

PATRICIA RUIZ-BRAVO / PEPI PATRÓN / PABLO QUINTANILLA
Compiladores

DESARROLLO HUMANO Y LIBERTADES

Una aproximación interdisciplinaria

Capítulo 6



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Desarrollo Humano y libertades

Una aproximación interdisciplinaria

Patricia Ruiz-Bravo, Pepi Patrón, Pablo Quintanilla (compiladores)

© Patricia Ruiz-Bravo, Pepi Patrón, Pablo Quintanilla, 2009

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: setiembre de 2009

Primera reimpresión: junio de 2012

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-06742

ISBN: 978-9972-42-905-7

Registro del Proyecto Editorial: 31501361200414

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

DESARROLLO HUMANO Y CULTURA

Juan Ansion

En un trabajo de investigación realizado con un grupo de profesores del distrito de San Juan de Lurigancho en Lima (ANSION e IGUÍÑIZ 2004), tuvimos la oportunidad de avanzar en un trabajo interdisciplinario en busca de operacionalizar el concepto de Desarrollo Humano. Nos centramos entonces en la relación del desarrollo humano con el proceso educativo y la experiencia migratoria desde el campo hacia la ciudad. En esa oportunidad logramos mostrar cómo la construcción teórica de un concepto multidimensional del desarrollo centrado en el ser humano contribuía a dar una visión novedosa de procesos de cambio estudiados empíricamente. Este trabajo nos permitió progresar en nuestra comprensión teórica del desarrollo humano, pero quedó pendiente de discusión, para una mejor oportunidad, un problema teórico complicado que Javier Iguíñiz recogió de una crítica de Stephen Marglin a Amartya Sen. Esta me ha parecido una buena oportunidad para retomar el problema planteado entonces y buscar avanzar en la discusión.

I. UNA DISCUSIÓN PENDIENTE

La crítica de Marglin a Sen busca mostrar que, en muchas ocasiones —como podría ser el caso de la migración—, si bien podemos observar que se añaden opciones a las personas, también es cierto que se

recortan otras. Marglin cuestiona en ese sentido el hecho de que el tránsito a la modernidad corresponda a una opción realmente libre:

El problema clave, desde un punto de vista instrumental e intrínseco es que el conjunto de opciones (*choice sets*) se reduce en unas dimensiones aun cuando se expanda en otras (MARGLIN 1990: 6).

[...] el argumento de que el crecimiento amplía las opciones no logra dar cuenta adecuadamente de las muchas razones por las que el crecimiento elimina ciertas opciones al tiempo que añade otras. Por ello, no se puede interpretar el aumento de las instituciones modernas en el tercer mundo como una evidencia de la expansión del conjunto de opciones o como la revelación de preferencias por lo moderno en lugar de lo tradicional (MARGLIN 1990: 7)¹.

Más fuerte aún es el argumento de la irreversibilidad del proceso: «No solo no puedes volver a casa, sino que no puedes imaginarte si lo quieres o no, ya que es demasiado tarde para cambiar tu forma de pensar» (MARGLIN 1990: 5)².

Ante este tipo de crítica, Sen responde:

Existe un inevitable problema de valoración a la hora de decidir qué elegir cuando resulta que no es posible mantener algunos aspectos de la tradición porque son incompatibles con los cambios económicos o sociales que pueden ser necesarios introducir por otras razones. Es una decisión que tienen que afrontar y valorar las personas afectadas. La elección no es una decisión cerrada (como parecen sugerir muchos apologistas del desarrollo) ni una decisión que deba tomar la élite de los 'guardianes' de la tradición (como parecen suponer muchos de los que mantienen una postura escéptica sobre el desarrollo). Si hay

¹ «[...] the argument that growth expands choice fails to take adequate account of the many reasons why growth eliminates some choices at the same time it adds others. Hence, one cannot interpret the rise of modern institutions in the Third World either as evidence for the expansion of choice sets or as the revelation of preferences for the modern over the traditional» (MARGLIN 1990: 7).

