, 213, 217, 224, 227, 230, 231, 232, 234, 247, 248, 255, 267, 276, 278, 279, 280, 281, 285, 286, 288, 299, 302, 303, 307, 308, 313

actor social, 128, 148, 199, 280, 297

acto unidad, 143, 144, 145, 147, 149, 151, 154, 157, 158
 Addams, 25, 32, 37, 38, 40, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 61, 62, 187, 327, 333, 337, 338
 Adorno, 216, 338
 agente, 46, 143, 206, 255, 280, 283, 296, 311
 agentes, 30, 34, 35, 100, 144, 198, 214, 245, 253, 254, 255, 256, 258, 260, 269, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 284, 286, 288, 296, 298, 299, 303, 305, 310
 agente social, 206, 280
 agentes sociales, 30, 34, 35, 100, 254, 273, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 284, 298, 303, 305
 AGIL, 149
 Agüero, 27, 176, 301, 328,
 Agüero & Martínez, 27, 176, 301
 Alayón, 26, 328
 Alexander, 32, 157, 162, 288, 290, 328
 Allan, 225, 328
 Allende, 94
 Althusser, 83, 84, 90, 91, 92, 93, 94, 254, 261, 284, 328
 althusseriana, 90
 Ander-Egg, 26, 328
 Anderson, 56, 57, 328
 Andrade, 32, 339
 Andrews, 294, 339
 anomia, 117, 122, 172, 177, 336
 Ansoff, 294
 aparato ideológico, 93,
 aparatos ideológicos de estado, 93, 261
 Aquin, 69, 328
 Archer, 34, 272, 273, 274, 280, 282, 283, 284, 285, 291, 328
 Argyris, 27, 28, 309, 329
 Arminio, 130
 Aron, 244, 297
 arquitectura gótica, 245, 249, 250
 Asamblea Nacional de Trabajo Social, 25
 Asentamientos Sociales, 25

autómatas, 34, 191, 252, 253, 254, 279, 284, 303
 Bakunin, 77
 Baldwin, 28, 310, 329, 336
 Bales, 144, 155, 343
 Baraldi, 235, 237, 238, 241, 332
 Barnett, 45
 Bartolucci, 260, 335
 Bauer, 75
 Becker, 196, 329
 Bellido Alonso, 27, 347
 Bennet, 193, 348
 Benton, 32, 329
 Berger, 33, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177,
 181, 193, 204, 217, 220, 273, 275, 299, 301, 329
 Berkeley, 20, 179, 334
 Bernstein, 80, 81, 289, 329
 Bertalanffy, 232, 233, 234, 237, 242, 329
 Blanc, 74
 Blau, 203
 Bloch, 77, 334
 Blumer, 179
 Borel, 198
 Boudon, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 280, 326, 330
 Bourdieu, 14, 28, 34, 193, 205, 230, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251,
 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267,
 268, 269, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 282, 284, 288, 292, 293,
 303, 304, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 339, 341, 346, 348
 Bracker, 294, 331
 Breckinridge, 45
bricolage, 272
 Brodersen, 162
 Bruner, 180
 Burgess, 40, 41, 55, 56, 59, 60, 61, 331
 Burns, 179, 180, 181, 194, 331
 Bustamante, 139, 345
 cadenas ecológicas, 41, 42, 45

