

U. A. M. IZTAPALAPA BIBLIOTECA



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

**UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA**

PODER Y DOMINACIÓN EN LA SOCIOLOGÍA DE PIERRE BOURDIEU

TESINA

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA**

PRESENTA:

**ALEJANDRO LÓPEZ GALLEGOS
MATRÍCULA: 93325545**

ASESOR



Dr. AQUILES CHIHU AMPARÁN

LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE IZTAPALAPA

AGRADECIMIENTOS

Esta tesina pudo ser terminada gracias a la colaboración de muchas personas. Mi agradecimiento va para todas ellas y a las cuales sería muy largo nombrar.

Sin embargo quiero expresar un agradecimiento especial al Dr. Aquiles Chihu quien fungió como asesor de esta tesis pues ha dedicado mucho tiempo a la revisión de los sucesivos borradores haciendo que el trabajo ganara mucho en rigor y sistematicidad. Asimismo no puedo dejar de agradecer su apoyo en el desarrollo de la investigación permitiéndome generosamente tener acceso a su gran archivo de materiales en inglés sobre Bourdieu y sobre otros temas.

No quiero dejar de mencionar a mis profesores de la licenciatura de sociología, en especial a aquellos lo suficientemente exigentes que me hicieron ver que esta carrera valía la pena.

Finalmente quiero agradecer a la institución misma, a la UAM-Iztapalapa que me recibió en tiempos de incertidumbre y me permitió recobrar el tiempo perdido.

DEDICATORIAS

Quiero dedicar esta tesis a las personas más cercanas que me han acompañado durante todo este tiempo.

A mis padres David y Elba que poseen un optimismo que me resulta inexplicable y gracias al cual esto puede ver por fin la luz para su orgullo y alegría.

A mis hermanos David, Sonia y Edgar que en secreto, en medio de la rutina cotidiana que envuelve sus vidas y la mía siempre me apoyaron.

Para mi hermana María Eugenia y su esposo Miguel Angel que forman una hermosa pareja y a los que nunca agradeceré suficiente el servirme de constante inspiración.

Finalmente para Mayra y Marcos, a quienes el mundo se les viene encima y sin embargo no tienen miedo y aún ríen.

DEDICATORIA ESPECIAL

Para Mónica:

Empiezo con un lugar común: no me bastan mis propias palabras para agradecerte todo lo que te debo aunque a veces, torpemente, he tratado de expresártelo en nuestras conversaciones cotidianas, en nuestros besos, en los mil detalles que nos envuelven. Por ello recurro a un préstamo en cuya aparente sencillez encuentro eso oculto que quiero decir:

"Cuando el mundo quede reducido a un solo bosque negro para nuestros cuatro ojos asombrados -a una playa para dos niños fieles- a una casa musical para nuestra clara simpatía, -te encontraré".
Arthur Rimbaud, *Iluminaciones*.

Te dedico esta primera obra.

INDICE

INDICE	1
INTRODUCCIÓN.....	2
CAPÍTULO 1. LOS CONCEPTOS BÁSICOS.....	10
1.1. ESPACIO SOCIAL Y CAMPO	10
1.2. EL CAPITAL Y SUS FORMAS	20
1.3. HABITUS.....	32
1.4. LA PRÁCTICA	38
CAPÍTULO 2. EL MODELO DE LA DOMINACIÓN.....	43
2.1. EL CAPITAL SIMBÓLICO	44
2.2. VIOLENCIA SIMBÓLICA Y PODER SIMBÓLICO.....	51
2.3. DOXA, ORTODOXIA Y HETERODOXIA	56
2.4. LOS MODOS DE DOMINACIÓN.....	63
CAPÍTULO 3: PODER Y DOMINACIÓN EN LAS SOCIEDADES MODERNAS	72
3.1. EL ESPACIO SOCIAL COMO UNA TEORÍA DE LAS CLASES SOCIALES	72
3.2. EL CAMPO POLÍTICO.....	85
3.3. EL ESPACIO SOCIAL COMO UN MODELO COMPLEJO DE SOCIEDAD.....	91
3.4. EL CAMPO DEL PODER.....	93
CONCLUSIONES.....	99
BIBLIOGRAFÍA.....	104

INTRODUCCIÓN

Pierre Bourdieu es uno de los sociólogos contemporáneos más importantes. Su importancia radica, según varios autores, en la recuperación de la *dimensión cultural* de la vida social. Esta es una tendencia general en la teoría sociológica contemporánea, pero Bourdieu puede ser considerado como uno de sus iniciadores al empezarla en la década de los sesenta.

Uno de los problemas más persistentes en la teoría sociológica ha sido el de la naturaleza de la relación entre las estructuras simbólicas y la estructura social. Para la sociología de inspiración marxista, esa relación ha sido estudiada a través del concepto de "ideología". Este concepto sugiere dos formas de relación entre las estructuras simbólicas y la estructura social. Por un lado, una relación de "subordinación" en la medida en que su establece que un arreglo particular de las relaciones de clases

determina la "superestructura ideológica" de la sociedad; por el otro, una relación "funcionalista" en la medida en que se supone que las construcciones ideológicas tienen como "finalidad" la de permitir la reproducción de las relaciones de clase.

Por su parte, la sociología de Parsons se ha ocupado de la relación entre estructuras simbólicas y estructura social a través del concepto de "socialización". A diferencia del marxismo, en la obra de Parsons las estructuras simbólicas tienen una relación de "supraordinación" con la estructura social. En efecto, dentro del modelo cibernético desarrollado por Parsons, el sistema cultural ocupa el nivel más alto de generalidad. La estructura social no es simplemente determinada por el sistema cultural, pero es éste el que proporciona las orientaciones (los "valores", las "metas generales") que definen a un sistema social y por referencia a las cuales se puede decir que una sociedad es moderna o no. Los valores no aparecen inmediatamente en las relaciones sociales, sino que han de pasar por procesos de "especificación" mediante los cuales, adquieren una progresiva "concreción", una cualidad sensible que hace posible que los actores los asuman como "normas" que orientan su acción social. La "socialización" es el proceso de especificación más concreto al realizarse en el sistema social básico, la familia. Al mismo tiempo, en la teoría parsoniana también existe una relación funcionalista entre las estructuras simbólicas y la estructura social: mediante la "socialización" de los valores que derivan del sistema cultural el sistema social busca su integración; mediante la socialización los actores adquieren las normas que les permiten realizar los roles y asumir los estatus que definen a una estructura social.

En su teoría, Bourdieu trata de ofrecer una concepción diferente la naturaleza de las relaciones entre las estructuras simbólicas y la estructura social, mediante una amplia reconfiguración de ambos conceptos.

Tanto en la sociología marxista, como en la sociología de Parsons, la estructura social aparece como una unidad orgánica: para el marxismo, la estructura social adquiere su unidad esencial de la existencia de una relación entre dos clases fundamentales, la burguesía y el proletariado; para Parsons, los valores que provienen del sistema cultural proporcionan orientaciones unificantes a la estructura social. En cambio, para Bourdieu, no existe una estructura social unificada, sino un "espacio social", complejo, compuesto por las relaciones que sostienen entre sí "campos" relativamente autónomos, que poseen, cada uno, su propia estructura y su propio principio de funcionamiento. Al no haber "una" estructura social tampoco existe "un" principio único de reproducción de esa estructura y, por tanto, no puede existir una relación de correspondencia simple entre las estructuras simbólicas y las estructuras sociales como la sugieren los conceptos de "ideología" y "socialización".

Por lo que respecta a las estructura simbólicas, para el marxismo, al suponer que éstas se subordinan a la estructura social, considera que las estructuras simbólicas carecen de un principio ontológico propio. Es decir, para el marxismo, resulta difícil asignar una existencia verdadera a las estructuras simbólicas. Por esto mismo, el marxismo ofrece una explicación deficiente de la génesis de las estructuras simbólicas que operan en la sociedad (religión, ciencia, política, arte), ya que

únicamente puede referirse a ellas como producto de los miembros de una clase social. Por su parte, la relación de "supraordinación" que establece Parsons entre las estructuras simbólicas y la estructura social, supone una existencia "trascendental" de las estructuras simbólicas y, por ello, la sociología parsoniana deja de lado toda cuestión acerca de la génesis social de las estructuras simbólicas. Bourdieu, en cambio, retoma el propósito durkheimiano de elaborar una sociología genética de las formas simbólicas en la que las formas simbólicas no pueden relacionarse de manera burda con las relaciones de clase, en general, sino con tipos específicos de estructuras sociales, o mejor dicho, de campos autónomos que se caracterizan, precisamente, por producir formas simbólicas (los "campos de producción cultural"). Esta sociología genética de las formas simbólicas también rechaza la concepción "trascendentalista" de las formas simbólicas que ven en ellas el producto de una capacidad humana "universal". Es decir, según Bourdieu, en la realidad social no existen "formas simbólicas" en general, sino formas simbólicas producidas por ciertos actores, que se diferencian de las formas simbólicas producidas por otros actores. Lo que diferencia a unas y otras son las condiciones sociales en las cuales los actores producen formas simbólicas.

Así, la respuesta de Bourdieu para conceptualizar las relaciones entre estructuras simbólicas y estructuras sociales es el concepto de *habitus*. Por un lado, mediante este concepto se hace posible superar la dicotomía subordinación/supraordinación para definir las relaciones entre estructuras simbólicas y estructura social. Las estructuras simbólicas no tienen primacía o

desventaja ontológica con respecto a las estructuras sociales, porque, para el sociólogo francés, la práctica social siempre requiere la existencia de estructuras simbólicas¹; al mismo tiempo, las estructuras simbólicas no tienen por que ser conjuntos ordenados de valores o normas explícitas, basta con que estén presentes como "esquemas de interpretación y de visión y división del mundo social", esquemas que no tienen que ser precisos, ni estar codificados exhaustivamente.

Resulta más controversial la afirmación de que mediante el concepto de *habitus* Bourdieu supera el supuesto funcionalista que subyace en la concepción marxista y parsoniana de la relación entre estructuras simbólicas y estructuras sociales².

Si bien es cierto que para Bourdieu las estructuras simbólicas incorporadas en el *habitus* poseen la resistencia propia de la historia (porque el *habitus* es, según Bourdieu, "historia incorporada") y tienden a estar objetivamente ajustadas a las condiciones sociales de las que son producto, también es cierto

¹ Al tratar de dar una expresión teórica de la relación práctica con el mundo, Bourdieu señala que los agentes inmersos en un campo no perciben éste con la "mirada de águila" del investigador, sino más bien desde una perspectiva horizontal y parcial que surge espontáneamente por el simple hecho de que los agentes "están en el terreno". Al estar en el campo los agentes perciben la estructura de relaciones que forman al campo y perciben, por lo mismo, la distancia diferencia entre las posiciones que existen en el campo. En la percepción de esta distancia entra una construcción simbólica que Bourdieu denomina "distinción". Al aplicar sus esquemas interpretativos de visión y división del mundo social (el *habitus*) a la percepción de las relaciones diferenciales existentes en el campo, los agentes adquieren el "sentido de su propio lugar en el mundo". Por esta razón es por la que Bourdieu señala reiteradamente que las estructuras simbólicas están inmiscuidas directamente en la experiencia práctica del mundo.

² Griller (1996) y Jenkins (1982, 1992) señalan que el concepto de *habitus* aunque diseñado por Bourdieu para superar estos supuestos funcionalistas, en realidad los reintroduce en la teoría sociológica.

que los *habitus* existen por referencia a un campo y en el campo se desarrollan luchas entre los agentes que tienen como finalidad la de mejorar la posición que tienen en él. De este modo, los campos no son el lugar de una reproducción continua de una estructura social invariable, sino la sede de estrategias generadas por los *habitus* correspondientes a ese campo.

Las consecuencias de la reformulación que lleva a cabo Bourdieu sobre las relaciones entre las estructuras simbólicas y las estructuras sociales son variadas dentro de la teoría social. En esta tesis quiero exponer las consecuencia que tiene esta reformulación en el análisis de los fenómenos de la dominación y del poder.

La tesis se estructura en tres capítulos. El primer de ellos está dedicado a examinar los conceptos básicos que son los núcleos alrededor de los cuales se forma la "posición teórica básica" de Bourdieu, como dicen Harker, Mahar y Wilkes (1990). Coincidimos con estos autores cuando señalan que esa posición teórica básica es la construcción de una teoría de la práctica. Para nosotros una teoría de la práctica es algo muy diferente de una teoría de la acción. En particular, la concepción que tiene Bourdieu de la práctica conduce necesariamente a introducir el tema de la dominación, es decir, conduce a examinar los modos por los que la teoría de la práctica no es un modelo teórico de la acción, sino un modo de expresar teóricamente la relación fundamental que tienen los actores con el mundo social; un modo de expresión teórica que trata de recuperar el hecho de que la relación de los agentes con el mundo social no es teórica, no es contemplativa, sino activa, es decir, *práctica*.

El segundo capítulo aborda la cuestión abierta por el examen de la teoría de la práctica: se dedica al examen de lo que Bourdieu llama dominación. Mediante el examen de categorías como capital simbólico, violencia simbólica, doxa, ortodoxia, heterodoxia, etc., tratamos de sistematizar lo que Bourdieu denomina dominación. Ésta consiste, ante todo, en el efecto legitimador que producen los sistemas simbólicos sobre el orden social. En efecto, por mediación del habitus, el orden social es percibido por los agentes mediante categorías de percepción ajustadas a las condiciones sociales que produce ese orden social. Ese ajuste, producto de la intervención del capital simbólico y de la violencia simbólica, legitima el orden social, al volverlo "evidente" por sí mismo, "natural". Esta experiencia del mundo como "natural", es lo que constituye la *experiencia dóxica* del mundo. La dominación es el cúmulo de acciones que conducen a la producción de esta experiencia dóxica entre los agentes. Al final de capítulo examinamos el modo en que Bourdieu considera que los modos de acción de la dominación cambian históricamente. Conviene hacer notar que en este capítulo no nos interrogamos sobre los aparentes rasgos estructuralistas o deterministas que sugiere el concepto de *doxa*, lo único que queremos hacer es exponer, lo más cercanamente al lenguaje de Bourdieu, sus concepciones sobre la dominación.

Finalmente, en el capítulo tercero, realizamos un análisis de las maneras en que Bourdieu aplica sus conceptos teóricos para analizar el carácter de las sociedades modernas. La hipótesis que guía a este capítulo es que se pueden ver en la obra de Bourdieu dos preocupaciones sobre las cuestiones del poder que son

complementarias entre sí. Por un lado, al considerar al espacio social como una teoría de las clases sociales, Bourdieu pone énfasis en las luchas simbólicas que ocurren entre individuos y grupos de individuos por cambiar la visión que se tiene sobre el mundo social y, así, tratar de cambiar la realidad social misma. En este énfasis, se hace crucial examinar los mecanismos a través de los cuales se produce esta lucha simbólica, principalmente el examen del campo político. Por otro lado, al considerar al espacio social como un espacio complejo formado por la interrelación de campos de prácticas relativamente autónomos entre sí, Bourdieu pone énfasis, en las luchas que se establecen entre los diferentes campos por preservar su propia autonomía, es decir, por preservar la lógica que les es propia. De esta manera, según Bourdieu, en las sociedades modernas, las luchas políticas poseen un doble carácter: por un lado, son luchas simbólicas que tratan de modificar los discursos oficiales formadores de identidad de los individuos y los grupos; y por otro lado, son luchas dirigidas a mantener la diversidad y la autonomía de los diversos campos de prácticos. En ambos casos, las luchas políticas se dirigen a contrarrestar las tendencias homogeneizantes que provienen de los polos dominantes dentro del espacio social.

CAPÍTULO 1. LOS CONCEPTOS BÁSICOS

1.1. Espacio social y campo

En una conferencia pronunciada en Japón y reproducida en su libro Razones prácticas (1997a), Bourdieu responde a ciertas críticas que se han hecho sobre La Distinción (1988). Una de esas críticas se refiere a la condición "francesa" del texto, que impediría toda generalización de sus hallazgos empíricos o teóricos hacia otras realidades sociales nacionales. En esa conferencia, Bourdieu reivindica que, al contrario de lo que estas críticas apuntan, existe un aspecto teórico y empírico crucial que puede ser utilizado con provecho por los sociólogos para estudiar realidades sociales nacionales distintas de la francesa. Ese aspecto es el concepto de *espacio social*. Bourdieu desarrolla sus ideas sobre el espacio social, de una manera más concentrada y sistemática en dos artículos claves: "What Makes a Social Class?

On the Theoretical and Practical Existence of Groups" (1987), y "Social Space and the Genesis of Groups" (1984).

En este apartado queremos manejar la idea de que la noción de espacio social constituye un punto de partida fundamental para entender la obra de Bourdieu sobre el poder y la dominación. Esto es así, porque con ese término Bourdieu puede llevar a cabo la caracterización más general de las sociedades capitalistas contemporáneas como sociedades clasistas. Además, a través esa categoría, Bourdieu elabora, de una manera más clara que en otras ocasiones, una posición epistemológica que resulta crucial para entender los desarrollos de su obra con respecto a los temas del poder y la dominación.

Para Bourdieu, la sociología debe desarrollar un modo de *aprehensión relacional* de su objeto de estudio (o para ser más preciso, de sus múltiples objetos de estudio). Esa *aprehensión relacional* consiste en la afirmación de que lo "real" del objeto de estudio, es un conjunto de relaciones entre los elementos que componen el objeto de estudio (Bourdieu, 1997a). Esta *aprehensión relacional*, o como le gusta decir a Bourdieu, esta *forma de pensamiento relacional*, debe ser contrapuesta a la denominada *forma de pensamiento sustancialista*. En esta dicotomía se encuentra una tesis central de la epistemología bourdieana.