² «Not only can't you go home again, but you can't figure out whether or not you want to until it's too late to change your mind» (MARGLIN 1990: 5).

que sacrificar un modo tradicional de vida para escapar de la pobreza más absoluta o de la minúscula longevidad (como la que han tenido muchas sociedades tradicionales durante miles de años), son las personas directamente afectadas las que deben tener la oportunidad de participar en la decisión. Donde está el verdadero conflicto es entre:

- 1) el valor básico de que debe permitirse a los individuos decidir libremente las tradiciones que desean o no mantener; y
- 2) la insistencia en que deben mantenerse las tradiciones arraigadas (cualesquiera que sean estas) o en que los individuos deben obedecer las decisiones de las autoridades religiosas o laicas que imponen las tradiciones (reales o imaginadas) (SEN 2000: 50).

Al plantearse el problema de ese modo, cultura e identidad quedan confundidas con «tradiciones» entendidas como normas sociales que se conocen y que cada cual estaría en condiciones de aceptar o de descartar. En ese sentido, por ejemplo, alguien puede optar por participar o no en una fiesta religiosa o un joven por casarse de acuerdo a normas impuestas por la tradición o no hacerlo. Visto desde el Perú, el planteamiento no parece muy relevante. Y, por otro lado, la cultura entendida en su sentido antropológico, como manera aprendida de relacionarse con el mundo, no puede ser reducida a la tradición entendida de manera tan estrecha.

Tal como Sen plantea el problema, no hay duda: la opción 1 es la que debe elegirse. Lamentablemente, esto no responde al cuestionamiento de Marglin, que propongo reformular para nuestros fines del siguiente modo:

Los pobres no tienen muchas opciones: si no deciden migrar a la ciudad saben que seguirán siendo pobres. Y lo mismo si no envían a sus hijos a la escuela. Esto, pese a que ni la migración ni la educación son garantía de «progreso» (son condiciones necesarias aunque no suficientes).

El conservar o no una «tradicción» no es algo que se pueda manejar fácilmente porque la herencia cultural recibida no es un objeto que podamos conservar o desechar, sino forma parte de nosotros mismos,

incluyendo en particular de nuestros criterios para elegir. Y quien se ha transformado culturalmente (por su paso por la escuela, por su integración en el mundo urbano) no puede volver por simple decisión al punto de partida. Es entonces preciso indagar más en la comprensión del proceso de cambio cultural.

II. LA TENDENCIA A SIMPLIFICAR EN EXTREMO

Antes de tomar la decisión de migrar a la ciudad (y también, actualmente, aunque en otro sentido, a un país extranjero), se sopesan los pros y los contras ante hechos concretos que limitan y a la vez son fuente de oportunidades. Sin embargo, estos hechos son interpretados y leídos desde una experiencia cultural determinada, en función a expectativas, anhelos, visiones de futuro, que también son culturales.

Aquí la discusión es con quienes abogan por un relativismo cultural que, a nombre del derecho de los pueblos a mantener su cultura, terminan condenándolos a encerrarse en sí mismos y, por tanto, a no tener futuro (salvo como piezas de museo) en un mundo cada vez más interconectado. El caso peruano de los grandes procesos migratorios y educativos del siglo XX constituye una espectacular ilustración de la decisión masiva de un pueblo de buscar mejorar su vida (no solo en lo económico) con la apropiación de la escritura y el castellano, de la cultura urbana, esto es, de la cultura cuyo manejo se percibe como condición de éxito en la vida³.

Pero no todos los migrantes que pertenecen a una misma cultura interpretan el proceso de la misma manera ya que lo hacen desde experiencias diversas, algunas más satisfactorias que otras. Las decisiones que se tomen dependen también de cuánto una persona o una familia está dispuesta a arriesgar, de cómo evalúa sus posibilidades, de cuál es su propia historia personal o familiar y de las lecciones que saque de los éxitos y

³ Véase, por ejemplo, ANSION 1989 y 1998.

fracasos vividos o conocidos. Así, según la diversidad de situaciones, hay también siempre opciones diversas posibles porque, además, un mismo marco cultural permite siempre diversas interpretaciones. Así por ejemplo la escuela pudo ser vista en una época con cierto recelo porque la escritura y el castellano eran armas del poder del colonizador, o, al revés, puede ser vista como camino del progreso (el paso al mundo de la luz, en contra de la oscuridad de la ignorancia). También puede ser vista como positiva, en tanto apropiación de las «armas» de los poderosos (ANSION 1989). Podríamos abundar con más ejemplos para mostrar la diversidad de posibilidades de interpretación que se presentan a personas que pertenecen a un mismo ámbito cultural.