Calhoun, 250, 331
 Calvino, 130, 134
 cambio social, 149, 153, 157, 159, 160, 176, 177, 182, 206, 309, 310
 Campanini, 29, 331
 Campbell, 280, 331, 337
 campo, 21, 31, 32, 41, 42, 43, 52, 73, 83, 84, 88, 99, 111, 158, 190, 200, 222, 235, 236, 253, 255, 256, 257, 258, 263, 266, 267, 275, 276, 290, 303
 Campos, 223, 331
 capital cultural, 256
 capital económico, 211, 256, 303
 capitalismo, 71, 74, 78, 80, 81, 87, 123, 124, 129, 133, 134, 135, 138, 198, 341, 347
 capital simbólico, 193, 256
 capital social, 230, 231, 256
 Cárdenas, 127, 315, 322, 323, 324, 332, 335
 Carew, 26, 332
 caridad cristiana, 24, 25, 37, 38, 74
 Cartwright, 221, 332
 Castel, 247, 267, 276, 332
 Castro, 6, 15, 260, 335
 catexia, 145, 158
 Chadi, 27, 222, 332
 Chamboredon, 248, 273, 330
 Chapman, 313, 344
 Charles, 21, 49, 51, 74, 216, 222, 223, 292, 332, 346
Chicago Area Project, 38, 59, 67, 331
 Chomsky, 180, 251, 252, 253, 255, 277, 278, 284, 340
 Christensen, 294, 339
 Clark, 309, 332
 Claster, 158, 344
 código, 53, 241, 242, 250
 códigos, 212, 242, 288, 289, 312
 Cohem, 287, 332
 Colaianni, 30, 332
 colectividad, 111, 144, 146, 151, 257, 290
 Coleman, 135, 203, 230, 332

- common knowledge*, 203, 303
 Comte, 20, 21, 74, 106
 comunicación, 166, 181, 187, 192, 200, 202, 204, 229, 235, 239, 240, 242, 276, 290, 291, 297, 298, 301, 333
 concepto de campo, 253, 255, 256
 concepto de cultura, 292, 293
 concepto de estructura, 256, 274, 275, 278, 279
 conciencia colectiva, 118, 119, 142, 148, 171, 275
 conciencia falsa, 92, 94
 condiciones objetivas, 275
 construcción de la realidad, 33, 176
 construcción de sentido, 172, 184, 291, 293, 305
 construccionismo, 29, 33, 176, 242
 Contreras Sierra, 294, 332
 Cooley, 216, 217, 332
 Corsi, 235, 237, 238, 241, 332
 cos, 25, 46, 74
 cosmovisión, 171, 291, 292
 costumbres, 48, 116, 127, 128, 268, 277, 287, 292, 307, 308, 315, 316
 COVAC, 127, 320, 323, 332
 Crapuchet, 26, 333
 creencia, 97, 115, 129, 130, 135, 136, 137, 283, 287, 291, 292, 315
 creencias, 20, 99, 107, 108, 111, 116, 118, 119, 120, 129, 134, 135, 136, 151, 156, 229, 232, 287, 291, 292, 293, 307, 308
 Cressey, 57, 58, 333
 Critcher, 286, 333
 Croce, 96, 99
 CUDECOS, 62, 63
 cultura, 87, 100, 138, 142, 145, 148, 151, 152, 154, 155, 156, 158, 159, 182, 199, 205, 211, 250, 253, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 272, 275, 276, 277, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 305, 307, 308, 313, 331, 332, 336, 340, 348
 cultura popular, 258
Cultural Studies, 292, 328, 333, 337
 Dahrendorf, 31, 333
 D'Ambruoso, 309, 310, 315, 321, 322, 323, 340

Darbel, 244, 257, 330
 Dartiguenave, 29, 157, 333
 Darwin, 21, 23, 24, 25, 41, 45, 78, 80
 darwinismo social, 23, 24, 25, 41, 141
 Davies, 29, 333
 Davis, 203, 213, 291, 297, 333
 Deacon & Macdonald, 29
 de Certeau, 245
 Deegan, 44, 48, 333
 De Federico de la Rúa, 27, 226, 227, 231, 232, 333
 definición de la situación, 181, 182, 184, 193
 Descartes, 289
 determinismo, 33, 85, 90, 91, 121, 148, 246, 247, 248
 determinismo economicista, 90
 deterministas, 205, 206, 248
 Dewey, 46, 287, 335
 dilema del prisionero, 201, 203, 204, 209, 212
 Dilthey, 20
 dinámica de grupos, 221, 335
 distinción, 41, 43, 81, 90, 102, 120, 127, 142, 216, 220, 233, 235, 238, 244, 248,
 249, 255, 258, 265, 277, 288, 291, 296, 310, 311, 313, 323, 330
 Dixit, 203, 333
 Domínguez, 234, 342
 Dorvil, 29, 337
 Drucker, 294, 333
 Dubéchet, 29, 333
 Durkheim, 11, 14, 33, 37, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116,
 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 137, 141, 142, 143, 148, 167, 170,
 171, 179, 205, 234, 247, 248, 249, 269, 273, 275, 287, 325, 333, 334, 335,
 336, 338, 342
 Eaton, 49, 50
 Eco, 290, 313, 334
 ECRO, 27, 343
 Edelman, 293, 334
 efecto dramático, 182, 192
 efectos no buscados, 134, 207, 210, 299, 304, 305, 307, 308