Una primera forma del pensamiento sustancialista indica que la realidad social está formada por *sustancias*, por hechos sociales u objetos sociales autoconstituidos que se relacionan entre sí para formar los fenómenos sociales. Un ejemplo claro de esta primera forma de pensamiento sustancialista es la noción de clase social en el marxismo ortodoxo, en el cual la clase social

hace referencia a un conjunto de actores sociales que actúan con una conciencia colectiva homogénea persiguiendo unos intereses objetivos compartidos. En otras palabras, para el marxismo ortodoxo, la clase social es en sí misma un *actor social* dotado de intereses que persigue conscientemente. El error de esta posición es que deja de lado precisamente lo que en opinión de Bourdieu debe ser expuesto: los procesos de constitución de actores sociales que persiguen intereses objetivos conscientemente. El error epistemológico del marxismo ortodoxo es que no considera problemáticos esos procesos, sino que simplemente los supone.

Una segunda forma de pensamiento sustancialista se expresa en el mantenimiento, dentro de la teoría sociológica, de los pares dicotómicos: objetivismo/subjetivismo, estructuralismo/constructivismo. En este caso, el sustancialismo consiste en la actitud *excluyente* que propone el par, es decir, la idea de que la intromisión del objetivismo o el estructuralismo, *oculta o impide necesariamente*, la posibilidad de un conocimiento subjetivista o constructivista de la realidad social, y viceversa. En este caso, el error epistemológico consiste en la declaración *a priori* de la imposibilidad de combinar las herramientas conceptuales y las técnicas de investigación creadas a partir de puntos de vista teórico-epistemológicos divergentes.

Son los individuos y los grupos los que constituyen *grosso modo* los objetos de estudio primordiales de la sociología. A primera vista esos individuos y grupos se nos presentan como *entidades sustanciales*: como seres con una *identidad* propia y estable. Sin embargo, el principio de la *identidad* de los individuos y de los grupos no se basa en una *esencia inmanente* de

los mismos, sino que se basa en la *diferencia*. La identidad de los individuos y los grupos se sustenta por apelación a lo que no se es. En consecuencia, la identidad de un individuo o grupo, supone, necesariamente la existencia de otro individuo o grupo con respecto al cual el primero se define y logra una identidad propia. Por lo mismo, la explicación y comprensión de lo que un individuo o un grupo es sólo se puede lograr en la medida en que ubicamos la *posición relativa* que ocupa ese individuo o grupo con respecto a otros individuos o grupos.

Para Bourdieu el espacio social no está constituido por puntos, sino por lo que llama "posiciones". Las posiciones, como los puntos en el espacio físico, no son objetos, son los lugares probables en los cuales, en cualquier momento se puede colocar un objeto, es decir, un actor u agente social.

Lo que distingue al espacio social es que las posiciones sociales no son solo diferentes entre sí, son también desiguales. Esa desigualdad toma su importancia una vez que los agentes son introducidos en el modelo: la reproducción del espacio social implica mantener la diferencia, la desigualdad, por eso la lógica que rige al espacio social en general (y a los campos en particular) es la de la *distinción*.

Entonces el espacio social está constituido por las relaciones que tienen entre sí un conjunto de posiciones. Esas posiciones deben tener algún tipo de definición para que podamos identificarlas como algo distinto de las demás posiciones. ¿Qué diferencia una posición de otra?, ¿De qué tipo de diferencias se trata? Se trata de diferencias estipuladas según un *principio de diferenciación*. Este principio define las *propiedades o conjunto*

de propiedades (en un sentido matemático) que deben ser tomadas en cuenta por el investigador, como las propiedades *relevantes* con respecto a las cuales se diferencian los agentes. La *definición* del principio de diferenciación propio de un espacio social es un proceso de *construcción y descubrimiento* en el sentido de que esas propiedades, definidas por el principio de diferenciación como *relevantes*, lo son tanto *teóricamente* como *prácticamente*, lo son tanto para que el investigador pueda comprender el mundo social, como lo son para que los actores puedan actuar realistamente en el mundo social.

En el espacio social, los principios de diferenciación que deben ser encontrados son *las formas de capital*. Existen tres formas fundamentales de capital:

- 1) El capital económico
- 2) El capital *cultural* o *informativo*
- 3) El capital *social* (Bourdieu, 1987: 4)

Esas formas de capital son utilizadas por Bourdieu para definir, por decirlo así, las tres coordenadas por medio de las cuales se puede ubicar una posición en el espacio social.

- 1) *El volumen del capital*, es decir la cantidad mensurable (y aquí se pueden utilizar varias clases de medida) que se puede asignar a una posición.
- 2) La *composición del capital total* que corresponde a cada posición, es decir el peso relativo de cada una de las formas de capital.
- 3) La *trayectoria* en el tiempo tanto del volumen como de la composición del capital total. (Bourdieu, 1987: 5)

Estas tres coordenadas se despliegan simultáneamente e indican una posición en el espacio de tal manera que es posible discernir *clases de posiciones* próximas en un área particular del espacio. Debemos decir desde ahora que ésta es la base de la noción de clase social en la obra de Bourdieu. A esta región del espacio formada por actores colocados en posiciones próximas entre sí, es a lo que Bourdieu llama *clase analítica* o *clase teórica*.

Que la noción de espacio social conduzca, casi necesariamente, a la cuestión de las clases sociales, es resultado de que las *clases sociales*, más que ser producto de un *ficticio afán científico de clasificación*, son una forma de conceptualizar las *condiciones sociales* en las cuales se basan las acciones de los seres sociales. Que la cuestión enfrente a los sociólogos en términos de *existencia* o *no existencia* de las clases, quiere decir que existe un enfrentamiento entre los sociólogos con respecto al *modelo de la acción social*, en la cual el problema crucial es saber si las *condiciones sociales* son un factor causal directo y unívoco de la *acción social*. Las *condiciones sociales*, no pueden ser concebidas como factores causales de la acción, porque esas condiciones son, en sí mismas, un *resultado* de la *acción social*.

La *condición social básica* de toda sociedad (que puede expresarse empíricamente) es la *diferenciación social*. La noción de espacio social, entonces, trata de recuperar este punto básico. Adicionalmente Bourdieu muestra que esa *condición social básica* puede ser un principio de acción social, es decir, que es razonable atribuir a la diferenciación social la existencia de antagonismos individuales, y la ocurrencia de enfrentamientos colectivos.

La *diferenciación social*, en conclusión, no es otra cosa que la *distribución* desigual de formas de poder o de capital que tienen una *eficiencia* dentro del universo social considerado.

En la realidad concreta, un espacio social es siempre un campo, y viceversa. Analíticamente, es posible construir al espacio como una *estructura* de posiciones diferenciales. Lo que introduce la noción de campo, es la posibilidad de pensar esa estructura en términos *temporales* o *dinámicos*. Esa estructura que llamamos espacio social sufre modificaciones o puede no sufrirlas, pero lo que debe buscarse explicar o explicitar, son los *procesos* mediante los cuales ese espacio se *conserva* o se *transforma*. Regresando a la analogía entre espacio social y espacio físico, si podemos considerar que éste último conserva su identidad/unidad, o su persistencia en el tiempo, mediante el mantenimiento de las relaciones por acción de la inercia o de la fuerza de gravedad, tenemos que considerar que la conservación de los espacios sociales también es efecto de un *proceso* en el cual intervienen fuerzas que permiten la conservación de las diferencias que fundamentan al espacio.

En muchas ocasiones, Bourdieu utiliza la noción de *campo* como sinónimo de la noción de *espacio social*. Aquí preferimos restringir la noción de *campo* para referirnos al *análisis* de los procesos por medio de los cuales existe un espacio social, no ya como construcción (o ya no solamente como construcción). Bourdieu considera, adicionalmente, que podemos pensar en el espacio social como un *campo de fuerzas*, y además como un *campo de luchas*. Con la primera noción, Bourdieu quiere indicar el hecho de que los agentes que pertenecen al espacio social, se ven *constreñidos* por

la dinámica, por la inercia propia de ese espacio. En otras palabras, el agente está limitado o destinado a accionar de acuerdo con la lógica del campo. Con la segunda noción, se indica más específicamente que los procesos de transformación y conservación pasan por las prácticas de los agentes inscritos en el espacio. En una primera instancia las prácticas son luchas, acciones dirigidas, no a eliminar la diferenciación social, sino a mejorar la posición propia dentro de la estructura del espacio.

En este sentido, el campo es para Bourdieu un espacio social considerado desde el punto de vista de su dinámica, y no sólo de su estructura estática. Podemos comprender esto mejor, siguiendo la sugerencia de Scott Lash (1991) en el sentido de que Bourdieu desarrolla su noción de campo sobre la base de una concepción de los "mercados". Lash señala que Bourdieu se inspira en la sociología de la religión de Weber para conceptualizar a los mercados. Weber reconoce, dentro de la esfera de la religión, la presencia de dos clases de actores: los sacerdotes y los profetas. Ambos producen "bienes simbólicos" (en términos de doctrinas, concepciones del mundo, del poder, de la relación con la divinidad) y compiten entre sí por los consumidores para esos bienes. Se obtiene así la estructura básica de un mercado en los términos en que lo expone Bourdieu:

- El lado de la *oferta* de los productores de bienes culturales.
- Los *bienes simbólicos*.
- El lado de la *demanda* de los consumidores de bienes culturales.

Finalmente, la condición para que el mercado funcione como tal es que exista una *afinidad electiva* entre los productos y los

consumidores, es decir, los productos deben responder a los intereses ideales y materiales de los consumidores.

Lo anterior sugiere que para comprender la transición del concepto de espacio social, al concepto de campo, debemos decir que, en un sentido, el intento teórico más ambicioso de Bourdieu es el de construir una *teoría de la práctica*. Pero no existen las prácticas en general, existen prácticas *políticas, religiosas, filosóficas, académicas*, etc. Existen una infinitud de prácticas. Comprender, concretamente las prácticas, requiere comprender la especificidad de éstas. De acuerdo con el modelo que estamos siguiendo, debemos empezar por identificar las *condiciones sociales* de esas prácticas específicas. Eso es lo que hace Bourdieu con la noción de campos (más que de campo). Las prácticas específicas lo son porque son prácticas que se realizan en condiciones sociales específicas.

Lash enumera como sigue las propiedades fundamentales de los campos:

- Los campos son lugares en los que se dan luchas simbólicas colectivas y estrategias individuales.
- La meta de esas luchas y estrategias es producir bienes culturales valiosos.
- El valor de esos bienes culturales es asignado por la apreciación que realizan la comunidad de consumidores relevantes en el campo.
- Los juicios de evaluación dependen del capital cultural acumulado por el actor que emite el juicio.

- La victoria en una lucha simbólica significa que los propios bienes culturales han sido juzgados como más valiosos que los de los competidores.
- Esta victoria da al triunfador el derecho de imponer sus bienes simbólicos en el campo social y así ejercer una violencia simbólica sobre los consumidores. (Lash, 1991: 243)

Lo que diferencia a un campo de otros es su grado de autonomía. ¿Cómo se define la autonomía de un campo? Por el grado en que las producciones de esos campos son dirigidas al interior del propio campo, y no hacia el campo social general. Con este parámetro se pueden distinguir varios campos, desde el más autónomo al menos autónomo: el campo más autónomo es el campo científico; le siguen en orden descendente: el campo académico y el campo artístico (que ocupan una posición intermedia), el primero autónomo del campo del poder, y el segundo autónomo del campo de los consumidores en general; luego tenemos el campo legal, y, finalmente, el campo menos autónomo de todos que es el campo político. En el capítulo tres examinaremos la importancia de la autonomía de los campos en el examen de las formas de poder y dominación en las sociedades modernas.

Un espacio social produce diferenciaciones verticales, jerárquicas (alguien tiene más, alguien tiene menos). Los campos en tanto espacios sociales producen las mismas diferenciaciones verticales, hay también una lucha entre dominantes y dominados, pero de una manera muy específica.

Concluamos: cuando conceptualizamos a un espacio social como un campo, las relaciones externas, o más bien, la estructura de

las relaciones externas, se transforma, en el análisis, en la estructura de las relaciones de fuerza. Esto es lo distintivo del campo como *campo* y ya no como espacio social. Esa estructura de relaciones de fuerza se impone sobre los agentes del campo y determina el *marco general* de la práctica social. Con esto queremos decir, que la estructura de relaciones de fuerza que constituyen al campo, impone sobre los agentes sociales la necesidad de *jugar el juego específico del campo*, es decir, entrar en la competencia por conservar o transformar la estructura del campo. Podemos establecer, entonces, una igualdad que trataremos de aclarar en los subsiguientes apartados:

luchas en el campo = estrategias de los agentes = práctica

1.2. El capital y sus formas

Hemos dicho que en un primer momento el campo social es un espacio de relaciones entre posiciones sociales, una estructura de posiciones sociales. Hablar de esta manera, es realizar un corte *sincrónico* en el espacio social. Hacer la topología social de un campo quiere decir determinar el *estado del campo social* en un momento determinado. Para Bourdieu, éste es sólo un primer momento en el estudio de los campos sociales. Un conocimiento completo del campo social implica superar este momento sincrónico. La superación se da introduciendo el *tiempo* en el campo social. La topología del campo social es la condensación, en un momento determinado, de la *historia* anterior de ese campo social. Es

decir, que el campo social es un *producto*, acerca del cual debemos saber cuales son sus condiciones de producción.

Las propiedades que Bourdieu indica como los principios diferenciadores de cualquier campo social, es decir, las formas de capital, deben ser pensadas en este momento ya no como propiedades en un sentido matemático, es decir, como rasgos o características compartidas por los elementos pertenecientes a un conjunto, sino como propiedades en un sentido social, es decir, como *posesiones* de un agente o de un conjunto de agentes que los capacitan para llevar a cabo prácticas sociales.

Dijimos, al final de la sección anterior, que un campo social puede ser pensado como un *campo de fuerzas* y como un *campo de luchas*. Un campo social es un campo de luchas en la medida en que los agentes incluidos dentro de él realizan intentos por modificar o conservar la estructura de las posiciones que caracterizan al campo. Esos intentos son, en un sentido amplio, las prácticas que realizan los actores. La postura de Bourdieu es que la posición que ocupan los agentes en el campo social es una *fuerza* que determina, en cierto grado, el tipo de prácticas que los actores implementen en esa lucha por conservar o modificar la estructura de las posiciones de un campo. Para comprender como se activa esa fuerza en los campos sociales debemos recurrir al concepto de capital.

Recurrir a este concepto requiere, aunque sea brevemente, referirse a la manera en que Marx emplea este concepto. El interés primordial de Marx en su análisis del modo de producción capitalista es encontrar la manera en que se produce la *explotación*, es decir la apropiación del producto excedente del

trabajo social por parte de un sector de la sociedad. En las sociedades capitalistas, según Marx, el mecanismo de la explotación reside en la extracción de *plusvalía* que se produce en el interior mismo del proceso de producción capitalista. La *plusvalía* es la forma de relación explotadora que se establece entre el capital y el trabajo. Conocemos en líneas generales el argumento clásico de Marx: el trabajo produce *plusvalía* debido a su propiedad especial de que produce más (en tanto valor de uso) de lo que cuesta (en tanto valor de cambio). Los productos resultantes del proceso de trabajo, se realizan en el mercado, y así el valor de las mercancías retorna al capital en la forma de dinero. En consecuencia, el trabajador queda alienado, es decir, expropiado del trabajo que ha incorporado a las mercancías, y ese trabajo es incorporado al proceso de producción como capital. A esto se refiere Marx cuando habla del dominio del trabajo muerto sobre el trabajo vivo.

El dominio del capital (o trabajo muerto) sobre el trabajo vivo, es decir, sobre la vida concreta de los trabajadores, es un *dominio*, en el sentido de que el primero impone sobre el segundo las formas de utilización del trabajo.

Esta lógica de dominio del trabajo muerto sobre el trabajo vivo es la que Bourdieu destaca en su uso del concepto de capital. La inercia de los campos sociales, es decir la tendencia al mantenimiento de una particular estructura de posiciones, es expresión de este dominio.

La lógica del campo económico, tal y como se expresa en el modelo simplificado que hemos expuesto anteriormente, consiste en la *apropiación del valor* producido por la fuerza de trabajo. La

lógica del campo económico es la constante apropiación de capital económico, entendido como el conjunto de recursos derivados del trabajo humano realizado en el proceso de producción capitalista, por parte de un sector del campo económico.

La tesis de Bourdieu es que esta lógica puede extenderse a otros campos de práctica social (en especial los campos de producción cultural) y que sólo de esta manera podemos entender sociológicamente la reproducción del espacio social sin caer en los determinismos economicistas del marxismo ortodoxo.

Por supuesto ello requiere romper con ciertas ilusiones, en especial, con la bipartición introducida por el pensamiento económico, entre prácticas *interesadas* que corresponden únicamente al campo de la economía en donde rige una lógica de búsqueda del interés particular, y prácticas *desinteresadas*, que corresponden sobre todo a los campo de la producción cultural.

No podemos aprehender el modo en que la noción de interés se introduce en los campos de producción desinteresada, a menos que apliquemos a ellos la noción de espacio social tal y como ésta quedo definida en el primer apartado. En efecto, el mantenimiento de la ilusión de que existen campos de producción desinteresados es un efecto, en primer lugar, de negar la capacidad de la sociología para poder comprender el funcionamiento de esos campos.

En consecuencia, al estudiar los campos de producción cultural, cualquiera que estos sean, el sistema escolar, el campo del arte, el campo de la literatura, el campo de la religión, etc., debemos primero concebirllos como estructuras de posiciones sociales. Esto quiere decir, que, tal y como lo dijimos en el primer apartado, debemos introducir la noción de *condiciones*

sociales para entender las prácticas que se realizan en los campos de la producción cultural.

Si aplicamos la lógica que hemos adjudicado a los espacios sociales a los campos de la producción cultural, debemos decir que éstos, en primer lugar, son espacios diferenciales y desiguales, y en ellos se reproduce la idea de que son campos de lucha y campos de fuerza.