El relativismo cultural, tomado en su expresión radical⁴, ignora estas diversidades de interpretaciones al simplificarlo todo en extremo como si existiera una sola versión de las cosas dentro de un ámbito cultural determinado. Peor aún, desde esa perspectiva, la versión elegida como representativa de una cultura suele ser aquella que responde a los intereses de un grupo de poder (la versión de los hombres y no la de las mujeres, la de las autoridades y no la de los menos favorecidos). En buena cuenta, el relativismo cultural radical no toma en cuenta los debates de interpretación que se producen entre los miembros de una determinada comunidad cultural. La antropología contemporánea muestra claramente, en cambio, cómo, en torno a un código cultural común, hombres y mujeres, o linajes diferentes, tienen versiones e interpretaciones distintas de los mitos, según las conveniencias de cada género o linaje, en función del lugar que ocupan en la jerarquía social y del tipo de batalla simbólica que están en condiciones de dar⁵.

⁴ Una cierta dosis de relativismo es sana y deseable: la crítica se refiere aquí a las posiciones relativistas más extremas.

⁵ Véase, por ejemplo, en GODELIER (1986) cómo los hombres interpretan como hermanos al sol y la luna, en una versión esotérica del mito, mientras las mujeres ven en la luna una deidad femenina.

III. ENFOQUE DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ACULTURACIÓN

Sen afirma: «La capacidad representa la libertad de una persona para escoger entre diferentes maneras de vivir» (SEN 1989: 44, citado por ANSION e IGUÍÑIZ 2004).

Aquí, Sen no habla de «tradiciones», sino de «maneras de vivir» utilizando una de las definiciones antropológicas clásicas de la cultura. Es lógico que lo haga porque no se refiere solo a la herencia del pasado (que sería, en su lenguaje, la tradición), sino a la apertura de nuevas oportunidades. Observemos de paso que, aunque no lo diga de esa forma, pareciera que la «tradición» tiene para él una connotación de restricción de la libertad mientras no la tiene la «manera de vivir». Más allá de los términos empleados, queda por discutir lo central: en qué condiciones se puede escoger libremente una manera de vivir, y hasta qué punto es posible cambiar de cultura, es decir, qué aspectos de la cultura son realmente posibles de elegir.

Se puede intentar construir una primera respuesta desde el viejo concepto de aculturación. Este concepto ha sido abandonado por la antropología actual, pero sigue siendo muy utilizado en el lenguaje común, incluyendo el académico, porque tiene muchas desventajas como lo veremos. Sin embargo, en un primer momento, la tentación de utilizarlo es fuerte porque se refiere al paso posible de una cultura a otra. Por ello, cualquier discusión sobre la posibilidad o no de elegir la cultura —y en qué medida esto es posible— pasa por una crítica previa al concepto de aculturación.

En una época en que el concepto de aculturación era común en el marco del funcionalismo, José María Arguedas percibió claramente el problema. Toda su obra es un intento por dar cuenta de la complejidad cultural del Perú. Y de sí mismo dijo: «Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua» (ARGUEDAS 1975: 282). No había dejado de ser andino aunque pudiera moverse con soltura

en quechua y en castellano. En nuestro medio, Fernando FUENZALIDA (1992) hizo una crítica definitiva del concepto, junto con el de «mestizaje cultural»⁶. Como lo mostró bien, al hablar en esos términos funciona una imagen mental de las culturas como si fueran entidades corpóreas que ocupan un espacio definido y podrían o no mezclarse al modo de los seres biológicos. De ahí la idea de que alguien pudiera pasar de un lado al otro, como de un territorio a otro y de ahí también la idea del «mestizaje» aplicada a la cultura.