- Eisenstadt, 285, 286, 334
Ejército de Salvación, 74
elección racional, 12, 14, 34, 137, 197, 198, 203, 204, 210, 211, 212, 213, 274,
El mundo pequeño, 229
Elster, 211, 214, 298, 334
Encrevé, 247, 329, 332, 333, 334, 339, 346, 348
encuadres primarios, 193, 194, 289
Eneas el Táctico, 294
Engels, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 83, 85, 96, 97, 299, 334, 341, 347
epistemológico, 92, 94, 233, 342
equipo de actuación, 187
escenario, 185
Escuela de Chicago, 14, 37, 38, 41, 44, 47, 48, 56, 157, 179, 217, 344
escuela de Tartú, 290
espíritu capitalista, 133, 134
Esposito, 235, 237, 238, 241, 332
esquemas interiorizados, 250
estatus, 154, 156, 158, 183, 191
estigma, 188, 192
estilos de vida, 244
estrategia, 45, 47, 61, 67, 68, 102, 103, 126, 128, 138, 157, 160, 177, 179, 187,
189, 192, 198, 201, 203, 231, 274, 279, 285, 286, 293, 294, 295, 296, 297,
298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 311, 319, 332, 343
estrategias, 3, 5, 6, 12, 13, 14, 22, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 38, 40, 41, 44, 73,
87, 88, 89, 90, 95, 98, 100, 102, 122, 127, 135, 136, 137, 138, 140, 156, 158,
159, 160, 170, 173, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 189, 190, 191, 192,
193, 194, 195, 196, 199, 200, 201, 203, 211, 234, 248, 255, 256, 258, 266,
267, 269, 271, 272, 273, 274, 276, 279, 281, 284, 285, 293, 294, 296, 297,
298, 300, 302, 303, 304, 305, 307, 308, 318, 325, 326
estrategias de actuación, 181, 182, 186, 190, 195, 196
estratificación social, 154, 156
estructural funcionalista, 147, 148, 151, 157, 158
estructuralismo, 12, 14, 88, 223, 243, 249, 254
estructuralista, 254
estructura social, 34, 166, 170, 174, 193, 205, 217, 253, 275, 276, 279, 285, 298
estructuras sociales, 197, 205, 244, 248, 254, 266, 272, 273, 274, 276, 277, 280

ethos, 148, 291
 ética protestante, 123, 124, 129, 131, 133, 138, 347
 exteriorización, 168, 169, 174, 175, 177, 299
 Faleiros, 70, 71, 100, 101, 334
 Fals Borda, 309, 334
 Fast, 291, 334
 fatalismo histórico, 72, 76, 77, 79
 fe, 47, 117, 130, 132, 249, 256, 292
 Federico de la Rúa, 27, 333
 fenomenológica, 12, 14, 33, 161, 162
 Feo, 128, 129, 333
 Feuerbach, 20, 75, 91, 92, 93
 Fichte, 20
 filosofía de la praxis, 95, 96, 97, 99, 100
 filosofía escolástica, 249, 250
 Fine, 179, 334
 Finger, 314, 334
 FODA, 294
 Foucault, 32, 100, 291, 334
 Fourier, 74
 Francia, 25, 29, 105, 208, 221, 243, 244, 256, 258, 259, 295, 335
 Franklin, 133
 Freedman, 285, 294, 296, 298, 304, 335
 Freire, 309
 Friedman, 210, 211, 335
 Friedrichs, 32, 335
 Fukuyama, 280, 292, 302, 335
 Galinsky, 222, 335
 Galton, 24, 335
 Gandhi, 213
 Ganz, 304, 335
 García, 127, 176, 260, 315, 322, 323, 324, 332, 335, 345
 Garfinkel, 278, 279, 281
 Garneau y Namian, 29
 Garvin, 222, 335, 341, 346
 Gates Starr, 45, 49, 52, 262