En los campos de la producción cultural también se da una apropiación pero no de los productos del trabajo que realizan los actores en el campo económico, sino de los productos del trabajo que realizan los actores en cada campo particular. En suma, cada campo de producción cultural produce *productos*, es decir, objetivaciones de los esfuerzos de trabajo humano concreto: obras de arte, libros, doctrinas, etc. La apropiación de esos productos, da, a quien se apropia de ellos, un *dominio* análogo al que hemos visto en el caso del campo de la producción económica.

Podemos aplicar esta lógica al estudio del espacio social global. Hemos dicho que las formas de capital son los principios de diferenciación eficaces en las sociedades capitalistas. La posesión de capital económico, da a los agentes un dominio sobre otros agentes en el sentido señalado más arriba, aunque la noción de capital económico no es tan estricto en Bourdieu como lo es en Marx. Para Bourdieu no sólo es capital lo que se utiliza en el seno de la producción económica, sino todos aquellos recursos monetarios que permiten apropiarse del trabajo muerto. En este sentido la posesión de capital económico no se restringe a los dueños de empresas, sino a todos aquellos agentes que poseen una cantidad de recursos monetarios, provengan estos de cualquier

fuentes: salarios, rentas, venta, etc. En este sentido, el capital económico es para Bourdieu la capacidad que tienen los agentes para apropiarse en mayor medida, o en menor medida de los productos del trabajo social.

La aportación central de Bourdieu se encuentra en su noción de *capital cultural*. Bourdieu desarrolló su concepto de capital cultural como un instrumento de análisis para estudiar la diferenciación de resultados, en términos de éxito escolar, que existían entre distintos grupos sociales. En este sentido el concepto de capital cultural no estaba restringido al análisis de la escuela, sino que, sobre todo se encaminaba a investigar la «contribución que realiza el sistema escolar a la reproducción de la estructura social, al sancionar la transmisión hereditaria del capital cultural». (Bourdieu, 1986: 244)

Se pueden analizar las características del capital cultural refiriéndolo a los tres estados en que se presenta.

El estado encarnado o incorporado: Por este término Bourdieu entiende que el capital cultural está ligado indisolublemente al cuerpo biológico del agente que lo adquiere. En este sentido, el capital cultural puede ser concebido como un trabajo que el agente mismo, y ciertas instituciones (principalmente la escuela y la familia), realizan sobre su individualidad, con la finalidad de producir un conjunto de disposiciones específicas, que forman un *habitus*.

Así pues, la acumulación de capital cultural no es otra cosa que el gasto en tiempo que realiza el agente con el fin de asimilar un conjunto de conocimientos técnicos y de disposiciones apropiadas para una cierta posición social.

El hecho de que el capital cultural esté tan íntimamente ligado con la individualidad biológica del agente, y que además, normalmente permanezca oculto, el hecho de que sea resultado de una herencia, produce efectos sociales particularmente interesantes: el capital cultural tiene el prestigio de una propiedad innata, combinado con el mérito de la adquisición. En otras palabras, el control que sobre ciertos bienes materiales y ciertos agentes, que obtiene un agente que acumula gran cantidad de capital cultural, aparece como algo legítimo, porque se considera que ese capital cultural no es producto de una herencia material, sino que es efecto de los talentos naturales del agente, así como del esfuerzo dedicado a su adquisición. En definitiva, se oculta el hecho de que la acumulación de capital cultural es efecto de una estructura de distribución desigual del capital cultural, y se muestra como si fuera resultado de las particularidades individuales del agente.

En este sentido, el capital cultural puede funcionar como *capital simbólico*, es decir, como un capital que no es reconocido como tal, sino que es reconocido como una "competencia legítima", una cualidad natural.

Las cualificaciones educacionales operan con la lógica del capital, en el sentido de que permiten a sus poseedores, obtener beneficios derivados de esa posesión. Esto se deriva de la lógica simbólica de la *distinción*. La *distinción* es producto de la desigual distribución del capital cultural en un espacio social. Esa distribución desigual asegura que una competencia cultural sofisticada adquiera un gran valor, derivado de la misma escasez de esa competencia. Por ello, la distribución desigual del capital

cultural produce un efecto de *distinción* entre los que poseen esa competencia cultural. La *distinción*, no es otra cosa que la conversión del capital cultural en capital simbólico, es decir, la conversión de la competencia cultural, en signo de la naturaleza diferente del agente que posee esa competencia cultural.

La obtención de beneficios a través de las cualificaciones educacionales es asegurada, en las sociedades divididas en clases, mediante una distribución desigual de los medios económicos y culturales, con los cuales reproducir esas cualificaciones, es decir, en general, con el tiempo, el dinero y las disposiciones culturales, que permitan a los padres prolongar la educación de sus hijos.

La lógica de la transmisión del capital cultural nos permite observar su eficacia simbólica. La transmisión de capital cultural a través del sistema escolar, tiene como requisito la transmisión de capital cultural a través de la familia. Los hijos de las familias que poseen un capital cultural más poderoso, son los que más probabilidades tienen de acumular capital cultural a través del sistema escolar. Esto quiere decir, que la transmisión de capital cultural, a través de la familia, se realiza al mismo tiempo, que el proceso de socialización, que es un proceso necesario de cualquier sociedad. Por ello la transmisión del capital cultural a través de la familia es el mecanismo más oculto de la transmisión hereditaria de capital. Porque no se percibe a la socialización como un proceso de herencia de capital, sino como un proceso social cuasi-natural. De ahí que la transmisión de capital cultural sea un elemento de mayor peso dentro de las estrategias de reproducción de las clases dominantes.

El estado objetivado: El capital cultural en estado objetivado es, en realidad un correlato del capital cultural en estado incorporado. En general se entiende por estado objetivado del capital cultural, todos aquellos objetos materiales, a los cuales les es asignado un valor cultural. La transmisión del capital cultural en este estado, es visible en su materialidad.

Sin embargo, la transmisión material del capital cultural no es suficiente para que los agentes se puedan apropiar de ese capital cultural en estado objetivado. Para que este tipo de capital cultural produzca todos sus efectos como capital, no sólo se deben de transmitir materialmente los objetos, sino además los medios de apropiación cultural de esos objetos. Es decir, la capacidad de interpretar una obra de arte, o de manejar un ingenio tecnológico.

En este sentido, la transmisión del capital cultural en estado objetivado, siempre debe ir de la mano de la transmisión del capital cultural en estado incorporado: el agente debe tener el *habitus* que le permita utilizar los objetos culturales materiales.

El estado institucionalizado: El capital cultural puede ser institucionalizado en la forma de cualificaciones académicas, o mejor dicho, en la forma de *diplomas* o *credenciales*, que significan que su poseedor posee determinadas cualificaciones escolares.

En este estado, es posible separar el capital cultural de los límites biológicos de su soporte humano.

El certificado académico produce una igualación de los valores asignados a competencias culturales específicas. Y es por

este medio que la conversión del capital cultural en capital económico se hace más simple y directa, pues a una determinada profesión corresponde un salario profesional.

El certificado académico, por otra parte, funciona también a la manera de capital simbólico, pues mediante el certificado, el agente puede obtener una *distinción*, que es autónoma del conocimiento real que haya adquirido el agente en el sistema escolar. El certificado académico, permite al agente obtener los beneficios derivados de la posesión del capital cultural, sin tener, a veces, que demostrar que posee efectivamente ese capital cultural (entendido como competencia cultural).

El análisis de las formas de capital se completa con el estudio del *capital social*. Bourdieu entiende por capital social a el agregado potencial o real de recursos que un agente puede movilizar para obtener ciertos beneficios, y que se derivan de la posesión de una red, más o menos institucionalizada, de relaciones sociales con otros agentes. En pocas palabras, el capital social, no es otra cosa que los recursos que un agente puede movilizar, en razón de su pertenencia a un grupo social.

La pertenencia al grupo social ofrece a sus agentes individuales un respaldo colectivo en términos del capital colectivo que ese grupo puede ofrecer. En este sentido, Bourdieu, afirma que los agentes tienen un "crédito" derivado de su pertenencia al grupo.

El capital social es mantenido a través de una serie de prácticas que contribuyen a reforzar el sentimiento de responsabilidad y de "deuda" recíproca entre los miembros del grupo. Se trata, sobre todo, de "relaciones de intercambio"

materiales y simbólicas, mediante las cuales los miembros del grupo aseguran y reaseguran su proximidad social:

El volumen del capital social poseído por un agente dado depende, así, del tamaño de la red de conexiones que puede movilizar efectivamente y del volumen de capital (económico, cultural o simbólico) poseído, por su propio derecho, por cada uno de aquellos con los que el agente está conectado (Bourdieu, 1986: 249).

La acumulación de capital social implica una inversión de otras formas de capital, de manera particular de capital económico. Las redes de relaciones que forman el capital social son el resultado de lo que Bourdieu llama "estrategias de inversión", mediante las cuales los agentes mantienen esas redes, con el fin de obtener beneficios materiales o simbólicos en el corto o el largo plazo.

Las estrategias de inversión están dirigidas a establecer redes de relaciones que sean estables, y que, por lo tanto, puedan ser movilizadas por un agente dado, en cualquier momento:

Esto se logra a través de la alquimia de la *consagración*, la constitución simbólica producida por la institución social...y reproducida interminablemente en y a través del intercambio...que alienta y que presupone y produce un conocimiento y reconocimiento mutuo (Bourdieu, 1986: 250).

Finalmente es preciso decir algunas palabras acerca de la *convertibilidad* de las formas de capitales entre sí.

Se puede considerar que tanto el capital cultural, como el capital social derivan, en última instancia del capital económico. Pero esto quiere decir que el capital económico debe ser

transformado en esas otras formas de capital, a fin de que produzcan sus efectos específicos.

La propiedad de convertibilidad de las distintas formas de capital, está relacionada directamente con las estrategias que apuntan a la reproducción del capital y con ello a la reproducción de la posición ocupada en el espacio social.

Los distintos tipos de capital se distinguen entre sí por la distinta facilidad con que pueden transmitirse. La facilidad de esa transmisión es, a su vez, función de dos propiedades: por un lado, la probabilidad de que el capital transmitido se "pierda" (es decir la probabilidad de que ese capital ya no pueda contribuir a su propia reproducción), y por otro lado, la capacidad de ocultar el carácter real de esa transmisión.

En general, el grado de pérdida de capital es inversamente proporcional al grado de ocultamiento. Esto quiere decir, que cualquier forma de transmisión que contribuya a ocultar el aspecto económico del capital, tendería a estar sujeta a mayores riesgos de pérdida del capital.

De la misma manera, la transmisión del capital cultural a través del sistema escolar tiene la desventaja, de que ya no puede ser controlado directamente por la familia. Esto quiere decir, que la transmisión de capital cultural adquiere un carácter estadístico. La transmisión del capital cultural no se realiza a través de la elección de agentes concretos con determinadas características, sino a través de una selección estadística de agentes por medio de la selección escolar.

La importancia de analizar la conversión de las distintas formas de capital reside en el hecho de que toda estrategia de

reproducción del capital es, al mismo tiempo una estrategia de legitimación de la apropiación y reproducción de ese capital. Normalmente, las estrategias de los dominados apuntan a revelar el carácter arbitrario de la apropiación y reproducción del capital, mostrando que lo que se considera una *distinción* en los grupos dominantes, es efecto, en realidad la herencia de un capital económico transformado en capital simbólico. Por ello, los grupos dominantes buscan estrategias de reproducción, que aseguren una transmisión que oculte de mejor manera el carácter económico del capital heredado. Esto es posible a través de la propiedad de convertibilidad que poseen las distintas formas de capital.

1.3. *Habitus*

Puede decirse que lo que subyace a nuestra exposición de los conceptos de espacio social, campo, capital e interés, es el problema del orden. Para Bourdieu, lo que produce el orden social, no sólo como un sistema objetivo de relaciones objetivas, sino sobre todo como una realidad social vivida por los agentes, son las *prácticas*. Es a través de las prácticas que los actores perciben la existencia de un orden en el mundo social, y es a través de las prácticas que ese orden mismo es continuamente actualizado. Por ello, el principio de producción del orden observado, no es otro que el principio generador de las prácticas, es decir, el *habitus*.

Entre otras cosas, el objetivismo, tal y como es definido por Bourdieu, tiene una concepción parcial de lo que es el

conocimiento. Para el objetivismo, el conocimiento es *representación*: una relación en la que el objeto de conocimiento es pasivamente registrado por el sujeto cognoscente, dentro de una relación de externalidad mutua, en donde el objeto se presenta al sujeto como cosa sin "interés".

La teoría de la práctica que desarrolla Bourdieu trata de señalar que el modelo de la representación no es el único modelo posible de conocimiento (y ni siquiera el mejor). Al objetivismo se le escapa que los objetos de conocimiento, no son cosas dadas, sino *construcciones* y que, por tanto, el núcleo de las formas de conocimiento se encuentra en los *principios* que regulan esa construcción, principios que en última instancia no son otra cosa que un sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes, o sea, como veremos, un *habitus*.

Lo que caracteriza a un *habitus* es que no es una consciencia ilustrada y contemplativa, sino unas disposiciones creadas en la práctica y que se orientan a actividades prácticas. Aquí podemos vislumbrar porqué Bourdieu construye una teoría de la práctica, más que una teoría de la acción: Bourdieu no trata de aislar analíticamente el componente nuclear de la vida social, sino de expresar teóricamente la experiencia primordial de los sujetos sociales. Podríamos decir que para él lo que define al sujeto social es que está inmerso en su relación práctica con el mundo.

Lo que define a la práctica es la ausencia de distancia con respecto a la experiencia del mundo, por lo que el mundo impone inmediatamente exigencias sobre el sujeto.

Así pues, la práctica ocurre, pero el sujeto mismo no puede definirla. Será necesario que el observador externo pueda

prestarle un discurso para que se objetive. Así, dice Bourdieu, la práctica aparece como un efecto de la dialéctica entre las estructuras y los habitus.

Para Bourdieu, el habitus es un sistema de *disposiciones* durables y transportables producidas por las estructuras constitutivas de un medio ambiente particular. Este sistema de disposiciones se constituye en el principio de la generación y estructuración de las prácticas y representaciones. (Bourdieu, 1972)

Para Bourdieu, el concepto de habitus trae consigo la ventaja de ofrecer una concepción de la práctica en la que ésta: 1) no es el producto de la mera obediencia a reglas objetivamente adaptadas a unas metas; 2) no es el producto de un "dirigirse hacia" consciente, y 3) puede ser orquestada colectivamente sin ser el producto de la acción concertadora de un conductor.

Las teorías mecánicas de la acción indican que la acción es el resultado de la anticipación futurista que realizan los actores. Es decir, los actores actúan de manera que esperan una reacción adecuada por parte de su interlocutor, quien a su vez impulsa una nueva reacción (adecuada a la reacción primaria) y así sucesivamente. Así, la acción podría codificarse como una serie de modelos o roles adecuados. Para Bourdieu, este modelo de la acción es irreal, porque no toma en cuenta el "peso del pasado" que se encuentra en los actores en la forma de habitus: los actores no se orientan por expectativas a futuro; sino por las disposiciones, producto de la historia de la colectividad en la que se encuentran insertos. Así pues, la interacción que presuponen las teorías mecanicistas de la acción, no es más que una ilusión, y si los

actores actúan según ese modelo es porque comparten el mismo habitus, pudiendo esperarse un entendimiento mutuo, producto no de una expectativas adecuadas, sino de compartir las mismas condiciones de existencia.

Las teorías de la acción que apelan a la "voluntad libre" de los individuos, indican que los actores pueden definir explícita y conscientemente los fines que persiguen, y también que pueden definir el significado de una situación objetiva de acuerdo con esos fines. En otras palabras, la noción central de este modelo es la de *estrategias*, definidas como acciones explícitamente definidas por un proyecto libre llevado a cabo por el actor. Para Bourdieu, estas teorías parecen suponer que la acción es el resultado de una confrontación inocente entre mundo y sujeto. En este caso, como en el de las teorías mecanicistas de la acción, no se toman en cuenta las condiciones objetivas en las que surge la práctica.

Para Bourdieu existe un nivel de la acción social en el que los actores emplean un cálculo consciente de costos y beneficios, para elegir un curso de acción determinado. Pero ese cálculo no es en sí mismo el *principio* que genera las prácticas. Todo cálculo estratégico se hace sobre la base de una selección previa de lo que puede ser calculado o no puede ser calculado, lo que es factible proponerse como meta, y lo que es impensable como meta. Ese sistema de posibilidades objetivas es definido por el habitus. El habitus engendra aspiraciones y prácticas objetivamente compatibles con los requerimientos objetivos. Por lo mismo, no todo es pensable para los actores; el habitus permite excluir las prácticas más improbables (en términos de las condiciones

objetivas de las que es producto el habitus, y que éste tiende a reproducir) sin examinarlas.

Así pues, el habitus:

- 1) Es el principio generador de improvisaciones reguladas.
- 2) Genera prácticas que tienden a reproducir las regularidades inmanentes o propias de las condiciones de producción de las cuales surge.
- 3) Ajusta esas prácticas a las demandas inscritas como potencialidades objetivas de la situación.
- 4) Esas demandas son percibidas por los actores porque son definidas por las estructuras cognitivas y motivacionales que el habitus constituye.

Se puede distinguir entre un habitus de *clase* y un habitus de *campo*. Cuando hablamos del habitus de clase, nos referimos al sistema de disposiciones y percepciones que es más o menos común a los agentes que comparten una región similar en el espacio social. En el habitus de clase encontramos las bases para el surgimiento de acciones colectivas. Para Bourdieu, la acción colectiva es producto de la armonización de los habitus de un gran número de actores. Esa armonización se hace posible porque los actores comparten los mismos condicionamientos sociales externos. Así, la armonización de los habitus produce un sentido común del mundo social dotado de *objetividad*. Este sentido común consiste en la armonización de las experiencias de los actores que tienen condiciones materiales de existencia similares, y se produce y reproduce a través del continuo reforzamiento que cada uno de los actores recibe de la expresión de experiencias similares o idénticas. Las prácticas ordinarias que realizan los actores

sociales en su interacción cotidiana tienen un carácter automático e impersonal. Así, pues, las prácticas de los actores que pertenecen a un mismo grupo o clase social: 1) están objetivamente armonizadas sin ningún tipo de cálculo intencional o referencia consciente a una norma; 2) están mutuamente ajustadas aún en ausencia de cualquier interacción directa o coordinación explícita.