Haciendo un balance actual sobre el concepto de aculturación, aparecen claramente sus desventajas:

El concepto supone que quienes «migran» hacia otra cultura son traidores a su cultura de origen (algo así como «tránsfugas» culturales).

En esta perspectiva la única «libertad» sería la de «alienarse»⁷, como forma de mejorar su calidad de vida, dentro de la cultura dominante.

Y, desde luego, esta perspectiva supone que sea posible tal paso de una cultura a otra, como si se tratara de pasar de una orilla cultural a otra.

Así, el concepto de aculturación nos conduce sobre una pista falsa al hacernos creer que existe la opción de elegir entre mantenerse dentro de la propia cultura o pasarse a la otra. En realidad, lo que existe es un abanico de estrategias posibles (que corresponden a la racionalidad instrumental de las personas y grupos humanos) que se enmarcan dentro de diferentes tipos posibles de acuerdos sociales, esto es, de posturas morales que suponen debates y decisiones sobre los caminos a emprender y los modos de hacerlo. No está en cuestión hoy en día el hecho de que está dada la relación con el mundo «externo» (que en realidad,

⁶ La crítica es válida pese al marco teórico del autor inspirado en el neoliberalismo del momento.

⁷ De paso vale la pena subrayar que «alienación» se entiende en ese caso como «inautenticidad» o rechazo de la cultura propia, concepto que se confunde frecuentemente con la alienación o enajenación, tal como la entendía Marx al referirse al resultado de la separación del trabajador con respecto al producto de su trabajo en la sociedad capitalista.

en muchos aspectos, salvo casos extremos, ya es también «interno») y que estas estrategias y estos acuerdos no apuntan a decidir si cabe relacionarse o no, sino de qué manera hacerlo. Esto es común a todos los pueblos en el mundo globalizado de hoy.

Hechas estas aclaraciones, queda la necesidad de proponer pistas para una construcción teórica en positivo que apunte a una comprensión del cambio cultural y de su relación con la libertad.

IV. EL CAMBIO CULTURAL Y LAS CONDICIONES DE UNA ELECCIÓN LIBRE DE LA CULTURA

Una manera de entender a Sen sería ver su propuesta como una ampliación del *rational choice* al que se añade el factor «cultura». Es decir: la opción racional es la opción de elegir también la cultura. Pero, de ser así, se trataría, en el mejor de los casos, de una opción limitada porque, en el contexto del ámbito cultural dominante, que es el de la modernidad —y de una modernidad entendida de un cierto modo, además— las opciones que se presentan son solo sobre la manera de relacionarse con este ámbito que de todos modos se impone. Además, como la cultura es nuestra manera de relacionarnos con el mundo, nuestros criterios para decidir forman parte de ella y van cambiando a partir de nuestras decisiones. Así, una persona que haya ido a la escuela o haya migrado a la ciudad va cambiando sus propios criterios de evaluación en el proceso. De modo que, como lo señala Marglin, antes de dar el paso no sabemos a qué vamos y, cuando ya lo hemos dado, ya no podemos volver atrás porque ya miramos el mundo de otro modo.

Existe, claro está, una racionalidad práctica de la gente que dice: por ahí quiero ir porque parece que ahí la gente vive mejor, es decir, en los términos de Sen, hay más oportunidades para desarrollar mis capacidades. Ahora bien, estas oportunidades provienen en parte del acceso a la tecnología moderna, pero no es solo eso. Lo que ofrece el mundo urbano es sobre todo la posibilidad de tener acceso a nuevos mundos

que son vividos como mundos de oportunidades⁸. El mundo moderno no solo ofrece tecnología, también ofrece relaciones cercanas con personas y grupos que piensan distinto y por tanto ofrece la posibilidad de tomar distancia frente a los propios presupuestos culturales y de dejarse influenciar por otros. Este ambiente plural y de posible autorreflexión sería en gran medida el que permite la expansión de capacidades. Pero en las relaciones interculturales el debate es difícil porque se podría argüir que al decir esto estamos proyectando nuestras preocupaciones intelectuales en los pobladores que llegan a la ciudad.