- Geertz, 138, 180, 181, 287, 290, 291, 292, 335
- Genevry, 120, 335
- George H. Mead, 27, 44
- Geras, 103, 335
- Gibb, 221, 335
- Giddens, 34, 273, 274, 275, 278, 279, 280, 281, 335, 336
- Gil Ríos, 223, 336
- Gimate-Welsh, 313, 336, 337
- Giménez, 286, 332, 336
- Giorgi, 239, 240, 340
- Girola, 32, 121, 122, 336, 339
- Goatly, 313, 336
- Goffman, 29, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 253, 272, 281, 289, 291, 329, 331, 334, 335, 336, 345
- Gould, 28, 310, 329, 336
- gramática generativa, 251, 252, 253, 255, 278, 284
- Gramsci, 83, 84, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 332, 336, 337, 342, 343, 344
- Granoveter, 224, 228, 336
- Grossberg, 337
- grupos, 17, 27, 32, 34, 39, 48, 60, 61, 63, 64, 98, 117, 138, 144, 173, 177, 189, 191, 199, 200, 202, 210, 213, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 230, 231, 234, 236, 254, 255, 262, 264, 276, 288, 304, 309, 313, 315, 332, 335, 340, 341
- Gruppi, 98, 337
- Gui, 30, 337
- Guth, 294, 339
- Gutiérrez, 222, 335, 341, 346
- habitus*, 14, 34, 35, 193, 205, 207, 245, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 262, 269, 274, 277, 278, 279, 280, 281, 284, 285, 286, 288, 289, 298, 299, 302, 303, 304, 326, 329
- Haidar, 312, 337
- Hall, 45, 49, 53, 57, 292, 333, 337, 342, 347
- Hamann, 311
- Hamington, 68, 337
- Handelman, 137, 337

Hannerz, 39, 41, 55, 337
 Hargreaves, 198, 201, 213, 214, 280, 337
 Hargreaves Heap, 198, 201, 213, 214, 280, 337
 Harnecker, 94
 Harper, 29, 332, 333, 337
 Harpham, 230, 341
 Harris, 292, 337
 Hassencahl, 48, 337
 Hawkins, 231, 337
 Healy, 29, 337
 hecho social, 109, 112, 113, 114, 118, 121, 122, 142, 167, 231, 247, 275
 Hegel, 20, 75, 81, 82, 142
 Hernández, 9, 38, 62, 342
 Herpin, 38, 41, 42, 180, 181, 182, 184, 337
 Hetcher, 210, 211, 335
 Hobbes, 140
 Hodshire, 231, 338
 Hogstedt, 309, 310, 315, 321, 322, 323, 340
 Holbrook, 49, 50, 338
 Holland, 19, 347
 Homans, 221, 338
 Homofilia, 229
homo sociologicus, 31, 205
 Honnet, 254
 Horkheimer, 216, 338
 Hughes, 106, 120, 138, 338
 Hull House, 14, 32, 38, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 61, 62,
 67, 68, 262, 327, 338
 Hume, 20
 Husserl, 162, 165, 249, 338
 Huusset, 162, 338
 Iamamoto, 18, 70, 71, 85, 87, 107, 338
 IAP, 309, 310, 311, 323, 348
 idealismo, 20, 22, 23, 97, 142, 143, 148
 ideología, 76, 79, 82, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 107, 204, 260, 286, 293, 341
 Iglesia Católica, 74, 100