La realización de una acción colectiva supone que los actores involucrados en ella manejan un código común, además de que una movilización colectiva sólo puede darse entre aquellos actores que mantengan una mínima concordancia de habitus, o sea, de disposiciones que generan unas aspiraciones y visiones del mundo comunes.

El habitus de campo se constituye por disposiciones adquiridas, pero que conciernen a las reglas propias de un campo. La mejor manera de expresar esto es aludiendo a lo que Bourdieu llama el "sentido de juego" necesario para que funcione cualquier campo. Mediante el habitus de campo los agentes se sienten comprometidos en un campo particular. Comparten el interés de preservar el sentido del juego del campo particular al que pertenecen. Por ello, mediante la lucha misma desarrollada al interior del campo, éste permanece. La presencia misma de la lucha implica que los agentes involucrados consideran valioso aquellos por lo que luchan.

1.4. La práctica

La teoría de la práctica de Bourdieu se opone tanto al objetivismo de la acción sin agente del althusserianismo, como al subjetivismo que retrata la acción como la persecución deliberada de una intención consciente, el proyecto libre de una consciencia que coloca sus fines y maximiza su utilidad a través de la computación racional.

La práctica es el resultado de un sentido práctico de un "sentido del juego" socialmente constituido. Contra el materialismo positivista, la teoría de la práctica indica que los objetos de conocimiento son contruidos y no pasivamente grabados. Y contra el idealismo intelectualista, nos recuerda que el principio de esta construcción es el habitus, el sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes que son constituidas por la práctica y que apuntan constantemente a funciones prácticas, opuestas a las cognitivas.

Es necesario retornar a la práctica como el lugar de la dialéctica entre el *opus operatum* y el *modus operandi*, entre los productos objetivados y encarnados de la acción histórica, las estructuras y el habitus. (Wacquant, 1989: 42)

Para captar lo esencial de la acción social debemos reconocer la complicidad ontológica, como Heidegger y Merleau-Ponty sugirieron, entre el agente y el mundo social. La realidad social existe doblemente, en las cosas y en las mentes, en el campo y en el habitus, afuera y adentro de los agentes. Y cuando el habitus se encuentra con el mundo social del cual es producto, él se

encuentra a sí mismo como pez en el agua, tomado como dado el mundo. (Wacquant, 1989: 43)

La teoría de la acción racional típicamente substituye el habitus científico por el habitus práctico. Se desliza desde el modelo a la realidad y lo hace como si la acción tuviera ese modelo por principio. El actor social de la teoría de la acción racional no es otra cosa que la proyección imaginaria del sujeto cognoscente en el sujeto actuante. (Wacquant, 1989: 43)

Esta "antropología imaginaria" no tiene nada que decirnos acerca de la génesis social de las históricamente cambiantes formas de interés ya que postula la existencia de un interés universal preconstituido. Ignora la historia colectiva e individual de los agentes a través de la cual las estructuras son formadas y reproducidas, y que "viven" en él. Las estrategias sugeridas por el habitus, más que ser un proyecto consciente explícito, apuntan hacia las "potencialidades objetivas" inmediatamente dadas en el presente inmediato.

Bourdieu es consciente de que el concepto de estrategia se encuentra fuertemente vinculado con las presuposiciones de la teoría de la acción racional (intelectualismo+subjetivismo), pero aun así piensa que es posible utilizar el mismo concepto para designar las líneas de acción objetivamente orientadas que construyen continuamente los agentes sociales.

La teoría del habitus explica porque la teoría de la acción racional a pesar de ser antropológicamente falsa se presenta como robusta empíricamente. El finalismo individualista, que concibe la acción como determinada por la consciente persecución de metas explícitamente colocadas, es una ilusión bien fundada: el sentido

del juego que implica un ajuste anticipado del habitus a las necesidades y a las probabilidades inscritas en el campo se presenta a sí mismo bajo la apariencia de un exitoso "perseguir" al futuro. (Wacquant, 1989: 44)

Por otra parte la afinidad estructural de los habitus pertenecientes a la misma clase es capaz de generar prácticas que son convergentes y objetivamente orquestadas fuera de cualquier "conspiración" colectiva o consciente. Así se puede explicar el comportamiento colectivo sin necesidad de recurrir a los dilemas propios de la teoría de la acción racional.

Tanto el finalismo representado por la teoría de la acción racional que no quiere ver otra cosa que la elección, como el mecanicismo determinista que tiene su extremo en el marxismo estructuralista, mutilan de igual modo la realidad, intrínsecamente doble, de la existencia humana, como una cosa del mundo para la cual existen cosas.

Así, el objeto propio de las ciencias sociales no son ni los individuos, ni los grupos como conjuntos de individuos concretos que comparten una localización similar en el espacio social, sino la relación entre dos realizaciones de la acción histórica, en los cuerpos y en las cosas. Es la doble y oscura relación entre los habitus, es decir los sistemas durables y transportables de esquemas de percepción, apreciación y acción que resultan de la institución de lo social en el cuerpo, y los campos, es decir, los sistemas de relaciones objetivas que son el producto de la institución de lo social en las cosas, o en los mecanismos que tienen la cuasi-realidad de los objetos físicos; y, de cualquier cosa que emerge de esta relación, es decir, las prácticas sociales

y las representaciones, o los campos tal como se presentan ellos mismos en la forma de realidades percibidas y apreciadas. (Wacquant, 1989: 44)

La relación entre el habitus y el campo opera de dos modos. Por un lado es una relación de condicionamiento: el campo estructura el habitus, que es el producto de la incorporación de la inmanente necesidad del campo. Por el otro lado, es una relación de conocimiento o de construcción cognitiva: el habitus contribuye a la constitución del campo como un mundo significativo, un mundo dotado de sentido y con valor, en el cual es valioso invertir la propia energía. De aquí se siguen dos proposiciones derivadas: primero, la relación de conocimiento depende de la relación de condicionamiento que precede y moldea la estructura del habitus; segundo, la ciencia social es necesariamente un conocimiento de un conocimiento, y debe hacer espacio para un fenomenología, sociológicamente fundada, de la experiencia primaria del campo.

En otras palabras, la especificidad de la ciencia social reside en el hecho de su objeto de conocimiento es una realidad que incluye agentes que tienen esa misma realidad como un objeto de conocimiento. La tarea se convierte entonces en la construcción de una teoría de la práctica como práctica, y una teoría del modo de conocimiento práctico que es implicada por la práctica. Es preciso, entonces incluir el conocimiento práctico contra el cual se construye el conocimiento científico. Es ese conocimiento práctico el que continúa orientando la práctica.

La relación de conocimiento práctico, no conoce una separación entre objeto y sujeto de conocimiento, el primero

percibido como problema. El habitus, siendo lo social incorporado, se siente en su casa en el campo en el que habita, lo percibe inmediatamente como dotado de significado y de interés. Se trata de la "opinión correcta", la coincidencia entre las disposiciones y la posición, entre el sentido del juego y el juego, explica que el agente hace lo que tiene que hacer, sin colocarse como una meta explícita, por debajo del nivel del cálculo e incluso de la consciencia, atrás del discurso y la representación.

El inmediato acomodamiento entre el habitus y el campo es sólo una modalidad de la acción, si bien, la más prevalente. Las líneas de acción sugeridas por el habitus pueden muy bien ser acompañadas por el cálculo estratégico de los costos y beneficios que tienden a hacer, aun nivel consciente, lo que el habitus realiza en su propia manera. La acción racional puede convertirse en una profesión. Los tiempos de crisis, en el cual el rutinario ajuste de las estructuras objetivas y subjetivas, es brutalmente roto, constituye una clase de circunstancias cuando en verdad la elección racional frecuentemente aparece. Pero es el habitus en sí mismo el que comanda esta opción. Los individuos hacen elecciones, pero no debemos olvidar que no escogen el principio de estas elecciones.

CAPÍTULO 2. EL MODELO DE LA DOMINACIÓN

En el capítulo anterior, al tratar las formas de capital se dejó en suspenso una categoría crucial para comprender la teoría social de Pierre Bourdieu: *capital simbólico*. Esto fue así ya que introducir inmediatamente la noción de capital simbólico dificultaría excesivamente la exposición de una obra de por sí complicada.

Además, al dejar aparte el tratamiento el concepto de capital simbólico queríamos situar en un capítulo aparte, un tema importante en la teoría social de Bourdieu: el de la dominación. Para Bourdieu el espacio y los campos sociales están organizados en torno a una lógica de dominación (que es también una lógica de distinción.)

Si bien es sabido que Bourdieu nunca ha admitido las clasificaciones escolásticas que lo señalan, a veces, como

marxista, ello no quiere decir que Bourdieu no recoja algunas de las inspiraciones que Marx ha introducido en el campo de las ciencias sociales. Una de ellas se refiere a la desigualdad social no como un «hecho social», sino como un fenómeno acerca del cual se pueden investigar y conocer sus causas. Para Marx la desigualdad social se encuentra estructuralmente producida y reproducida por un arreglo específico de las relaciones de producción. Marx llamó a este arreglo específico explotación. La lógica de la explotación capitalista, en opinión de Marx, subyace en los procesos sociales de las sociedades capitalistas, y es, por tanto la clave para entender tales procesos.

De una manera similar, para Bourdieu, el fenómeno de la dominación (que en este capítulo nos ocuparemos de precisar) penetra las prácticas sociales que se producen en los campos que conforman el espacio social, y es la clave para comprender los fenómenos sociales de las sociedades contemporáneas.

2.1. El capital simbólico

Bourdieu dedica una sección de su obra Outline of a Theory of Practice (1972) al análisis del capital simbólico, aquí seguiremos muy de cerca ese análisis.

Este sociólogo construye su teoría de la práctica sobre la base de un análisis antropológico. Explícitamente Bourdieu apunta a superar las formas de pensamiento objetivista y subjetivista en la antropología que impiden dar cuenta de un conjunto de prácticas

desarrolladas en el contexto de sociedades no modernas o no plenamente modernas.

Desde su punto de vista, el error principal que comete la forma de pensamiento objetivista es que es incapaz de pensar en el mecanismo de *no-reconocimiento* (*méconnaissance*) como fundamento de las prácticas. Y es en este mecanismo de no-reconocimiento en donde encontramos lo propio del capital simbólico.

En opinión del sociólogo francés uno de los terrenos en el que más errores, y en el que más etnocentrismo se revela al estudiar una sociedad precapitalista o premoderna, es en el de sus prácticas económicas. Por ejemplo, en la esfera de la circulación, la forma paradigmática que asume el intercambio de bienes y servicios es la forma del intercambio de obsequios o favores. El pensamiento objetivista, economicista es capaz de sacar a la luz la "verdad objetiva" de ese intercambio, la cual consiste en que el favor o el obsequio no son "actos inaugurales de generosidad" (Bourdieu, 1972: 171) sino que son verdaderos pagos por los bienes y servicios adquiridos. Pero al hacer esto, el economicismo deja en el aire la cuestión de cómo es posible que, a pesar de la presencia de esa verdad objetiva, los actores experimenten el intercambio de bienes y servicios como intercambio de obsequios o favores.

De la misma manera, el objetivismo economicista puede descubrir la verdad acerca de los procesos de producción y, sin embargo, así como el intercambio económico se halla disfrazado como intercambio de favores u obsequios, asimismo la producción no se presenta ante los productores como una relación puramente natural entre, digamos, el campesino y la tierra. En efecto, en

las sociedades premodernas el proceso de producción. Aparece bajo el disfraz de una relación mágica con la tierra. En ésta, la tierra deja de ser un mero componente del proceso de producción: "La tierra no es nunca tratada como materia prima a ser explotada, sino siempre como el objeto de un respeto mezclado con temor" (Bourdieu, 1972: 175). Trabajar en la tierra requiere, por ello, de la realización de actividades rituales complicadas, de una serie de actividades accesorias a las del proceso de trabajo propiamente dicho. En este sentido, se puede decir que la "realidad de la producción no está menos reprimida que la realidad de la circulación" (Bourdieu, 1972: 176).

En efecto, la economía de las sociedades premodernas se basa en la represión de la "verdad objetiva" de las prácticas económicas o, como dice Bourdieu:

Al reducir la economía a su realidad objetiva, el economicismo aniquila la especificidad localizada precisamente en la discrepancia, socialmente mantenida entre la verdad objetiva de la actividad económica no-reconocida o, uno podría decir, socialmente reprimida y la representación social de la producción y el intercambio (Bourdieu, 1972: 172).

Este no-reconocimiento, este autoengaño, que es parte de la realización de las prácticas económicas en las sociedades premodernas es normalmente explicado por el pensamiento económico como actos irracionales, lo cual no es sino la expresión de la incapacidad para dar cuenta de este hecho.

Para Bourdieu, el no-reconocimiento está socialmente garantizado por la acción del *habitus*. En efecto, el "desconocimiento colectivo [se fundamenta] en las estructuras objetivas [...] y en las estructuras mentales, excluyendo la

posibilidad de pensar y obrar de otro modo" (Bourdieu, 1997: 163). En otras palabras, no es una mala fe cínica la que hace que los actores perciban sus intercambios de bienes y servicios como actos generosos, o que perciban la tierra como el sujeto de unas atenciones que la ayuda a producir. Es que los sujetos tienen una "adhesión tácita, inculcada en los más tempranos años de vida y reforzada por toda la experiencia subsecuente, a la axiomática objetivamente inscrita en las regularidades del orden económico" (Bourdieu, 1972: 180).

Debido a esta intervención de la labor simbólica, las relaciones sociales en las sociedades precapitalistas tienden a ser inestables, en la medida en que es necesario dedicar una gran cantidad de tiempo para ocultar la realidad de las actividades económicas (la realidad de que en ellas entra el cálculo y el interés económico). Las relaciones sociales adquieren una peculiar dualidad: combinan un elemento material con un elemento simbólico.

El proceso mediante el cual se crea una "economía moderna" "monetaria", "capitalista" implica el rompimiento de esta dualidad, es decir, implica, por un lado, la aparición de la actividad económica como lo que es (actividad guiada por intereses materiales); y, por el otro, la aparición de actividades consideradas como sagradas, y que son denominadas, a veces de manera peyorativa, como *simbólicas*, es decir, incapaces de ejercer efectos materiales concretos; en otras palabras, actividades gratuitas, desinteresadas, pero inútiles.

Así, pues, lo que muchos sociólogos, en especial, los grandes clásicos, denominan como "capitalismo" o "modernidad", es un proceso en el cual se constituyen áreas de prácticas relativamente

autónomas entre sí; proceso que, a su vez, se encuentra acompañado por el movimiento en el que los intereses simbólicos se colocan en estricta oposición con respecto a los intereses económicos.

Es este mismo proceso el que se haya en la base de la incomprensión moderna acerca de las prácticas simbólicas propias de las economías precapitalistas, las cuales son dejadas de lado al ser consideradas como, simplemente, irracionales o inesenciales.

Pero no se trata únicamente de que, debido al proceso de autonomización de los campos específicos dentro del espacio social, no podamos comprender a las sociedades precapitalistas, sino que, precisamente por la presencia de esta incomprensión, tampoco podemos comprender otros procesos propios de las sociedades modernas. Tratemos de explicar esto:

- 1) En primer lugar, la labor simbólica asociada con la realización de prácticas materiales o económicas, no es simplemente irracional. Es un componente necesario para el mantenimiento de un cierto orden en las relaciones sociales. Pero, al mismo tiempo, y precisamente por ello, esa labor simbólica no es simplemente accesoria o desinteresada, está dirigida a obtener la satisfacción de ciertos intereses. En otras palabras, no sólo es errónea la consideración como irracional de las prácticas en las sociedades precapitalistas, sino que también son erróneas aquellas consideraciones que sólo ven en estas prácticas una disposición desinteresada, humana, propia de los actores precapitalistas. Debemos, pues, decir que en las sociedades

precapitalistas existe un cálculo económico específico que dirige las estrategias de los agentes.

- 2) En segundo lugar, el cálculo económico que existe en las sociedades precapitalistas sólo puede ser captado si se amplía la noción de "interés" que predomina en el pensamiento económico. Al ampliar esta noción podemos captar que ni las prácticas de las sociedades precapitalistas, pero tampoco las prácticas en la esfera cultural de las sociedades capitalistas, cesan de estar basadas en un cálculo económico dirigido hacia metas que son no-materiales y que no son fácilmente cuantificables.

Bourdieu ejemplifica lo anterior refiriéndose a lo que constituye el patrimonio familiar entre las familias kabyles de Argelia: este patrimonio no sólo está constituido por las tierras y los instrumentos de producción poseídos, sino también por las relaciones de parentesco, las relaciones clientelares, las alianzas, etc; relaciones que deben ser constantemente buscadas y mantenidas. Estas "redes de relaciones sociales" se constituyen en un capital de derechos y deberes, una fuente adicional de riqueza a la que se puede recurrir en ocasiones extraordinarias.

De esta manera la acumulación de un capital de honor y prestigio, se convierte, en las sociedades precapitalistas, en la forma de acumulación más óptima, porque ese capital de honor y prestigio puede ser reconvertido fácilmente en capital económico. Así, por ejemplo, las grandes familias pueden prestar servicios «generosos» a las familias menos poderosas (préstamos de instrumentos de trabajo o de animales) durante las épocas en que menos se los necesita y obtener a cambio el trabajo de estas

familias durante los períodos en que más se requiera esa fuerza de trabajo en las tierras de las grandes familias. El secreto de estos servicios consiste en que las grandes familias se pueden apropiar de los servicios de los demás disfrazando de ayuda voluntaria lo que es, en realidad una ayuda forzada.