Así, el cambio cultural es complejo y no puede captarse fácilmente. En esta oportunidad, solo se trata de examinar lo que significa que alguien pueda elegir su propio cambio cultural. Veamos las limitaciones a la libertad de las personas para optar libremente por un cambio cultural.

Las opciones valiosas son definidas culturalmente. Los criterios culturales son previos a la opción. Aunque no haya una total determinación en ese campo, lo menos que se puede decir es que la propia cultura restringe la visibilidad de las opciones posibles. Una opción propiamente racional, por lo demás, se hace aun más difícil por el hecho de que los criterios de evaluación no son solamente racionales, no son del todo conscientes.

Es posible optar por cambiar de ámbito cultural, pero esto no significa necesariamente que se esté buscando ese cambio porque a uno le guste. Es el caso, por ejemplo, cuando el cambio cultural es una condición de la migración: para conseguir mayor libertad de trabajo, probablemente uno tendrá que incorporarse a un medio adverso, por lo menos en el inicio.

Pero, aun cuando un cambio de esa naturaleza haya sido elegido libremente por sí mismo, siempre requiere un trabajo personal muy

⁸ Es muy significativo en ese sentido el título del libro de DEGREGORI y OTROS (1987), libro que da cuenta precisamente de cómo se sintieron los migrantes del barrio de San Martín de Porres en Lima al construir su barrio.

grande de incorporación que nunca es completo y que no puede hacerse muchas veces en la vida de una persona.

La opción por este tipo de cambio normalmente supone una apuesta inicial fuertemente influenciada por elementos externos tales como el prestigio de la cultura de destino y el desprestigio de la propia, y elementos de la propia cultura que orientan hacia la búsqueda de la otra (por ejemplo, la idea inicial que se tiene del progreso como incentivo para migrar). Por ello, aun cuando intervienen muchos elementos racionales para tomar la decisión de incorporarse a un ámbito social y cultural distinto, la opción se da en un principio con muy poco conocimiento de causa. Definitivamente, la cultura no se elige como se elige un producto en un supermercado. Para mantener el símil con el mercado, se podría decir que sucede como si se comprara un producto solo con la etiqueta externa, sin saber realmente lo que contiene. Pero, en realidad, la comparación con el mercado es inadecuada porque, si bien existe un mercado de expresiones culturales —de música, de comida, de obras de arte, etc.— no lo hay de la cultura entendida en el sentido pleno que estamos utilizando aquí, como una manera de relacionarse con el mundo.

En medio de estas limitaciones, intentemos comprender mejor qué sucede en las personas que, por necesidad o por decisión propia, se encuentran viviendo dentro de una comunidad cultural diferente a la de su origen. Para ello, serán útiles las consideraciones siguientes.

1. Ninguna cultura constituye un bloque monolítico, sino contiene muchos debates internos, sean estos explícitos o no. Toda cultura explora simultáneamente distintos caminos, cada uno de ellos muy complejos, y no puede ser reducida a ninguno de ellos. Ya criticamos la trampa del relativismo cultural que niega esta realidad y que, llevado a la política, constituye fácilmente un arma de legitimación del poder autoritario. Una persona que se encuentra confrontada a nuevos ambientes culturales trae consigo estos muchos debates de su propia cultura. Puede ser, por ejemplo el caso de una mujer andina migrante que, al tomar conocimiento de las reivindicaciones