- individualismo metodológico, 34, 137, 205, 280
Inglis, 179, 338
instituciones totales, 190, 191, 192, 196
interacción, 30, 44, 64, 150, 159, 160, 162, 166, 179, 180, 181, 182, 183, 184,
188, 192, 193, 194, 196, 198, 202, 203, 207, 208, 221, 225, 234, 238, 281,
282, 291, 299, 344, 345
interaccionismo, 14, 27, 28, 34, 40, 179
interaccionistas, 205, 253
interiorización, 168, 169, 173, 174, 177, 192, 217, 251, 262
interpretante, 194, 290
intervención social, 15, 17, 20, 22, 24, 26, 28, 29, 30, 31, 33, 38, 41, 42, 44, 45,
120, 135, 137, 140, 147, 152, 170, 176, 199, 219, 223, 224, 231, 245, 248,
266, 269, 271, 273, 276, 300, 307, 308, 309, 325, 326
James, 46, 144, 186, 203, 230, 345
Jenks, 290, 338
Johnson, 289, 312, 314, 315, 319, 320, 339
Jones, 120, 338
juegos, 60, 166, 180, 181, 184, 185, 187, 188, 194, 198, 200, 201, 202, 203, 204,
207, 210, 211, 212, 214, 226, 254, 280, 284, 296, 297, 299, 302, 304, 333
juegos bipersonales, 184, 201
juego unipersonal, 184, 200, 307, 308
jugador, 187, 199, 200, 201, 203, 213, 230, 280, 302, 304
jugadores, 181, 184, 187, 199, 200, 201, 202, 207, 226, 297, 302, 303, 304, 307,
308
Kadushin, 222, 223, 224, 225, 226, 229, 338
Kant, 20, 81, 142
Kautsky, 80, 101
Kelley, 49
Kellner, 301, 329
Kemmis, 310, 338
Khosravi, 231, 338
Kiehne, 219, 222, 341
Kihlström, 242, 338
Kisnerman, 44, 328, 338
Knox, 296, 338
Koch, 295, 339

Kocyba, 254
 Kolakowski, 72, 73, 79, 84, 95, 96, 97, 339
 Korsch, 83
 Kreps, 203
 Kruschev, 84
 Kruze, 26, 328, 339
 Kuhn, 32
 Labriola, 80, 81
 Laclau, 101, 102, 103, 335, 339
 Lagrave, 247, 266, 329, 332, 333, 334, 339, 346, 348
 Lahouari, 264
 Lakoff, 289, 312, 314, 315, 319, 320, 339
 Larrain, 85, 339
 latencia, 15
 Lathrop, 49
 Laurell, 309, 310, 315, 321, 322, 323, 340
 Leal, 32, 299, 339
 Learned, 294, 339
 Lee, 224, 339
 Lenin, 80, 81, 83, 85
 León XIII, 74
 Lévi-Strauss, 18, 194, 254, 258, 272, 284, 339
 Lewin, 27, 309, 340
 liderazgo, 98, 100, 219, 221, 222
 Liga Comunista, 77
 Locke, 20, 140, 313
 Loewenson, 309, 310, 315, 321, 322, 323, 340
 Lofti, 231, 338
 lógica de la práctica, 245, 248
 lógica práctica, 248
 López-Yarto, 221, 340
 Loseke, 242, 340
 Lotman, 290, 340
 Lozares, 222, 223, 224, 340
 lucha de clases, 53, 71, 77, 78, 83, 92, 96, 99, 295

Luckmann, 33, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 181, 204, 217, 220, 273, 275, 299, 319, 329, 340, 345
Luhmann, 149, 158, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 336, 338, 340, 347
Luisa de Marillac, 25
Lukács, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 340, 343
Lutero, 129, 132
Luther King, 213
Luxemburgo, 80
Lyman, 38
Lyons, 251, 252, 253, 340, 341
Machín, 223, 225, 341
Maisonneuve, 221, 341
Malthus, 140
Mandela, 213
Marcial, 219, 341
Marshall, 135, 141, 143, 304, 341
Marsiglia, 219, 222, 341
Martinelli, 70, 71, 341
Martínez, 27, 176, 249, 301, 328, 341
Marx, 52, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 103, 248, 275, 276, 287, 292, 334, 338, 341, 342, 344, 347
marxismo, 27, 32, 33, 69, 70, 71, 72, 73, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 97, 100, 101, 102, 103, 333, 339, 343, 344
Massoni, 19, 295, 296, 297, 298, 304, 343
Mastro-Valerio, 49, 51
Mata, 221, 335
Maturana, 238, 239, 240, 242, 341
Maurer, 231, 337
Mauss, 249
Mckenzie, 230, 341
McKenzie, 55
Mead, 27, 40, 44, 46, 179, 341
Melrose, 309, 341
Melton, J. Gordon, 130
Merleau-Ponty, 249