Sin embargo, esta estrategia implica una considerable labor que se dirige a crear y mantener relaciones, y por ello se requiere de inversiones substanciales de bienes materiales y bienes simbólicos, bajo la forma de ayudas políticas (defensa) o de ayudas económicas. El tiempo mismo se convierte en un elemento importantísimo, pues el valor del bien simbólico sólo puede ser definido por el tiempo dedicado en su producción. *Dar el tiempo propio* se convierte en uno de los obsequios más apreciados en las sociedades precapitalistas.

Así pues, el capital simbólico sólo puede ser acumulado a expensas del capital económico: formar un capital simbólico requiere gastar el capital económico.

Pero además, el capital simbólico se convierte en una manera de conseguir beneficios materiales o económicos; así, dice Bourdieu, en una sociedad precapitalista, la buena reputación se convierte en la mejor garantía económica que un actor puede ofrecer. En este sentido, el capital económico se convierte en una especie de *crédito*.

Así pues, concluye Bourdieu, en una sociedad precapitalista, el capital acumulado por un grupo se compone de su capital en poderío físico, de su capital económico, y de su capital simbólico. La peculiaridad del capital simbólico consiste en que sólo existe asociado con la presencia de otros tipos de capital, y

en que su incremento o decremento depende de cómo se usen esos otros tipos de capital: las ayudas económicas, las fiestas, etc., son gastos de capital económico que se convierten en respeto y reconocimiento, es decir, acumulación de capital simbólico.

En consecuencia, el capital simbólico es la forma transformada y, por tanto, enmascarada del capital físico y económico. Este tipo de capital produce su efecto propio en la medida y sólo en la medida en que oculta el hecho de que se origina en los tipos de capital que son «materiales», los cuales son, en realidad, la fuente original de los efectos del capital simbólico.

2.2. Violencia simbólica y poder simbólico

Podríamos definir entonces al capital simbólico como sigue:

una propiedad cualquiera [...] que, percibida por unos agentes sociales dotados de categorías de percepción y valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente (Bourdieu, 1997a: 172-173).

Decir que esa propiedad se vuelve simbólicamente eficiente, significa que ejerce sobre los actores una conminación a la obediencia, al acatamiento, a la aceptación, simplemente por el hecho de su mera existencia, como algo autoevidente. Pero ello es así, a su vez, porque esa propiedad "responde a unas 'expectativas colectivas', socialmente constituidas, a unas creencias" (Bourdieu, 1997a, 173). Es decir, la aparición de esa propiedad

despierta en los actores disposiciones y prácticas que se consideran respuestas adecuadas a esa propiedad.

Regresemos al caso del intercambio de obsequios: los bienes intercambiados son transformados en "bienes simbólicos", porque existen en los actores una serie de disposiciones y creencias que los instan a percibir tales bienes, no como bienes materiales (es decir, no se los juzga por su utilidad intrínseca), sino como bienes que simbolizan la generosidad del otro. A su vez, el contraobsequio no es percibido como un pago, sino como una muestra de la generosidad propia. Esta transfiguración ocurre también en las relaciones de dominación.

Desde este punto de vista, la violencia simbólica, al menos en un sentido, consiste en esta transfiguración de relaciones económicas y/o de explotación, en actos desinteresados, encubiertos bajo la forma de "obediencia afectiva", basada no en la presión, sino en la obligación nacida del amor o del aprecio.

Una de las condiciones para que esta transfiguración funcione es que las dos partes de intercambio tengan las mismas categorías de percepción, es decir, que puedan percibir de la misma manera, que el intercambio de bienes es desinteresado, que no busca el fin de maximizar el beneficio de una parte. Los actos de dominación en consecuencia,

se ejercen con la complicidad objetiva de los dominados, en la medida en que para que semejante forma de dominación se instaure, hace falta que el dominado aplique a los actos de dominación [...] unas estructuras de percepción que a su vez sean las mismas que las que emplea el dominante para producir esos actos" (Bourdieu, 1997a: 170).

Esa "complicidad objetiva" es otra manera de referirse al "no-reconocimiento" (*méconnaissance*) del que hablamos en la sección anterior.

Resulta llamativa la forma en que Bourdieu analiza la conversión de un bien material en un bien simbólico. Lo que hace de algo un símbolo es su abstracción, su desvinculación del conjunto de actividades materiales que le hacen existir. Sólo mediante esta desvinculación, el bien simbólico puede representar algo "más" que sus propios orígenes materiales. En la medida en que este proceso de desvinculación sigue siendo un fenómeno central en las sociedades capitalistas contemporáneas, entonces resulta necesaria la investigación de los símbolos o de los sistemas simbólicos en la vida humana.

Según Bourdieu (1979) en las ciencias sociales existen tres aproximaciones al análisis de los símbolos y su relación con las estructuras sociales. La primera aproximación, que Bourdieu denomina como la tradición Kant-Humboldt-Cassirer, enfatiza las *funciones cognitivas* de los sistemas simbólicos, es decir, su capacidad de producir un sentido general del mundo mediante el ordenamiento y la nominación de los aspectos relevantes de la realidad.

La segunda aproximación deriva de la obra de Durkheim. Con ella empieza la investigación sobre las *funciones sociales* de los sistemas simbólicos. Durkheim afirma, en primer lugar, que las formas de clasificación son formas creadas *socialmente*, y en un sentido, arbitrarias, es decir, tienen una pertinencia particular sólo para el grupo que las creó. En segundo lugar, según Durkheim, los sistemas simbólicos crean un orden *gnoseológico*, sobre el cual

se puede dar una integración social basada en el consenso sobre lo que es el mundo social.

Finalmente, una tercera aproximación deriva de la obra de Marx, y en especial, de la teoría de la ideología. Esta aproximación hace referencia a las *funciones políticas* de los sistemas simbólicos. Dentro de la obra de Marx, el efecto ideológico fundamental de un sistema simbólico, es el de lograr hacer pasar intereses particulares pertenecientes a un grupo, como intereses universales de toda la sociedad. Es decir, el efecto ideológico consiste en ocultar la función política de los sistemas simbólicos, haciendo evidentes únicamente sus funciones sociales y sus funciones cognitivas. En definitiva, el efecto ideológico consiste en la imposición de sistemas políticos de clasificación del mundo social, bajo la forma legítima de taxonomías filosóficas, religiosas o legales.

En este sentido, la o las ideologías, en tanto sistemas simbólicos cumplen, según Bourdieu, con al menos tres funciones:

- 1) Permite la integración de la clase dominante.
- 2) Permite la integración ficticia de la sociedad como un todo unido.
- 3) Legitima el orden establecido mediante el establecimiento de distinciones y, al mismo tiempo, legitima la existencia de tales distinciones.

Una vez reconocida la función política de los sistemas simbólicos, es posible hablar de *luchas simbólicas* en las cuales se involucran las clases y las fracciones de clase, y que consisten en la lucha por imponer una definición del mundo social que esté de acuerdo con los intereses que persigue cada clase o

fracción de clase. Estas luchas simbólicas consisten en el combate a una ideología dominante. Ésta tiende a imponer una aprehensión del orden establecido como natural, a través de la imposición de sistemas clasificatorios y estructuras mentales objetivamente ajustadas a las estructuras sociales. Esta ideología dominante es combatida por un discurso crítico que tiende a disolver las falsas autoevidencias de la ideología dominante.

Ahora bien, las luchas ideológicas tienen una lógica propia que se deriva de la concepción del espacio social como un conjunto de campos autónomos de prácticas, dentro de los cuales se dan luchas particulares por la monopolización de la forma de capital efectiva dentro de cada campo particular. Las luchas simbólicas pueden ser llevadas a cabo directamente por los agentes en la actividad diaria, o bien pueden darse a través de la lucha entre especialistas de la producción simbólica. La lucha política más organizada, ocurre frecuentemente de la segunda manera. Por lo tanto, para comprender la relación entre el campo de la lucha político-ideológica y el campo de las clases sociales, hay que comprender la lógica específica de la producción ideológica.

Para Bourdieu, las ideologías tienen una *doble determinación*, es decir, la lucha ideológica se da en una sobreposición entre el campo de la producción simbólica y el campo de las clases sociales: es sólo en la medida en que los especialistas en la producción simbólica persiguen sus propios intereses dentro del campo de la producción simbólica que pueden asumir los intereses de los grupos colocados fuera de ese campo. Es aquí en donde se ubica el efecto de las *homologías*: los especialistas colocados en una posición de dominio dentro del campo de la producción

simbólica pueden, en sus productos simbólicos, colocarse en posiciones afines a los grupos dominantes en otros campos, y viceversa. Lo importante es que no existe un proceso mecánico de la expresión de intereses de una "clase dominante".

Así, pues, el *poder simbólico* puede quedar definido como la forma, falsamente reconocida, de otras formas de poder, es decir, el poder simbólico consiste en la *creencia* de que el poder que ejerce un grupo o un actor deriva de sus habilidades, de sus talentos, de su carisma. El poder simbólico, así, no es más que el resultado de un proceso mediante el cual, otras formas de capital, fundamentalmente el capital económico, es convertido en capital *simbólico*, en una *distinción*.

2.3. Doxa, ortodoxia y heterodoxia

Es evidente la relación existente entre el *habitus* y el mecanismo del "no-reconocimiento" (*méconnaissance*) para que el capital simbólico y la violencia simbólica puedan desplegar todos sus efectos en un orden social. En este apartado seguiremos muy de cerca la exposición que hace Bourdieu en Outline of a Theory of Practice (Bourdieu, 1972: 72-95)

En las sociedades premodernas, no existe una acción pedagógica explícita e institucionalizada que genere el *habitus* propio de esas sociedades, es el grupo y el medio ambiente en su totalidad el que normalmente ejerce la acción pedagógica anónima que da lugar al *habitus*. El dominio práctico de la realidad, que está en función de la adquisición del *habitus*, es transmitido a

través de la práctica misma. En la práctica no opera un discurso hablado y hecho para memorizarse. Opera un *hacer* que inscribe en el cuerpo los principios culturales de una sociedad. El *habitus* apela directamente a las funciones motoras, establece una pauta de *posturas*: maneras de vestir, de pararse, de expresarse, etc. Al inscribirse en el cuerpo, estos principios culturales se encuentran más allá de la conciencia y, por tanto, más allá de cualquier tipo de cuestionamiento (al menos en términos de una negación verbalmente expresada, aunque existe la posibilidad de que el cuerpo mismo se revele a la instauración de esos principios culturales): los principios culturales no son simplemente conocidos y aprendidos, sino que son vividos y experimentados como "actos naturales".

El *habitus* "naturaliza" la arbitrariedad cultural. En el *habitus* se realiza la coincidencia entre las estructuras objetivas de las condiciones de existencia, y las estructuras subjetivas como principios de visión y división del mundo. Uno de los efectos fundamentales de esta correspondencia es que los agentes adquieren un *sentido de los límites* (un sentido de las potencialidades objetivas existentes en el campo), que puede ser también enunciado como un *sentido de la realidad*. Este *realismo* del *habitus* se expresa como una adherencia al mundo en el que viven los agentes, el agente logra así sentir la seguridad de su existencia en un lugar y tiempo específicos.

Este realismo tiene un doble carácter: implica un "no-reconocimiento" (*méconnaissance*) acerca de la arbitrariedad de los principios culturales que fundamentan el orden social en el que vive el agente; al mismo tiempo, implica un reconocimiento de que

las "cosas no pueden ser de otro modo". A esta experiencia, que hace aparecer al mundo social y natural como autoevidentes es a lo que Bourdieu denomina como *doxa*.

Es propiamente la *doxa* lo que constituye la función política de los sistemas simbólico-clasificatorios. Esta función política es más susceptible de pasar desapercibida en las formaciones sociales relativamente poco diferenciadas, es decir, en las sociedades premodernas o precapitalistas. Ello es así, en primer lugar porque tales esquemas clasificatorios no han alcanzado los que Bourdieu llama "autonomía simbólica". Es decir, los esquemas clasificatorios no aparecen como discurso, sino que están inscritos directamente en la práctica, en los objetos sociales (como la casa y sus distribución entre los kabyles de Argelia). Por lo tanto, los esquemas clasificatorios establecen de manera inmediata la "naturalidad" del mundo social, y al estar sustentados por la práctica del grupo en su totalidad, no tienen enfrente esquemas clasificatorios que les puedan hacer competencia.

Es por lo anterior que Bourdieu dice que la teoría del conocimiento es una dimensión de toda teoría de la política: el poder, específicamente, el poder simbólico de imponer unos principios de construcción de la realidad constituye una dimensión central del poder político. Los "modos de dominación" en Bourdieu, entonces, son formas de ejercicio del poder político que son también formas de conocimiento del mundo. En el análisis de la imposición de estas formas de conocimiento del mundo (que legitiman las formas de ejercer el poder político), los términos

de *doxa*, *ortodoxia* y *heterodoxia* resultan cruciales para entrar más adelante al examen de los "modos de dominación".

Un orden que es percibido como no arbitrario es un orden único y necesario. No es uno más entre otros posibles. Es, por tanto, natural y autoevidente; se expresa sin ser dicho y se desenvuelve sin ser cuestionado. Este tipo de orden se refuerza cuando las condiciones de existencia de las cuales son producto los miembros de un mismo grupo, están poco diferenciadas. Cuando éste es el caso, las disposiciones que cada agente muestra en su práctica son confirmadas y reforzadas, simplemente, por las prácticas de los otros miembros del grupo, así como por las instituciones que constituyen el pensamiento colectivo: mito, lenguaje, arte, etc. En este mundo hecho de reconfirmaciones sucesivas, no hay lugar para la *opinión propia*.

El mundo que acabamos de describir es el mundo de la *experiencia dóxica*. Representa el extremo absoluto con respecto al problema político de la legitimidad. En este mundo se da en forma absoluta el reconocimiento de la legitimidad del poder que ejercen los grupos dominantes, simplemente porque la pregunta sobre la legitimidad ni siquiera se plantea.

La pregunta sobre la legitimidad sólo puede surgir en el contexto de una competencia por la legitimidad y, por tanto, con el surgimiento de un conflicto entre grupos rivales que afirman poseerla.

El surgimiento de esta competencia supone un cuestionamiento a las bases que sustentan la *experiencia dóxica* del mundo. Según Bourdieu este cuestionamiento es, normalmente, producto de los

"contactos culturales" o de las crisis políticas o económicas.³ En términos de los modos de conocimiento del mundo, asistimos al surgimiento de la *crítica*. La crítica, como expresión de la ruptura de la experiencia dóxica del mundo, tiene sus condiciones objetivas de posibilidad en las crisis que surgen en el mundo social. Las crisis sociales rompen el ajuste inmediato entre las estructuras objetivas del mundo social y las estructuras subjetivas del *habitus*. Las crisis destruyen de manera práctica (no discursiva) la autoevidencia del mundo social (Bourdieu, 1972: 90)

En consecuencia, en las sociedades modernas, diferenciadas en campos y en grupos sociales, la definición sobre lo que es el mundo social se convierte en el ámbito de un tipo de lucha. Esta lucha trata de establecer la línea que separa al campo de la opinión del campo de la *doxa*. Los grupos dominados, potencialmente, estarían interesados en hacer retroceder los límites de la *doxa* y exponer la arbitrariedad de lo que se da por descontado. Por su parte, los grupos dominantes tienden a tener interés en defender la integridad de la *doxa*, o a establecer en su lugar un sustituto necesariamente imperfecto: la *ortodoxia*.

Este movimiento de crisis de la *doxa* surge cuando, aparte de las crisis objetivas que remueven la autoevidencia del mundo, los grupos dominados adquieren los medios materiales y simbólicos para rechazar la definición de lo real que les ha sido impuesta a través de las estructuras prácticas que reproducen las estructuras

³ Uno podría decir que estos procesos coinciden con los procesos de diferenciación social que emergen con la modernización de las sociedades.

sociales. Esta situación implica que los principios culturales arbitrarios de los esquemas clasificatorios que componen el *habitus*, aparecen como lo que son: como producciones contingentes, como productos sociales. Ello obliga a llevar a cabo un trabajo de sistematización consciente de esos principios. En este trabajo de sistematización tenemos el pasaje que lleva de la *doxa* a la *ortodoxia*.

Pero una *ortodoxia* sólo existe por referencia a una *heterodoxia*, es decir, por referencia a una crítica explícita a los principios que defiende la *ortodoxia*. La *heterodoxia*, en este sentido, está compuesta por todos aquellos principios culturales alternativos que no son elegidos como fundamento del orden establecido. Así, este último, es definido como un sistema de modos de pensar y de hablar aceptables acerca del mundo social y natural, y que rechaza observaciones heréticas sobre ese orden como blasfemias.

Debemos decir que las luchas por la definición del sentido del mundo social, ocultan otro nivel más profundo. La aparición de la *ortodoxia* (y la aparición correlativa de la *heterodoxia*) implica el establecimiento del *campo de la opinión*. La lucha entre *ortodoxia* y *heterodoxia* se da en el campo de la opinión. Las censuras que impone la *ortodoxia* configuran ese campo, y la lucha dentro de ese campo oscurece el hecho de que, aparte de la lucha entre la *ortodoxia* y la *heterodoxia*, se da el enfrentamiento (latente, más que manifiesto) entre el mundo de los que pueden opinar, y el mundo de los que no opinan acerca del mundo, y viven el mundo en una relación dóxica con él. Uno de los principales desafíos que lanza la *heterodoxia* sobre la *ortodoxia* es,

precisamente, el cuestionamiento de los criterios de definición de la línea que separa a los que opinan de los que no opinan.

Bourdieu describe este proceso como sigue: el mundo de la doxa es el mundo de las experiencias "privadas", "internas". Pero estas experiencias íntimas pueden adquirir un estatuto público, si se reconocen en un discurso constituido en el campo de la opinión, a través de un signo objetivo. Ese reconocimiento (de que las experiencias vividas no son únicas, que pueden ser expresadas como experiencias colectivas) es un reconocimiento que realizan los actores sobre su derecho a hablar.