- femeninas en el mundo urbano, pone en valor elementos de su propia cultura favorables a las mujeres, que pueden haberse encontrado minusvalorados en el contexto más tradicional de su comunidad.
2. Entre ámbitos culturales diferenciados, preguntémonos cuánto compartimos los humanos y cuánto somos diferentes. Si ponemos el énfasis, desde un punto de vista universalista, en lo mucho que compartimos, las diferencias culturales nos parecerán accesorias y será entonces relativamente fácil pensar en el cambio cultural como el agregado de nuevos recursos culturales. Si, en cambio, pensamos como relativistas que las culturas son irreducibles unas a otras, concluiremos que el cambio cultural nunca es realmente posible y que, si bien se pueden adquirir rasgos o recursos de otras culturas, estos nos cambiarán realmente la cultura de origen. En este caso, no hay libertad de cambio posible, sino solo ampliación de la propia cultura. La solución parece estar entre las dos posturas anteriores: asumamos que cada cultura tiene una suerte de «núcleo duro», que no está centrado tanto en los contenidos mismos, sino más bien en la manera de hacer las cosas. Y esta manera particular de cualquier cultura de relacionarse con el mundo no es algo incomprendible para otros, es más bien un énfasis puesto en ciertas maneras de pensar, de actuar, de sentir, que se mantiene abierto y es cambiante.
 3. Como seres culturales somos plurales, es decir que tenemos la capacidad de movernos en diferentes ámbitos culturales. Y quienes hayan incorporado con fuerza las influencias de varias culturas tendrán también la posibilidad, según las circunstancias, de moverse de acuerdo a una u otra con mayor o menor agilidad. Esta situación se parece en algo a la del bilingüe que pasa de una lengua a otra, pero con una complejidad mucho mayor. Así, cuando un migrante a la ciudad retornó de visita al campo, vuelve naturalmente a encontrar los modos de actuar que creía haber olvidado. No solo las personas reencontradas, sino los paisajes, los sonidos, los olores, le procuran sensaciones aparentemente olvidadas que resurgen y lo invitan

a actuar como lo hacía antes. Pero nunca volverá a actuar exactamente como antes porque interfieren otras experiencias y otros modos de ser y porque, además, sabe que esperan de él otras formas de actuar.

4. Desde el punto de vista del desarrollo humano, una pregunta importante es entonces la de saber cuánto y cómo logramos manejarnos en ámbitos culturales diversos. De especial importancia es aquí la habilidad para incorporar hábitos nuevos sin tener que despreciar lo anterior. Este punto es particularmente relevante para pueblos que han sido colonizados y que conservan una tendencia a despreciar su propia cultura originaria —o a la inversa: a sobrevalorarla sin ser capaz de acoger adecuadamente a otras—. Pero también es relevante para pueblos acostumbrados a ejercer hegemonía, que podrían ser evaluados según su capacidad de reconocer los aportes de otros sin sobrevalorar su propia cultura.
5. Esto nos conduce a ir más allá de una actitud de simple tolerancia en una perspectiva multicultural para ubicar el desarrollo humano en el contexto de un diálogo intercultural que trabaja sobre las mutuas influencias y los mutuos aprendizajes que se producen entre grupos humanos provenientes de horizontes culturales diferentes, y sobre la manera en que se procesan estos encuentros en términos sociales y en términos personales.

V. UNA REFLEXIÓN DESDE UN DEBATE SOBRE *HABITUS* Y HÁBITOS

Para avanzar en la comprensión de los procesos complejos de cambios e influencias culturales, puede ser útil el debate que Bernard Lahire entabla con Pierre Bourdieu en torno al concepto de *habitus*. Partamos de la definición de Bourdieu:

[Los *habitus* son] sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, esto es en tanto principios generadores y organizadores

de prácticas y de representaciones que pueden adaptarse objetivamente a su objetivo sin suponer que se apunte conscientemente a los fines ni que se dominen expresamente las operaciones necesarias para alcanzarlos (BOURDIEU 1980: 89).

El carácter duradero del *habitus* es fundamental. Pertenece a un «tiempo largo», mayor que el de la autoridad coercitiva del poder político. El *habitus* es, además, transferible a nuevos campos, es decir «capaz de engendrar prácticas conformes a los principios del arbitrario inculcado» en un gran número de campos diferentes (BOURDIEU y PASSERON 1970: 49). Este carácter de transferibilidad, que presupone coherencia y unicidad del individuo, será el blanco central de la crítica de Lahire.