Merton, 299
 metáfora, 90, 153, 154, 155, 159, 180, 181, 182, 185, 187, 289, 311, 312, 313,
 314, 315, 316, 318, 319, 320, 321, 337, 347
 Michailakis, 242, 341
 Milgram, 229, 346
 Mills, 139
 minimax, 199, 200
 mitos, 18, 171, 287, 290
 modelo de, 32, 198, 214, 252, 291, 317, 323
 modelo para, 291
modus operandi, 249
 Montaña, 85, 87, 88, 89, 340, 342, 344
 Morales, 28, 248, 342
 Moreno Pestaña, 234, 342
 Morgan, 286, 289, 317, 318, 322, 323, 324, 342
 Morgenstern, 198, 347
 Morrison, 118, 125, 129, 342
 mortificación del yo, 191
 Mosquera, 25, 26, 342
 Mouffe, 95, 98, 100, 101, 102, 103, 335, 339, 342, 343
 Mouzelis, 103, 342
 Munuera Gómez, 38, 61, 342
 Nagy, 84
 Nash, 201, 203
 Natanson, 161
 Netto, 26, 27, 28, 70, 71, 72, 78, 84, 85, 87, 88, 89, 342, 343
 Neumann, 198, 347
 Newton, 21, 289
 Nietzsche, 311, 312
 Normas sociales, 143
 Nöth, 311, 312, 313, 343
 objetivación, 166, 168, 169, 170, 172, 175, 177, 267
 objetividad, 87, 97, 125, 170, 247, 248, 282
 Olds, 144, 155, 343
 Olmsted, 216, 217, 220, 343

Olson, 209
Ortiz, 9, 62, 308, 348
Osborne, 199, 201, 203, 280, 343
Ott, 292, 343
Owen, 74
Paggi, 95, 343
Palma, 26, 343
Panofsky, 245, 249, 250, 257, 331, 343
paradigma, 206
Pareto, 141, 142, 143, 151
Park, 40, 41, 42, 55, 342, 345
Parsons, 11, 14, 18, 19, 32, 33, 118, 119, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146,
147, 148, 149, 150, 151, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 169, 181,
205, 237, 241, 275, 286, 336, 337, 340, 343, 345
Passeron, 244, 248, 259, 260, 261, 262, 263, 273, 330, 331
Pereyra, 94, 343
Pérez, 19, 295, 296, 297, 298, 304, 343
Perilla Lozano, 225, 344
Petrucci, 73, 344
Phillips, 313, 344
Pichon-Rivière, 27, 348
Picó, 48, 344
Pinto, 296, 346
Platts, 221, 335
Plejánov, 82,
poder, 9, 18, 53, 82, 93, 100, 106, 107, 111, 119, 120, 121, 128, 135, 136, 145,
154, 155, 172, 173, 180, 193, 196, 204, 205, 210, 221, 231, 256, 261, 268,
275, 278, 279, 283, 293, 302, 304, 319, 323, 334, 348
políticas sociales, 17, 20, 22, 24, 25, 37, 89, 155, 217, 219
Polski, 158, 344
Portanteiro, 95, 98, 99, 344
posiciones, 14, 96, 101, 219, 232, 255, 256, 257, 275
positivismo, 20, 22, 23, 78, 87, 88, 89, 106, 120, 140, 141
Poulantzas, 96, 344

prácticas, 14, 15, 20, 26, 30, 32, 33, 35, 38, 53, 63, 64, 65, 68, 71, 93, 99, 102, 107, 108, 116, 119, 120, 183, 199, 245, 251, 253, 254, 256, 258, 260, 269, 272, 273, 274, 275, 277, 279, 280, 281, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 298, 299, 300, 303, 304, 305, 309, 310, 326

predestinación, 129, 130, 134,

presupuestos compartidos, 292

Primera Internacional, 77

principium importans ordinem ad actum, 249

Proudhon, 74

público, 47, 151, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 191, 192, 244, 265, 330