Así, pues, todo lenguaje que pueda lograr llamar la atención es, lo que Bourdieu denomina, un "lenguaje autorizado". Las cosas que designa este lenguaje no son solamente expresadas (es decir, no sólo existen) sino que son autorizadas y legitimadas (es decir, existen como valiosas, significativas). Esto no sólo es válido para el lenguaje oficial, sino también para los discursos heréticos, los cuales obtienen su legitimidad y autoridad de los mismos grupos sobre los que ejerce su poder y a los cuales, literalmente, produce al expresarse en nombre de ellos. Los lenguajes heréticos derivan su poder de su capacidad de *objetivar* las experiencias no formuladas, propias de un grupo social, de hacer esas experiencias algo público. El poder herético consiste en eso, en ofrecer los medios para expresar experiencias usualmente reprimidas en el mundo social.

En el siguiente capítulo ofreceremos una ilustración concreta de estas relaciones entre doxa, ortodoxia y heterodoxia, tal y como aparece en la obra de Bourdieu. Pero queremos adelantar que en estas ideas tenemos el núcleo del pensamiento bourdieuano sobre

los fenómenos políticos en las sociedades contemporáneas que es lo que constituirá el tema central del siguiente capítulo⁴.

2.4. Los modos de dominación

Sólo dentro del contexto de una teoría general de la economía de las prácticas (véase *supra*, la sección "La práctica") es posible construir una teoría del poder y la dominación que trasciende su localización en el sistema político. Asimismo se posibilita la construcción de una hipótesis contextualizada históricamente sobre el surgimiento de la autoridad política en las sociedades.

Una teoría general de la economía de las prácticas sugiere que todas las prácticas están guiadas por un principio económico (más que racional en el sentido en que lo expone Elster, 1989) a saber: que las prácticas están "orientadas hacia la maximización del beneficio material o simbólico" (Bourdieu, 1991a: 205).

Por este conducto se debe superar la distinción entre prácticas "interesadas" y prácticas "desinteresadas". Toda práctica está incluida dentro de un campo al que pertenece el agente y, en este sentido, toda práctica está comprometida con el juego que caracteriza a ese campo.

Como hemos visto un campo adquiere su estructura por la distribución del capital que le es específico. Hemos visto también

⁴ Puede verse una interesante aplicación de las relaciones entre doxa, ortodoxia y heterodoxia en el campo de la política feminista en Amoí (1991).

que Bourdieu utiliza el concepto de capital, ante todo, para denotar su concepción del poder. Así, la dominación y el poder deben ser estudiados desde la perspectiva del concepto de capital.

¿Cuáles son los principios teóricos que propone Bourdieu para estudiar el fenómeno de la dominación?

- 1) Primero, que el capital, en tanto objetivación de la capacidad para concentrar la energía social que permite ejercer influencia sobre otros agentes, puede presentarse en varias formas o especies.
- 2) Esas diferentes especies producen sus efectos específicos sólo en condiciones específicas. Así, el capital económico ejerce sus efectos más plenamente en el campo económico, pero más difícilmente en el campo de la producción cultural. Y el capital cultural ejerce sus efectos más plenamente en el campo de la producción cultural que en el campo económico.
- 3) La especie más importante, desde el punto de vista de la dominación, es el capital simbólico que, como vimos, no es tanto un capital en el sentido de un conjunto específico de bienes, sino un *estado* específico de otras formas de capital, en particular del capital económico. Bourdieu llega a denominar al capital simbólico de una manera un tanto críptica que trataremos de ir aclarando: "capital 'material' en tanto que no reconocido y reconocido" (Bourdieu, 1991a: 206).

De manera que el mecanismo más importante para estudiar el fenómeno de la dominación es el de la *conversión* de una forma de capital a otra, y especialmente su conversión en capital simbólico. Según Bourdieu, la dominación puede ser interpretada como una *redistribución* del capital acumulado por un grupo o

agente de tal manera que los efectos del capital no aparecen como poder sino como actos de generosidad.

La conversión del capital económico en capital simbólico tiene como resultado la producción de relaciones de dependencia personal, económicamente fundadas pero disimuladas y presentadas oficialmente como relaciones morales. Este mecanismo central de la dominación se presenta de manera diferente en las sociedades premodernas o precapitalistas, por un lado, y en las sociedades modernas, por el otro. Veremos como realiza Bourdieu esta distinción.

Lo que caracteriza a las sociedades precapitalistas o premodernas es que los recursos económicos o culturales tienen soportes *personales* más que *institucionales*. Por ejemplo, refiriéndose a los recursos culturales Bourdieu afirma:

Las sociedades desprovistas de escritura, que es lo que permite conservar y acumular bajo una forma objetivada los recursos culturales heredados del pasado, y desprovistas asimismo del sistema de enseñanza que dota a los agentes de las aptitudes y disposiciones indispensables para apropiárselos simbólicamente, sólo pueden conservar sus recursos culturales en *estado incorporado* (Bourdieu, 1991a: 209-210).

Según Bourdieu, este estado incorporado de las formas de capital que persiste en las sociedades premodernas hace que se recurra a las formas simbólicas del poder, es decir, que se presente continuamente la conversión del capital económico o cultural en capital simbólico. En la sección "El capital simbólico" observamos como el "intercambio de obsequios" se convertía en la forma paradigmática de conversión de las distintas formas de capital en capital simbólico. Sin embargo, el modelo del "intercambio de obsequios" supone una cierta igualación entre los

actores que intercambian. Una relación de poder, por su parte, supone necesariamente asimetría entre las partes que intercambian. ¿Cómo se produce entonces la conversión de las distintas formas de capital en capital simbólico en una relación asimétrica entre los agentes? Al respecto, dice Bourdieu:

El jefe es, como dice Malinowski, 'un banquero tribal' que sólo acumula alimento para gastarlo y para atesorar de ese modo un capital de obligaciones y deudas que serán pagadas en forma de homenajes, respeto, fidelidad y, llegado el caso, trabajos y servicios, posibles bases para una nueva acumulación de bienes materiales (Bourdieu, 1991a: 211).

En una relación de poder, entonces, no tenemos precisamente un "intercambio de obsequios", sino una "redistribución" de los bienes. El grupo o el agente dominante en las sociedades precapitalistas, fundamenta su posición de dominación en la acumulación de recursos (materiales o culturales). Pero los recursos acumulados sólo pueden ejercer su efecto (es decir, sólo pueden lograr el efecto de influencia sobre los agentes) a condición de que se gasten. No la acumulación en sí misma, sino el gasto es lo que hace que el grupo o agentes dominante puedan ejercer su poder. Esta redistribución no es otra cosa que la conversión del capital (económico o cultural) en capital simbólico. Ya hemos visto porque esta conversión es el fundamento de la dominación: porque al dar se crea una deuda en quien recibe. Así, se produce la "alquimia social [que transforma] unas relaciones arbitrarias en relaciones legítimas" (Bourdieu, 1991a: 211).

Pero ¿por qué esta conversión de las distintas formas de capital en capital simbólico se hace tan necesaria y penetrante en las sociedades precapitalistas o premodernas?

Como dijimos, el capital, en sus distintas formas, en esas sociedades se encuentra, sobre todo, en estado incorporado. Por tanto, la dominación se ejerce en su forma elemental, directa, de persona a persona. Por ello mismo, este tipo de dominación es riesgosa. En una relación de persona a persona es más fácil percibir que la desigualdad se debe, pura y llanamente, a una desigualdad en los recursos poseídos. Y como los seres humanos no tienen asignados, por naturaleza, una cierta posesión de recurso, entonces es factible percibir que esa distribución desigual es arbitraria, es injusta, pero también *revocable*. La "verdad" de toda relación de dominación, dice Bourdieu, no es más que el hecho desnudo de que un agente posee más recurso que otro, y esa situación no tiene nada de "natural". Debido a que en las sociedades precapitalistas, las relaciones de persona a persona son las relaciones prevalecientes, existe siempre el riesgo de que las relaciones de dominación aparezcan en su verdad desnuda. Ésta, sin embargo, es una posibilidad lógica nada más. De hecho, el orden social en las sociedades precapitalistas, con todas sus desigualdades y relaciones de dominación, se mantiene ¿Por qué? Porque en esas sociedades, la conversión de todas las formas de capital en capital simbólico es un mecanismo ampliamente extendido. Como vimos en la sección "El capital simbólico", en las sociedades precapitalistas siempre está presente el mecanismo de "no-reconocimiento" (*méconnaissance*), como fundamento de todas las prácticas. Así, pues, dice Bourdieu:

Si la economía precapitalista es el lugar por excelencia de la violencia simbólica, se debe a que las relaciones de dominación sólo pueden ser instauradas ahí, mantenidas o restauradas al precio de estrategias que deben, a riesgo de aniquilarse por traicionar abiertamente su verdad, travestirse, transfigurarse, en una palabra eufemizarse; y a que las censuras que impone a la manifestación abierta de la violencia [...] hacen que los intereses sólo puedan satisfacerse a condición de ser disimulados en y por las estrategias mismas que tratan de satisfacerlos (Bourdieu, 1991a: 212-213, los subrayados son de Bourdieu).

De manera que, la forma de dominación que caracteriza a las sociedades precapitalistas puede definirse como sigue: si toda forma de dominación se define como la capacidad de un agente para influir en la conducta de otros agentes, por efecto del control que tiene sobre determinados recursos, en las sociedades precapitalistas la dominación sólo puede ejercerse a través de la no utilización material de esos recursos, sino por medio de su utilización simbólica. En esa sociedad, la persecución de un interés material sólo puede llevarse a cabo con estrategias que niegan la intención de perseguir un interés material.

Esta forma de dominación es paradójica, por un lado, las estrategias de conversión simbólica son costosas y elaboradas y exigen una gran demanda sobre el que las aplica:

exige [...] unos cuidados incesantes y todo un *trabajo*, indispensable para establecer y mantener las relaciones y también unas *inversiones* importantes, tanto materiales como simbólicas [...] y también la disposición (sincera) a ofrecer cosas que son más personales, más preciosas, por tanto, que los bienes o el dinero [...] como es el *tiempo* (Bourdieu, 1991a: 216, los subrayados son de Bourdieu).

Pero, por otro lado, las relaciones de dominación establecidas están dotadas de una durabilidad inesperada porque no sólo se fundamentan en la servidumbre, sino en la complicidad

objetiva de los dominados, en la solidaridad emocional con el orden social, que deriva, como vimos, del predominio de la experiencia dóxica del mundo.

Para Bourdieu, una de las características definitorias de las sociedades modernas sería, precisamente, la destrucción del vínculo entre los recursos económicos o culturales y su estado incorporado. En la medida en que el capital, económico o cultural, pueda objetivarse en una institución, entonces el mecanismo de la dominación ya no pasa por la relación de persona a persona, sino por el funcionamiento de mecanismos objetivos e institucionalizados. En otras palabras, mientras que la reproducción del orden en las sociedades precapitalistas se da mediante una creación continua (el esfuerzo continuo del agente o de los grupos dominantes por convertir las distintas formas de capital en capital simbólico) el principio de reproducción del orden en las sociedades modernas se haya incorporado en una maquinaria objetiva.

En las economías precapitalistas la acumulación de riquezas materiales no funciona materialmente, sino como *"instrumento de demostración del poder mediante la mostración"* (Bourdieu, 1991a: 221), como capital simbólico. La acumulación de riquezas es un medio para acumular poder simbólico: gasto demostrativo por el que el poder se da a conocer y reconocer. El poder legítimo es, así, el que se hace visible, público. La institucionalización de los mecanismos del poder permite ahorrarse el trabajo de mostrar las insignias del poder para obtener la creencia y la obediencia de otros.

Ese proceso de institucionalización es, para Bourdieu, el paso del estado incorporado de las formas de capital (predominante en las sociedades precapitalistas) al estado objetivado de las mismas. Aquí sería necesario recordar la definición que ofrecimos en el primer capítulo sobre el espacio social: es una estructura de posiciones objetivas. Estas posiciones poseen una existencia distinta e independiente de sus ocupantes actuales. Esta definición, sugiere Bourdieu, no es simplemente una definición analítica, sino es ante todo el registro de un suceso histórico. En efecto, la autonomización de los campos, hace que las relaciones sociales no sean ya relaciones personalizadas, sino relaciones entre posiciones "definidas por su rango en un espacio" (Bourdieu, 1991a: 223). La estructura que forman esas relaciones está sancionada y mantenida jurídicamente. En otras palabras, las posiciones de dominio, no dependen ya de la contingencia de una acumulación constante de un capital económico o cultural, sino que las posiciones ya están definidas objetivamente, según un código. Las posiciones preexisten a sus ocupantes concretos. Por su parte, el acceso a esas posiciones sólo está permitido a aquellos agentes que poseen los títulos que los autorizan a ocupar esas posiciones.

Si las relaciones de dominación en las sociedades precapitalistas requerían de un constante trabajo para sostenerse, y en ese sentido eran relativamente precarias, las relaciones de dominación en las sociedades modernas están instauradas en la objetividad social misma, en el funcionamiento institucional mismo de la sociedad. Si el agente o el grupo dominante dentro de las sociedades precapitalistas, corrían siempre el riesgo de que la verdad desnuda de su dominación saliera a la luz por la falla de

las estrategias de conversión simbólica del capital, en las sociedades modernas, no puede establecerse una relación directa entre el agente o el grupo dominante y su posición de dominio.

El título es el intermedio por el cual un agente puede acceder legítimamente a una posición de dominio. No es la persona en sí misma la que tiene acceso a una posición, sino que el título lo legitima para ocupar esa posición.

CAPÍTULO 3: PODER Y DOMINACIÓN EN LAS SOCIEDADES MODERNAS

3.1. El espacio social como una teoría de las clases sociales

En este apartado queremos considerar la idea de que con la noción de espacio social Bourdieu puede llevar a cabo la caracterización más general de las sociedades capitalistas contemporáneas como sociedades de clase.

Bourdieu propone que el estudio de las clases, se fundamente en una concepción no sustancialista de la realidad. Una concepción de la realidad fundada en las relaciones. Desde este punto de vista la "realidad social" consiste en un conjunto de relaciones invisibles que constituyen un espacio formado por posiciones externas unas de otras, y que se definen por la distancia relativa que guardan una de otra. Es función de la ciencia social el poder reconstruir, analíticamente, ese espacio, es decir, determinar los principios de diferenciación dominantes, que son necesarios o

suficientes para explicar o predecir la totalidad de las características observadas en un conjunto dado de individuos. En otras palabras, un espacio implica una *desigualdad*: si todas las posiciones fueran iguales, no habría espacio, sino un punto. Ahora bien, lo que hay que comprender es ¿dónde se origina esa desigualdad? ¿qué hace que los diferentes puntos se diferencien entre sí?

La respuesta de Bourdieu, es que en el espacio social, los principios de diferenciación que deben ser encontrados son las *formas de capital*. El espacio social puede ser conceptualizado como un campo de lucha por la apropiación de bienes escasos ubicados en su interior, las formas de capital son poderes, recursos, que se hacen eficientes en esa lucha; en consecuencia, la posesión o no posesión de esos recursos se constituyen en los principios diferenciadores en el espacio social.

Existen tres formas fundamentales de capital:

- 1) El capital *económico*.
- 2) El capital *cultural*.
- 3) Y dos formas relacionadas de capital: el capital *social*, por una parte, que se define como los recursos derivados de la pertenencia a grupos y redes de relaciones sociales; y el capital *simbólico* que es la forma que asumen los diferentes tipos de capitales una vez que son percibidos y reconocidos como legítimos (Bourdieu, 1987: 5).

La reconstrucción del espacio social, entonces, se haría utilizando tres dimensiones:

- 1) El *volumen* de capital que poseen los diferentes actores involucrados.

- 2) La *composición* del capital total poseído por los actores (el peso relativo de cada una de las formas de capital).
- 3) La *trayectoria* en el tiempo tanto del volumen como de la composición de capital total de los actores. (Bourdieu, 1987:5)

El conjunto de estas tres dimensiones indica la posición de los actores en el espacio y, en esa medida, es posible discernir clases de posiciones próximas en un área particular del espacio. Esta es la base de la noción de clase social en Bourdieu. A esta región del espacio formada por actores colocados en posiciones próximas entre sí, es a lo que Bourdieu llama *clase analítica* o *clase teórica*.

Los actores que pertenecen a una clase teórica están colocados en condiciones materiales de existencia similares; consecuentemente tienen todas las probabilidades de tener disposiciones e intereses similares, es decir, de tener el mismo *habitus*.

Para Bourdieu, la clase teórica no es *por sí misma* un actor colectivo. Una característica del pensamiento marxista consistía en tener la ilusión de que la clase teórica construida por la teoría marxista era inmediatamente un actor colectivo. La inconsistencia empírica de esta ilusión, llevó al marxismo a ejecutar malabares teóricos tales como la afirmación de que las condiciones materiales de existencia conducían automáticamente a los obreros a tomar conciencia de sus intereses de clase y, en consecuencia a organizarse políticamente, o bien, que para que los obreros tomaran conciencia de sus intereses se necesitaba de la guía iluminada del partido. En suma, lo que el pensamiento

marxista no toma en cuenta, son las *instancias de mediación* entre lo objetivo y lo subjetivo.

El habitus no puede ser confundido con una conciencia de clase, en el sentido marxista, como una conciencia política que descubre el carácter contingente de la desigualdad social. El habitus consiste en disposiciones y percepciones características de la clase teórica que establece un criterio de diferenciación de unos individuos con respecto a otros, y que al mismo tiempo, legitima esas desigualdades como naturales.

Así, el correlato de la concepción del espacio social como un espacio geográfico, dividido por regiones en las cuales se agrupan individuos que poseen una distribución similar de formas de capital, y que por ello mismo tienen todas las posibilidades de desarrollar habitus semejantes, es la concepción del espacio social como espacio simbólico.