El *habitus* se refiere a la experiencia práctica y es, en tanto producto de prácticas, individuales como colectivas, que:

[...] asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamiento y de acción, tienden, con mayor seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (BOURDIEU 1980: 91).

El concepto de *habitus* pretende así superar las alternativas polares entre determinismo y libertad, condicionamiento y creatividad, individuo y sociedad.

[Como] sistema adquirido de esquemas generadores, el *habitus* hace posible la producción libre de todos los pensamientos, de todas las percepciones y de todas las acciones inscritas en los límites inherentes a las condiciones peculiares de su producción y únicamente de estas. [...] Por la capacidad infinita del *habitus* de generar, en plena libertad (controlada), productos —pensamientos, percepciones, expresiones, acciones— que siempre tienen por límites las condiciones histórica y socialmente dadas de su producción, la libertad condicionada y condicional que asegura está tan alejada de una creación de imprevisible novedad como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales (BOURDIEU 1980: 92).

Para Bernard Lahire, sin embargo, el concepto de Bourdieu no logra finalmente el objetivo de superar el determinismo por el peso demasiado grande acordado al pasado de los individuos que está profundamente ligada a la idea de la unicidad del *habitus*. Lahire se propone, ciertamente, «asumir teóricamente la cuestión del pasado incorporado, de las experiencias socializadoras anteriores», pero busca al mismo tiempo evitar «descuidar o anular el papel del presente (de la situación) y hacer como si todo nuestro pasado actuara ‘como un solo hombre’, en cada momento de nuestra acción» (LAHIRE 1998: 54). Esta cuestión del peso a acordar a las experiencias pasadas y a la situación presente de los actores está «fundamentalmente ligada a la de la *pluralidad interna del actor*, ella misma correlativa de la [cuestión] de la pluralidad de las lógicas de acción en las cuales el actor ha sido y está siendo llevado a inscribirse» (LAHIRE 1998: 54) (el énfasis es mío).

Esto es particularmente importante para entender la situación de quienes se encuentran en medio de procesos de cambio importantes como nuestros migrantes. La formulación de Lahire es muy clara al respecto.

La articulación pasado-presente no adquiere entonces todo su sentido sino cuando «pasado» (incorporado) y «presente» (contextual) son diferentes, y reviste una importancia particular cuando «pasado» y «presente» son ellos mismos fundamentalmente plurales, heterogéneos. Si la situación presente no es desdeñable, es, por un lado, porque contiene historicidad que implica que lo que ha sido incorporado no necesariamente es idéntico ni está en relación armoniosa con lo que requiere la situación presente y, por otro lado, porque quienes entran a ella no son «Uno», esto es no son reductibles a *una sola* fórmula generadora de sus prácticas, a *una sola* ley interna, a *un solo nomos* interno (LAHIRE 1998: 55).

En cuanto más heterogéneas hayan sido las formas de vida de los actores en su pasado, mayor peso tiene la lógica de la situación presente en la reactivación de las experiencias pasadas incorporadas. Y estas situaciones muestran a las claras que no siempre existe transferibilidad

de un *habitus* de una situación a otra. Aquí, se toma mucho más en cuenta el contexto, las diversas situaciones frente a las cuales se enfrenta el actor, y su gran capacidad de adaptarse. No es que no exista transferibilidad alguna, sino que toda transferibilidad es limitada, condicionada por las situaciones sociales.

Para diferenciarse del concepto de Bourdieu que supone sistemas de disposiciones incorporadas cuya coherencia y unicidad parecen aplastantes, Lahire prefiere volver al antiguo concepto de hábito. A diferencia del *habitus*, además, el hábito no se refiere solamente a los comportamientos prerreflexivos. Abarca los hábitos corporales, gestuales, sensorimotores, pero también sirve para referirse a hábitos reflexivos, racionales o de cálculo. En todos estos casos, los hábitos son contruidos socialmente en la repetición y el entrenamiento formales o informales (LAHIRE 1998: 89).