Putnam, 230, 231, 313, 344

Quiroga, 69, 70, 71, 73, 89, 344

Racine, 29, 344

racionalidad, 88, 129, 134, 135, 201, 204, 206, 211, 212, 214, 300, 302

racionalidad instrumental, 214

Ranke, 142

Rapoport, 233

Rasmussen, 203, 344

razonables, 303, 304

realidad construida, 172, 174, 286, 291

realidad social, 18, 30, 34, 59, 67, 89, 161, 162, 164, 167, 168, 169, 181, 274, 307, 325, 326, 345

realización dramática, 186

reconceptualización, 26, 27, 69, 100, 101, 328, 339, 343

redes, 12, 27, 28, 30, 34, 215, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 234, 298, 333, 338, 340

relaciones de producción, 71, 76, 81, 87, 90, 91, 93, 97, 99

Religión, 164, 172, 332, 348

reproducción, 24, 71, 75, 77, 87, 92, 93, 140, 208, 239, 245, 261, 262, 263, 269, 273, 285, 286, 298, 299, 304, 310, 330

Reza, 233, 234, 235, 344

Richmond, 9, 25, 37, 42, 43, 44, 137, 207, 330, 338, 344

Rickert, 20, 125

Ricoeur, 312, 314, 345

Ritzer, 32, 38, 39, 41, 120, 127, 150, 162, 271, 272, 331, 334, 335, 340, 345

Rodrigues da Silva, 70, 71

Rodríguez, 9, 27, 139, 345
Rogers, 162, 163, 345
rol, 44, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 181, 219, 310
Rousseau, 311
Rubinstein, 199, 201, 203, 280, 343
ruptura epistemológica, 223
Saint Simon 74
Saint-Simon, 20
Salazar, 219, 345
Salomon, 26, 333
Samuelsson, 135
Sánchez Vázquez, 95
Sanicola, 30, 345
Sartre, 345
Sayad, 331
Schein, 345
Schelling, 208
Schirmer, 242, 341
Schnaper, 244
Schön, 27, 28, 329, 338, 345
Schutz, 179
Schütz, 28, 33, 161, 176, 194, 345
Scwibs, 254
Segunda Internacional, 254
self, 180, 182
Seliger, 95, 345
semiótica, 101, 126, 288, 334
sentido común, 19, 28, 106, 107, 113, 151, 174, 202
sentido práctico, 258, 292, 330
Serra, 48, 344
Servicio Social, 338, 339, 341, 344
Servio, 27, 346
Sharrock, 106, 120, 138, 338
Shaw, 57, 346
Shils, 144, 343
significado, 33, 285, 286, 287, 289, 290, 291

signos, 186, 188
 símbolos, 287
 Simmel, 179, 345
 sistemas, 12, 28, 29, 33, 34, 110, 144, 150, 152, 153, 156, 157, 158, 210, 215, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 329, 340, 342, 344, 347
 situación, 26, 29, 123, 143, 144, 145, 146, 151, 180, 181, 182, 183, 184, 188, 190, 193, 194, 195, 200, 219, 226, 336
 Slater, 155, 343
 Slevin, 296, 346
 Sluski, 234, 346
 Small, 216, 346
 Smith, 328, 329, 333
 socialización, 29, 33, 155, 156, 173, 174, 177, 217, 220, 241
 sociología, 11, 12, 14, 21, 24, 28, 29, 31, 32, 33, 105, 107, 109, 118, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 142, 158, 161, 171, 198, 203, 205, 216, 217, 220, 233, 241, 325, 326, 334, 338, 339, 344
 Stalin, 80, 82, 83, 84, 96
 Stevens, 49, 50
 subjetividad, 125, 175
 subsistema cultural, 150, 151, 152, 158, 169
 subsistema de la personalidad, 149, 156, 158
 subsistema físico, 149, 150
 subsistema social, 149, 158
 suicidio, 105, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 125, 231, 334
 sujeto, 194, 326
 suma cero, 200, 201
 Sumner, 24, 346
 Sun Tzu, 294
 Suppe, 78, 346,
 Swartz, 304, 346,
 Tapia, 259, 346,
 Tarcus, 94, 346,
 teoría de juegos, 180, 181, 185, 187, 198, 201, 202, 203, 204, 212, 214, 226
 teoría de la acción social, 14, 34, 326
 teoría de la ideología, 93, 95
 teoría general de la acción, 34, 343