Este paso, del espacio geográfico al espacio simbólico, es el resultado de pasar del momento objetivista (representado por el concepto de espacio o campo) al momento constructivista (representado por el concepto de habitus). En este paso, lo que está en juego, como objeto de estudio de la sociología, es la percepción que sobre la realidad social poseen los agentes. Pero para Bourdieu, la percepción de la realidad social, no puede elaborarse científicamente desde las teorías fenomenológicas, o etnometodológicas, porque éstas no consideran que esa percepción sea un punto de vista propio de una posición que puede ser determinada dentro de un espacio de desigualdades, sino que la consideran como una capacidad natural.

Ahora bien, para Bourdieu éste estudio de las percepciones lleva consigo un estudio de la cuestión de la dominación. En efecto, como hemos visto, en el capítulo anterior, para Bourdieu, los sistemas simbólicos poseen una capacidad performativa (lo que Bourdieu denomina el "efecto de teoría"), en el sentido de que la construcción de las visiones del mundo ayudan a la construcción de ese mundo. Es esta función performativa, la que analizaremos más cuidadosamente para obtener su significado político.

Recordemos para comenzar, el carácter dual del habitus. Por un lado, es un sistema de esquemas o de categorías de percepción y apreciación; y por otro lado, es un sistema de principios de organización de la acción. Esto quiere decir que los agentes humanos están capacitados para "clasificar" (mediante la operación de sus categorías de percepción), y, a la vez, son susceptibles de ser "clasificados" (mediante sus prácticas). La capacidad de clasificar posee sus condiciones, en particular, depende del hecho de que existe un vínculo sistemático entre ciertos tipos de habitus y ciertos tipos de condiciones sociales. En otras palabras, "clasificar" consiste en poder inferir de un conjunto de propiedades perceptibles (prácticas) el área del espacio social al que pertenece el agente que posee dichas propiedades. Pero no hemos dicho todo: la posibilidad de inferir depende de que el agente que clasifica posea las categorías perceptivas "adecuadas" que le permitan vincular un conjunto de prácticas con una posición en el espacio social.

Lo que tenemos, como consecuencia de la dialéctica entre clasificar y ser clasificado es lo siguiente: las propiedades, las prácticas, los estilos de vida (generados por el habitus en tanto

principio organizador de las prácticas) funcionan como *signos* en el sentido de que "señalan" a los agentes que perciben ese signo, el área del espacio social a la que pertenece el agente que muestra esas propiedades. Pero sólo funcionan como signos para aquellos agentes que poseen las categorías de percepción (generadas por el *habitus* en tanto sistema de categorías de percepción y apreciación) que les permiten "saber" que a esas propiedades les corresponde un lugar dentro del espacio social.

La percepción que posee el agente sobre el mundo posee así una doble estructuración. La estructuración objetiva de la percepción hace referencia a que el espacio social produce *regularidades*: a ciertas regiones del espacio social le corresponden más o menos ciertos tipos de *habitus* y, por tanto, ciertos tipos de prácticas. La estructuración subjetiva de la percepción hace referencia a que esas regularidades son captadas por los agentes sociales, mediante categorías de percepción que, por ser generadas por el *habitus*, están adaptadas al espacio social que las engendra. Esto último quiere decir, que las regularidades que ocurren en el espacio social, en términos de la distribución desigual de prácticas entre los agentes sociales, es captada como un espacio de estilos de vida diferentes. La captación de las regularidades producidas por un espacio social, mediante categorías de percepción, generadas por un *habitus* objetivamente adaptado a las condiciones sociales producidas por ese mismo espacio social, resulta en la producción de un *sentido común*, que es otra palabra, para designar la *sumisión dóxica* al estado del espacio social.

Como hemos señalado, esta sumisión dóxica es, en sí, una sumisión al principio de dominación que opera en un espacio social. Ello es así, porque mediante esta sumisión dóxica se reconoce y se desconoce, al mismo tiempo, un estado particular de la distribución de las formas de poder que son eficientes en dicho espacio. Se reconoce, porque los agentes son capaces de captar las distancias sociales que separan a unos agentes de otros, pero se desconoce, porque esas distancias sociales no son percibidas inmediatamente por los agentes sociales, como injusticias, o contradicciones sociales.

Recordemos también que la sumisión dóxica es *legitimación* de un orden social, de un estado del campo de fuerzas, de una forma de distribución de las formas de capital dentro del espacio social considerado. La legitimación es efecto de la acción del capital simbólico, es decir, del efecto que mencionamos arriba de reconocimiento y desconocimiento sobre la distribución desigual de las formas de capital operantes en el espacio social. Así:

...la legitimación del orden social no es el producto, como algunos creen, de una acción deliberadamente orientada de propaganda o de imposición simbólica; resulta del hecho de que los agentes aplican a las estructuras objetivas del mundo social estructuras de percepción y de apreciación que salen de esas estructuras objetivas y tienden por eso mismo a percibir el mundo como evidente (Bourdieu, 1997b: 138).

Llegados a este punto, pareciera que la sumisión dóxica es incapaz de ser trascendida por los sujetos. Esta no es, por supuesto la posición de Bourdieu. La percepción del espacio social y de sus distancias puede variar entre los agentes por un conjunto de factores. El principal consiste en el hecho de que si bien

podemos hablar de un *habitus* del espacio social en general, también es cierto que diferentes posiciones en el espacio social generan *habitus* diferentes y, por tanto, categorías de percepción diferentes. La idea de que las percepciones varíen según la posición que se ocupa dentro del espacio social introduce la idea de que el mundo no puede estructurarse, simbólicamente, como algo totalmente estructurado, sino que puede ser estructurado según diferentes principios de visión y división del mundo. Esta es la base objetiva para la existencia de luchas simbólicas por el poder de producir y de imponer la visión legítima del mundo.

Para hacer comprensible el argumento de Bourdieu sobre las luchas simbólicas, conviene hacer una distinción entre las *formas*, *niveles* y *agentes* de las luchas simbólicas.

Para Bourdieu, las luchas simbólicas pueden asumir una forma *objetiva* y una forma *subjetiva*. Una lucha simbólica asume una forma objetiva cuando mediante una acción de representación, individual o colectiva, se trata de hacer ver y de hacer valer la existencia de una *regularidad* dentro del espacio social. En otras palabras, una lucha simbólica objetiva es una acción que funciona como *signo* de la existencia de una regularidad, de una realidad social que, oficialmente, en las categorías de percepción que forman el sentido común, no es reconocida: ejemplos de estas formas de lucha objetivas son las manifestaciones y, en general, podemos considerar a las acciones de los movimientos sociales como formas de lucha simbólica objetiva.

Una lucha simbólica es subjetiva cuando se trata de influir directamente dentro de los sistemas de categorías de percepción que forman el sentido común operante en un espacio social. En

otras palabras, una lucha simbólica subjetiva es el intento de modificar, de trastocar los nombres, las palabras utilizadas para designar las regularidades que operan dentro de un espacio social. A esto es a lo que Bourdieu denomina como "efecto de teoría": mediante la aparición de un discurso se trata de nominar a ciertas regularidades con nombres que difieren de los utilizados por el discurso dominante. El ejemplo más claro de este efecto de teoría lo constituye la teoría marxista de las clases, que permitió considerar las diferencias sociales entre individuos como contradicciones sociales entre clases y permitió la fundación de todo un programa político. Este efecto de teoría también es utilizado por los movimientos sociales cuando, por ejemplo, los movimientos ecologistas, utilizando el discurso de profesionales, técnicos y científicos, permiten nominar de una manera diferente (construir en problema) los efectos que tiene el desarrollo capitalista en el medio ambiente.

Por otra parte, las luchas simbólicas pueden ocurrir a un nivel *individual* o a un nivel *colectivo*. Cuando las luchas simbólicas ocurren a un nivel individual o cotidiano, los agentes tratan de cambiar las categorizaciones que rigen su comportamiento cotidiano mediante actos de "magia social", como por ejemplo, los insultos, las burlas, las parodias, los chistes, etc. Estas categorizaciones, que no obedecen a un programa político colectivo, subvierten, de manera temporal y local, el efecto de las categorizaciones producidas por el habitus que genera el espacio social, sin que puedan modificar duraderamente los fundamentos objetivos del habitus. Cuando las luchas simbólicas ocurren a un nivel colectivo, los agentes, organizados como grupo

político ponen en juego un conjunto de estrategias dirigidas a producir un léxico político que reemplaze duraderamente las categorías de percepción generadas por el habitus del espacio social. Dentro de estas estrategias se encuentran tanto el "efecto de teoría" ya mencionado, como la reconstrucción simbólica del pasado que se ajusta a las necesidades del presente.

Finalmente tenemos que dirigir nuestra atención a los agentes de las luchas simbólicas. Para comprender la acción de estos agentes se hace preciso recordar tres proposiciones:

- 1) Las luchas simbólicas son definidas como luchas por imponer un principio de visión y división del mundo social que sea considerado como legítimo.
- 2) La legitimidad de un orden social depende de la acción del capital simbólico, es decir, depende de que las diferencias en términos de la distribución de las diferentes formas de capital (económico, cultural, social, etc.) sean, al mismo tiempo reconocidas y desconocidas: reconocidas como diferencias y desconocidas como desigualdades en términos de poder.
- 3) El capital simbólico es función de las otras formas de capital, ya que el capital simbólico no es una especie de capital, sino una *forma* que asumen las distintas especies de capital. Por tanto, la posesión de capital simbólico depende en gran medida de la posesión de las otras formas de capital.

Comencemos, entonces, por decir, que la capacidad de intervenir en las luchas simbólicas está, al igual que las otras diferentes especies de capital, desigualmente repartida entre los agentes sociales. Porque en las luchas simbólicas, los agentes

comprometen el capital simbólico que han adquirido en luchas anteriores.

Ahora bien, ese capital simbólico entra en las luchas simbólicas como *capacidad de producir clasificaciones*, es decir, el capital simbólico opera al nivel de las luchas simbólicas subjetivas. De esta manera, la capacidad de producir clasificaciones está desigualmente distribuida entre los agentes sociales:

...en la determinación de la clasificación objetiva y de la jerarquía de los valores acordados a los individuos y a los grupos, todos los juicios no tienen el mismo peso y los poseedores de un fuerte capital simbólico [...] están en condiciones de imponer la escala de valor más favorable a sus productos; especialmente porque, en nuestras sociedades, tienen un casi monopolio de hecho sobre las instituciones que, como el sistema escolar, establecen y garantizan oficialmente los rangos (Bourdieu, 1997b: 138).

Así, pues, los agentes que más probablemente entren en las luchas simbólicas son aquellos que ocupan posiciones dominantes dentro del espacio social, es decir, aquellos que poseen cantidades apreciables de formas de capital que pueden reconvertir, de manera exitosa, en capital simbólico apreciable. En esta reconversión juegan un papel esencial, en las sociedades modernas, las *instituciones*.

Para comprender este papel de las instituciones en las luchas simbólicas recordemos brevemente lo que decíamos en el capítulo anterior con respecto al cambio que se opera en las formas de dominación entre las sociedades premodernas y las sociedades modernas. En las sociedades premodernas las formas de capital se encuentran, sobre todo, en estado incorporado, es decir, dependen en gran medida de la presencia corporal del poseedor (y de esta

manera, el capital cultural o el capital económico, sólo pueden funcionar en la medida en que el poseedor de ellos emprenda estrategias costosas que involucren la disposición completa de su tiempo, de su cuerpo); en esta medida el capital simbólico se presenta como una propiedad, sobre todo, corporal (carisma, talentos, sensibilidad, etc.). En cambio, en las sociedades modernas, aunque el estado incorporado sigue existiendo, las formas de capital tienden a asumir un estado institucionalizado, es decir, a existir objetivamente afuera del poseedor, que posee esas formas de capital porque posee los títulos que le dan derecho a poseer esas formas de capital; de esa misma manera el capital simbólico puede aparecer no como una propiedad corporal sino como un título que cumple el mismo papel que la propiedad corporal (es decir, el título certifica la existencia de esas propiedades corporales innatas: carisma, talento, sensibilidad, etc.)

Así, el papel de las instituciones en las luchas simbólicas consiste en que, en su interior, se produce la reconversión de las formas de capital que permiten obtener, como resultado, un capital simbólico, en la forma de título, que reconoce a su poseedor, la facultad de producir, legítimamente (es decir, con la autoridad conferida por la institución) visiones sobre la realidad social. De esas instituciones es claro que el Estado es la principal de ellas. Mediante la acción de las instituciones estatales (particularmente la institución escolar) el capital simbólico es "legalizado":

La legalización del capital simbólico confiere a una perspectiva un valor absoluto, universal arrancándola así a la relatividad que es inherente, por definición, a todo punto de vista, como visión

tomada a partir de un punto particular del espacio social (Bourdieu, 1997b: 139).

Por tanto, para Bourdieu, el paso de la clase teórica a la clase como actor colectivo es el producto de un *trabajo de producción* específico, que Bourdieu considera propio del *campo de la política* (Bourdieu, 1984). Ese trabajo de producción es específicamente simbólico, en la medida en que consiste en la búsqueda de la imposición de una visión con respecto a la desigualdad social. Este trabajo de producción simbólica es contingente, es decir, no garantiza que la visión sobre la división del mundo social que predomine en el campo de la lucha política sea el de las clases. Este principio de división está en competencia con otros principios de división: raciales, sexuales, regionales, etc.

Es en este sentido que para Bourdieu una adecuada teoría social debe tomar en cuenta la contribución que realizan los actores en la construcción de la visión del mundo social, que es, en definitiva, propiamente, una construcción de ese mundo. La lucha política es una lucha por imponer una visión del mundo y una lucha por la definición de identidades sociales.

Las percepciones en lucha pueden quedar objetivadas en instituciones reconocibles, que a través de esta institucionalización se convierten en fuerzas políticas, en actores colectivos, que buscan imponer su propia visión de las divisiones del mundo social.

Ahora bien, el proceso de institucionalización, en sí mismo, es un proceso contingente y precario. Al ser un proceso político, se coloca en un campo relativamente autónomo de actividad social,

que tiene sus propios especialistas. Para Bourdieu el grupo representado, no es otra cosa que lo que lo representa, es decir, el proceso mediante el cual un conjunto de individuos pueden formar una identidad colectiva, y pasar a formar un grupo o una clase "práctica", implica dos pasos: primero, la existencia de una "signatura", hacia la cual puedan referirse los miembros de ese grupo como encarnación del grupo (esta posición normalmente la ocupa un individuo, que está, así, dotado con la capacidad de actuar y hablar en nombre del grupo); segundo, a partir de esa "signatura" los individuos se reconocen entre sí como miembros de un grupo, perciben sus similitudes, se dan cuenta de que comparten disposiciones e intereses similares.

3.2. El campo político

En el espacio de las clases sociales, el problema político fundamental es el de la actualización de la clase teórica, de manera que se convierta en *clase empírica*. Ello señala la constitución de un conjunto de agentes en *actor colectivo* guiado por la persecución de un interés que consideran propio. Este acto político es, para Bourdieu, siempre un acto de *fetichismo político* (Bourdieu, 1991b: 202-219).

El fetichismo político es, para Bourdieu, el proceso a través del cual los individuos se constituyen a sí mismos como grupo, pero al mismo tiempo, en el acto mismo de esa constitución, el grupo pierde el control sobre sí mismo. Según Bourdieu, los individuos no pueden constituirse en sí mismos como grupo, es

decir, hacer de sí mismos una fuerza social capaz de hablar y de hacerse escuchar, a menos que ellos realicen un acto de delegación a favor de un vocero. La actividad política colectiva encierra así, una circularidad: para escapar de la alienación política (es decir, de la falta de participación política), se debe correr el riesgo de caer en la alienación política (es decir, delegar la actividad política en un vocero).

Para Bourdieu (1991b: 171-202) el trabajo político consiste, en lo esencial en la producción de representaciones del mundo social. Que esta producción esté desigualmente distribuida en el interior del espacio social es efecto de la desigual distribución de las diferentes formas de capital como sugiere Bourdieu. De manera que la constitución del campo político es efecto de la monopolización del capital político por parte de una clase de profesionales.

La participación en el campo político, como en cualquier otro campo, requiere de los actores la capacidad de jugar el juego que caracteriza a ese campo, de valorar los premios que están en juego, y de manejar las reglas que le permiten ser reconocido como un jugador legítimo por los demás participantes en el juego. En suma, se requiere de la constitución de un *habitus político*.

El *habitus* de un político requiere de un entrenamiento especial que incluye, en primer lugar el aprendizaje necesario para adquirir una serie de conocimiento específicos producido y acumulado por el trabajo político de los profesionales pasados y presentes, así como para adquirir habilidades más generales, por ejemplo, el dominio de cierto tipo de lenguaje y de cierta retórica política. Una parte más importante de ese *habitus* es el

carácter de *iniciación* que tiene el aprendizaje político. Esta iniciación tiende a inculcar un *dominio práctico* de la lógica inmanente del campo político, y una *sumisión* igualmente práctica a los valores, las jerarquías y las censuras propias del campo.

Según Bourdieu, el campo político, al igual que los demás campos está sufriendo un proceso de *autonomización*. El campo político se autonomiza en la medida en que surgen grandes burocracias políticas formadas, en su mayoría, por políticos profesionales de tiempo completo, y la aparición de instituciones cuya función es seleccionar y educar a los políticos profesionales en los esquemas de pensamiento y representación del mundo social, es decir, en el *habitus* indispensable para desenvolverse en el campo político.

La perspectiva de Bourdieu consiste en que, a medida que el campo político se autonomiza, el campo político adquiere una mayor consistencia. Ello es así, porque todos los iniciados en el juego político mantienen una solidaridad que se basa, sobre todo, en el imperativo fundamental de mantener la *discreción*, de guardar el secreto, en lo concerniente al funcionamiento íntimo del campo político. Es esta discreción, este acuerdo inicial sobre el funcionamiento del campo político, lo que permite reconocer a un político como responsable, confiable, competente, reconocido como apto para jugar. El político que devela el funcionamiento íntimo del campo político es descalificado, incluso expulsado de la red de relaciones que conforman el campo político.