Así, los hábitos se van reproduciendo y reconstruyendo según los contextos, sin que respondan necesariamente a un solo tipo de disposiciones. Más bien determinados hábitos se activan según las circunstancias y contextos. Un campesino puede adquirir nuevos hábitos en la ciudad, pero al volver a su pueblo vuelve a hablar y sentir —casi— como antes. Algo por investigar es cuáles son las principales formas de articular diversos hábitos, cuándo se «activan» estos o aquellos, cómo y por qué algunas personas se manejan a sus anchas entre diversos «registros» mientras otras son menos maleables y buscan aferrarse a la adaptación del momento. Y esto no debe verse solo como una cuestión psicológica. Nos interesa aquí más bien como revelador de la actitud asumida con respecto a grupos sociales y lugares. Un revelador muy significativo de todo ello es, por ejemplo, el dejo (entendido como una particular fonación en la articulación de las palabras y frases con respecto a la zona de procedencia): ¿Cuánto una persona recupera el dejo del terruño cuando vuelve al lugar de origen o más bien vuelve con el dejo de la capital? Esto probablemente diga mucho sobre su actitud con respecto a su pueblo y a su forma de inserción urbana.

En términos de Sen, parece haber aquí una veta muy importante, pues esta perspectiva nos abre a pensar en las posibilidades de ampliación de campos de libertad. Nos indica en todo caso que los seres humanos tienen enormes posibilidades para adaptarse, transformar sus hábitos y eventualmente recuperarlos, según las circunstancias.

La propuesta de Lahire, además, es particularmente interesante para estudiar poblaciones andinas, pues la cultura andina invita a valorar la diversidad. Los andinos han internalizado hábitos del uso de esa diversidad que, precisamente, les permiten actuar —relativamente— de manera diferente, según circunstancias y medios sociales. Occidente ha mantenido una ideología del hombre unitario, coherente, y esto es lo que Lahire pone en cuestión. En cambio, para los andinos, el ser humano es plural, todo está hecho de partes complementarias que para unirse no necesitan negarse mutuamente. Ser migrante, desde ese punto de vista, es poner un pie en el mundo urbano (y ahí tratar de actuar como urbano), pero, mientras se pueda, mantener otro pie en el mundo rural (y ahí seguir actuando como rural). Incluso si no se puede volver al pueblo, una parte del corazón queda en él. Esto, lo muestra Lahire, es propio de los humanos en general. Solo que los andinos tienen una ventaja: su cultura ha desarrollado hábitos para manejar esta diversidad con tranquilidad.

VI. REFERENCIAS

- ANSIÓN, Juan (1998). *Educación: la mejor herencia, decisiones educativas y expectativas de los padres de familia. Una aproximación empírica*. Lima: PUCP.
- ANSIÓN, Juan (1989). *La escuela en la comunidad campesina*. Lima: Proyecto Escuela, Ecología y Comunidad Campesina.
- ANSIÓN, Juan y Javier IGUÍNIZ (2004). *El desarrollo humano entre el mundo rural y urbano*. Lima: PUCP.
- ARGUEDAS, José María (1975). No soy un aculturado [...]. En: ARGUEDAS, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada. Pp. 281-283.

- BOURDIEU, Pierre (1980). *Le sens pratique*. París: Les éditions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre y Jean-Claude PASSERON (1970). *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. París: Les éditions de Minuit.
- DEGREGORI, Carlos Iván y OTROS (1987). *Conquistadores de un nuevo mundo: de invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- FUENZALIDA, Fernando (1992). La cuestión del mestizaje cultural y la educación en el Perú de nuestros días. En: *Anthropologica*, N° 10. PUCP. Lima. Pp. 7-25.
- GODELIER, Maurice (1986). *La producción de grandes hombres*. Madrid: Akal.
- LAHIRE, Bernard (1998). *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action organisée*. París: Nathan.
- MARGLIN, Stephen A. (1990). Towards the Decolonization of the Mind». En: MARGLIN, Stephen A. y Frédérique APFFEL MARGLIN (Eds.). *Dominating Knowledge. Development, Culture, and Resistance*. Oxford: Clarendon Press.
- SEN, Amartya (2000). *Desarrollo y Libertad*. Buenos Aires: Editorial Planeta.