Teresa de Calcuta, 213
Terray, 261, 346
Thomas, 161, 183, 208, 337, 346
Thomas & Thomas, 40, 293
Thorpe, 179, 338
Timms, 225, 346
Todorov, 311, 312, 346
Tomás de Aquino, 249
Torres Nafarrate, 237, 240, 340
Toseland, 221, 346
Toynbee Hall, 45, 49, 53
trabajadoras sociales, 9, 17, 18, 19, 20, 23, 24, 26, 29, 30, 31, 32, 34, 111, 112, 114, 127, 128, 135, 136, 137, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 173, 176, 177, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 195, 196, 199, 200, 202, 209, 210, 211, 213, 219, 220, 221, 231, 232
trabajo social, 3, 5, 6, 11, 13, 14, 18, 19, 20, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 105, 106, 108, 109, 114, 117, 126, 127, 137, 158, 170, 176, 181, 195, 201, 207, 211, 215, 217, 222, 223, 224, 225, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 241, 242, 326, 328, 331, 332, 333, 336, 342, 345, 347, 348
Trasher, 217, 219, 346
Travers, 229, 346
Trejo, 127, 332
Trotsky, 83, 102
Turbayne, 289, 347
Turner, 180, 287
Tyson, 285
última instancia, 77, 81, 90, 91, 92, 257
Universidad de Chicago, 32, 179, 216, 217
universo simbólico, 171
Unspenskij, 290, 340
Uribe, 94
utilitarismo, 140, 141, 142
Valdés, 336, 347, 348
Valenti, 259, 346
valores, 127, 129, 135, 144, 145, 150, 151, 154, 156, 158, 186, 204
variables patrón, 152, 154

Varoufakis, 198, 201, 213, 214, 337
Vázquez Piña, 316, 317, 319, 347
Vicente de Paul, 24
Vicente de Paula, 100
Vickers, 83, 347
Vico, 311
vida cotidiana, 12, 18, 19, 33, 128, 131, 175, 183, 187, 194, 195, 196, 225, 240,
336, 339
Vidich, 38, 347
Villadsen, 241, 347
Villegas Castrillo 37
violencia simbólica, 261, 264, 266, 267, 346
voluntarismo, 79, 85, 97, 258, 299
voluntarista, 32, 73, 96, 143, 145, 147, 157, 285, 286
Wacquant, 245, 253, 256, 257, 258, 330, 304, 330
Wallace, 179, 197, 204, 347
Wallerstein, 233, 236, 237, 347
Watts, 230, 347
Weber, 11, 14, 33, 105, 119, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133,
134, 135, 136, 137, 138, 142, 143, 151, 171, 197, 205, 333, 338, 342, 347,
348
Wellman, 231
Whittington, 19, 347
Whyte, 217, 218, 219, 221, 348
Wiener, 233
Williams, 292, 348
Williamson, 222
Windelband, 125
Wirth, 51
Wittgenstein, 278
Wolf, 179, 197, 204, 347
Yacine, 246, 348
Zabludovsky, 137, 336, 348
Zalpa, 5, 6, 13, 108, 110, 111, 170, 190, 196, 211, 348
Zamora, 190, 196, 348
Zander, 221, 332

Zapata Cadavid, 225, 344
Zelditch, 155, 343
Zeman 49, 51
Zeublin, 49, 51
Zhroff, 309, 310, 315, 321, 322, 323, 340
Zito Lema, 27
Znaniiecki, 40
Zorbaugh, 57, 61, 348

Teorías de la acción social y estrategias de intervención del trabajo social

Primera edición 2020 (versión electrónica)

El cuidado y diseño de la edición estuvieron a cargo
del Departamento Editorial de la Dirección General de Difusión
y Vinculación de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.