La lucha política es una lucha simbólica, en el sentido que se trata de una lucha entre grupos diversos que tratan de conservar o transformar el mundo social, a través de la

conservación o transformación de los principios de visión y división del mundo social.

En esta lucha se juegan dos cosas: en primer lugar, el monopolio de la elaboración y difusión del principio legítimo de visión y división del mundo social, y por tanto, la capacidad de movilizar a los grupos sociales; y, en segundo lugar, el monopolio del uso de los instrumentos de poder objetivados (que son los que permiten aplicar en políticas concretas, el principio de visión y división del mundo social establecido como legítimo). En una democracia parlamentaria, los agentes principales de esta lucha son los partidos políticos.

¿Cuál es la relación entre los profesionales de los partidos políticos y los grupos que el partido dice representar? Es una relación de doble determinación:

- 1) Por un lado, al perseguir la satisfacción de su interés específico dentro del campo político, los profesionales satisfacen el interés de aquellos que dicen representar.
- 2) Por otro lado, aun en el caso en que los representantes adopten las posiciones más cercanas con el interés de aquellos a quienes representan, aún así, siguen persiguiendo la satisfacción de sus propios intereses, tal y como éstos le son asignados por la estructura de las posiciones y oposiciones constitutivas del espacio interno del campo político.

Como consecuencia, el discurso político de los profesionales está siempre doblemente determinado y afectado por la dualidad de los campos de referencia y de la necesidad de servir a los propósitos esotéricos de las luchas internas al campo político,

como a los propósitos exotéricos de las luchas más generales en el espacio social.

La idea de una progresiva autonomización del campo político parece sugerir que, progresivamente, son las leyes internas del campo político las que determinan el carácter de las luchas políticas. Esto daría una imagen del campo político como un conjunto de pequeñas sectas antagonistas, a través de las cuales los diversos grupos de profesionales tratan de realizar su interés específico y obtener las posiciones de dominio dentro del campo político.

Sin embargo, siempre hay que tener en cuenta que las luchas al interior del campo político, sólo se sostienen en la medida en que se señalan a sí mismas, como representantes de las luchas que se establecen entre grupos de agentes en el espacio social. En otras palabras, las luchas políticas no consisten únicamente en la competencia entre las ideas que sostienen los diferentes grupos de profesionales, sino que consisten, principalmente, en la competencia por lograr el apoyo de actores que no pertenecen al campo político. Así, el poder de un discurso político descansa menos en sus propiedades intrínsecas, que en su poder de *movilización*. Ese poder de movilización puede ser descrito como el grado en que ese discurso es reconocido por un grupo social como la expresión de sus intereses.

¿Cómo se produce el poder movilizador de los discursos políticos?

En primer lugar, el discurso político debe producir la creencia en las personas de que el político puede hacer lo que dice. Aquí es crucial entender la *eficacia simbólica* del discurso

político. Como dijimos, el discurso político crea un principio de visión y división del mundo social. Al producir este principio, el profesional le asigna a su audiencia (al grupo social al que apela en su discurso) un lugar dentro de ese mundo social. Es con referencia a ese lugar que las personas construyen su identidad de grupo. Al constituir de esta manera al grupo, el discurso político, compromete a los miembros del grupo a llevar a cabo las acciones que el profesional señala en el discurso.

En segundo lugar, la eficacia simbólica depende del monto de *capital político* que posea el político profesional. El capital político es, para Bourdieu, esencialmente, un *capital simbólico*. Es decir, el capital político, se define por la *confianza* que el grupo coloca en el político profesional. El capital político puede ser definido como la capacidad que tienen los políticos para movilizar a los grupos sociales. Esta capacidad está, a su vez, definida por la capacidad de producir un principio de visión y división del mundo social que sea capaz de ser reconocido como propio por un grupo social, pero también de la capacidad del político de inspirar confianza y certidumbre de que su discurso político es verdadero porque puede ser verdadero (mediante la acción colectiva, por ejemplo).

De esta manera, tenemos dos formas principales de capital político:

- 1) El capital incorporado en forma de "fama" o "popularidad" que es obtenido mediante la acción personal del agente, así como por la posesión de un cierto número de cualificaciones especiales (producto del ejercicio de la profesión). Este capital incorporado es la condición para la adquisición y conservación

de una "buena reputación" que caracteriza al capital político como crédito.

- 2) El capital objetivado en la forma de la pertenencia a una institución que ha acumulado, en su historia, un capital de confianza. Esta institución se ha dado a sí misma una organización permanente de funcionarios partidistas, capaces de movilizar militantes y simpatizantes, de organizar el trabajo de propaganda necesario para obtener votos.

3.3. El espacio social como un modelo complejo de sociedad

Bourdieu establece que cada campo obedece a una ley que es irreductible a la ley que rige el juego que se desarrolla en otros campos.

Esta irreductibilidad de los campos aparece en la historia occidental a través de un proceso de diferenciación social. La diferenciación social en campos es también una diferenciación en los modos de conocimiento del mundo. De manera que a cada campo le corresponde un punto de vista específico sobre el mundo. Punto de vista desde el cual se construye un objeto de conocimiento, y también procedimientos para el conocimiento de ese objeto.

Sólo la pertenencia al campo (mediante la asunción del *habitus* de campo) posibilita que un sujeto pueda conocer y comprender el modo de conocimiento que corresponde a ese campo (sea el campo jurídico, el campo filosófico, el campo científico, el campo religioso). Esta pertenencia al campo se expresa, sobre

todo, a través de la relación *doxica* que mantienen los sujetos con el campo.

Estas tesis básicas de la teoría de los campos de Bourdieu, no son sólo tesis analíticas, sino que también pretenden una cierta consistencia histórica. Siguiendo a Scott Lash (1991), podemos decir que en Bourdieu encontramos, en la tesis del proceso de autonomización de los campos, una **teoría de la modernización**. ¿En qué consistiría tal teoría y cuáles son sus consecuencias para la concepción del poder y la dominación?

En primer lugar Bourdieu sigue adhiriéndose a la tesis clásica propuesta tanto por Durkheim como por Weber, de que el proceso de modernización, implica el debilitamiento de la solidaridad mecánica y de la indiferenciación.

Sin embargo, ese proceso de diferenciación, no es sólo un proceso de diferenciación de las relaciones sociales, sino también de los poderes. Por otra parte, para Bourdieu el análisis de esta diferenciación no debe situarse únicamente al nivel de las relaciones entre los individuos, sino ante todo, en las relaciones entre los campos (Bourdieu, 1999: 136-141).

Recordemos aquí, uno de los aspectos básicos que diferencian a los formas de dominación: mientras que la forma de dominación tradicional supone que las formas de capital relevante se encuentran *incorporadas* en personas concretas, las formas de dominación modernas suponen la *objetivación* de las formas de capital por fuera del cuerpo. De esta manera, las formas de capital (fundamento de los poderes) se hacen móviles, se diferencian y se dispersan.

Dos son las consecuencias principales de esta diferenciación de los poderes. Por un lado, se hace posible la experiencia de "libertad" de ciertas actividades con respecto a los poderes tradicionales políticos y económicos, en la medida en que los campos culturales se diferencian del campo de la economía y del campo de la política. Por otro lado, se hace imposible hablar, según la terminología marxista de una *clase dominante*. La diferenciación de los campos lleva a Bourdieu a referirse más bien a un *campo del poder* en el que se encuentran todos aquellos agentes que ocupan posiciones dominantes en los diferentes campos. Estos agentes están unidos por una solidaridad objetiva basada en la homología entre esas posiciones, pero al mismo tiempo están enfrentados por relaciones de competencia y conflicto, sobre todo con respecto al "principio de dominación dominante", el cual señala, en la jerarquía entre las diferentes formas de capital que fundamentan diferentes formas de poder (Bourdieu, 1999; Wacquant, 1993).

3.4. El campo del poder

El concepto de "campo de poder" sugiere que la diferenciación de poderes y campos no reconduce a la atomización comunitaria de las sociedades. Por el contrario, Bourdieu señala, que las sociedades modernas se embarcan en procesos de integración social sumamente complejos. Como dijimos la noción de campo de poder sugiere que los grupos dominantes dentro de cada campo, se comprometen entre sí en una lucha, por establecer el "principio de

dominación dominante", es decir, por establecer la jerarquía de las diferentes formas de capital.

Estas luchas implican, por lo mismo, la configuración de un conjunto de relaciones entre los diferentes campos, sedes de las diferentes formas de poder. Visto de esta manera, la instauración de un principio de dominación social global, implica la existencia de "circuitos de intercambio legitimador" (Bourdieu, 1999: 137) entre los diferentes campos, de manera que la arbitrariedad correspondiente a la instauración de ese principio de dominación quede oscurecida y naturalizada.

Ahora bien, en las sociedades capitalistas modernas, el principio de dominación dominante es el de el capital económico. El capital económico, basado preponderantemente en fuerzas materiales, se acerca mucho a las formas "puras" de dominación que no se basan en la legitimación vía el "no-reconocimiento" (*meconnaissance*) sino en el ejercicio de la violencia. Como vimos, las formas de dominación, sólo pueden durar en la medida en que obtengan reconocimiento como no-reconocimiento de la arbitrariedad del principio de dominación. A esto es a lo que Bourdieu llama legitimación.

Ahora bien, la legitimación opera por dos vías. Por un lado, las formas de dominación basadas en la fuerza apelan a formas de dominación que parecen no basarse en la fuerza. Por un lado la eficacia de la legitimación depende del grado de independencia que goza la instancia legitimadora con respecto a la fuerza legitimada.

De lo que se desprende que en las sociedades modernas, la legitimación de la dominación del capital económico requiere de la

existencia de campos de consagración legitimadora cada vez más autónomos del campo económico: "La eficacia simbólica de la tarea de legitimación se haya estrechamente relacionada con el grado de diferenciación de dicha tarea" (Bourdieu, 1999: 139).

Tenemos así, un proceso de integración social complejo que, por lo mismo, impide hablar de sociedades de "dominación total". Debido a que la legitimación de un poder no pasa por su misma acción, sino por la acción de instancias autónomas que son, al mismo tiempo, esenciales, las posibilidades de desviación, de inconsistencias entre los requerimientos de legitimación, y el comportamiento de la instancia de consagración legitimadora se incrementan. Es en este potencial de desviación en el que Bourdieu ubica la posibilidad de que ocurran "revoluciones simbólicas" que lleguen a trastocar la legitimidad del principio de dominación dominante.

Un ejemplo de las complejidades del funcionamiento del campo del poder nos lo ofrece el análisis que realiza Bourdieu sobre el campo escolar y su posición dentro del campo del poder.

Según nos señala Wacquant (1993), Bourdieu apunta a una diferenciación entre la forma de *reproducción familiar* y la forma de *reproducción mediada por la escuela*. El primer tipo de reproducción es el más extendido y consiste simplemente en "un modo de reproducción en el cual la familia en sí misma monitorea directamente la transmisión de poder y privilegios de acuerdo con reglas derivadas de la costumbre" (Wacquant, 1993: 26). Este tipo de reproducción es característico de sociedades en donde no existe un sistema escolar desarrollado y extendido, aunque aún sigue jugando un gran papel en las sociedades capitalistas. Sin embargo,

a Bourdieu le interesa enfatizar que en las sociedades capitalistas avanzadas, y gracias al desarrollo y extensión del sistema escolar, la transmisión del poder y de los privilegios se encuentra, cada vez más, mediada por ese sistema. En otras palabras, el derecho a ejercer la dominación es conseguido a través de la obtención de credenciales educacionales. Esto se relaciona con la cuestión de la legitimación a la que aludíamos anteriormente; si bien la posesión de capital económico sigue siendo determinante para establecer a los agentes con derecho a ejercer la dominación, los mecanismos de la *consagración escolar*, tienden a presentarse como el mecanismo que legitima el ejercicio de la dominación.

Este es precisamente el papel del campo de la educación universitaria en relación con la reproducción del campo del poder:

El papel esencial de las *grande écoles* apunta a la *producción de nobleza*, es decir, la producción de agentes que se sienten diferentes y se sienten justificados en ser diferentes, y son vistos y reconocidos como tales, y, por tanto, son colocados en espacios separados y futuros separados con respecto a lo común (Wacquant, 1993: 28).

Esta forma de legitimación a través de la consagración escolar, posee características propias que la hacen especialmente adecuada para las sociedades avanzadas:

...el mecanismo de reproducción formado por las *grandes écoles*, constituye un sistema extraordinariamente poderoso, en la medida en que las propiedades legitimantes que certifican son, al mismo tiempo, las más universales y las más naturales de todas, ya que, en su mayor parte, pueden ser imputadas al 'talento' o al mérito personal, atributos de la persona, de su naturaleza, y no de su herencia" (Wacquant, 1993: 28).

Sin embargo, estas ventajas son compensadas con un costo singular: el hecho de que la reproducción no puede ser controlada

directamente, sino que asume una forma estadística. Es decir, la reproducción de los dominantes a través del sistema escolar abre el espacio para trayectorias individuales distintas, es decir, no se asegura totalmente que todos los herederos legítimos ejercerán la dominación, pero estadísticamente, el grupo dominante, en su conjunto, sigue reproduciendo su dominación.

Para Bourdieu, es en esta debilidad del sistema de reproducción (en el cual no todos los que son susceptibles de llegar a ejercer la dominación llegan a hacerlo) lo que explica las revueltas estudiantiles, y en una tesis que parece discutible, explica también la emergencia de lo que se ha denominado "nuevos movimientos sociales". Para Bourdieu, en las sociedades avanzadas se produce la situación en que los agentes que tienen una movilidad social a la baja producto del carácter estadístico de la reproducción del grupo dominante, pueden aliarse temporalmente con los excluidos estructurales del sistema, en movilizaciones sociales.

Al mismo tiempo, sin embargo, el carácter estadístico de la reproducción funciona a su vez como mecanismo de simulación y legitimación, pues permite argumentar a favor de una cierta democracia en el proceso de reclutamiento de los miembros de los grupos dominantes.

En su interior, el campo de la educación universitaria, realiza la función de inculcación de un *habitus* adecuado para los agentes que van a ejercer la dominación. De hecho las escuelas de educación superior realizan dos funciones principales: "Primero, selecciona a los agentes que están predispuestos de tal manera, que el trabajo de inculcación se hace considerablemente más fácil...Segundo,...la escuela sobreimpone sobre esta selección los efectos de la ruptura, del encierro, de la consagración, que son cruciales para que los herederos asuman su herencia" (Wacquant, 1993: 32).

Para Bourdieu el papel de la educación superior, respecto de la empresa de la dominación, no es solamente el de inculcar un saber técnico, sino ante todo, crear *disposiciones sociales* acordes con el ejercicio de la dominación, y crear además una *frontera cognitiva*, por medio de la cual los agentes se asuman como destinados a ejercer la dominación, mientras que el resto de los agentes se asumen como incapacitados para ejercer cualquier tipo de dominación.

Esto conduce a la otra cara de la moneda: el análisis de los dominados.

Bourdieu ha sido frecuentemente criticado por asignar una posición pasiva a los dominados, sobre todo a través de su noción de *habitus*, por medio del cual los agentes asumen las acciones y pensamientos que están de acuerdo con su posición dentro del campo. Bourdieu indica, en primer lugar, que su proyecto tiene que dar cuenta de las maneras en que existe la dominación. La dominación es posible porque los agentes (dominantes y dominados) mantienen una relación *dóxica* con las estructuras del campo, es decir, se produce un acuerdo entre las disposiciones y las condiciones de existencia. Esto es importante, porque una teoría de la dominación tiene que dar cuenta primero del hecho de por qué a pesar de existir condiciones objetivas de desigualdad y dominación, los agentes no se rebelan a pesar de todo.

CONCLUSIONES

La sociología del poder y la dominación de Bourdieu ofrece, una visión dinámica de las estructuras sociales, y de las complejidades de las prácticas sociales. Para este sociólogo las prácticas sociales se dan en el interior de campos, en donde los agentes, no siguen simplemente *reglas* sino que usan *estrategias*, las cuales se configuran a partir de otras prácticas sociales, y donde los recursos usados son conceptualizados como *formas de capital*. Para el sociólogo francés, el campo no es tanto un espacio de prácticas rutinizadas, sino un campo de *fuerzas* en oposición. Las prácticas sociales pueden reproducir la estructura del campo, pero no porque sean prácticas rutinizadas, sino porque los agentes involucrados en las luchas del campo contribuyen a esa reproducción en la medida en que instrumentan estrategias dirigidas a conservar o a mejorar su posición en el campo.

El concepto de *habitus* es introducido por este autor para escapar al determinismo estructural que está contenido en la teoría de las clases sociales de Marx. En esta teoría, la posición de clase determina inmediatamente el comportamiento del actor social en otros terrenos de la vida social. En cambio, para Bourdieu la acción social sólo puede ser comprendida si además de la posición de clase, se toma en cuenta el *habitus*. No obstante, en definitiva, para Bourdieu el *habitus* es un *habitus* de clase. Por lo tanto, si bien el *habitus* permite una variedad de elecciones al interior de una clase, resulta claro que las elecciones que realizan los agentes depende de su posición de clase.

La aportación principal de Bourdieu con respecto a la importancia de la cultura para la comprensión de las prácticas sociales, radica en haber logrado una síntesis entre las prácticas económicas y las prácticas simbólicas. El resultado de esta síntesis es que la cultura deja de estar colocada en el ámbito de los fenómenos puramente cognitivos o ideacionales, y adquiere una connotación material, que permite dar cuenta de los efectos de la cultura en las prácticas sociales. En términos generales podríamos decir, que para Bourdieu toda práctica social es *necesariamente* una *práctica cultural*. Esto puede verse más claramente si uno observa sus ideas acerca del *poder simbólico*. El poder simbólico no se expresa en términos de "falso conocimiento", es decir, no se expresa en términos epistemológicos, como una falta de conocimientos, sino que está inmerso en la práctica social misma. En otras palabras, por ejemplo, el dominio basado en la posesión de capital económico, no es visto como tal, no porque exista un

discurso ideológico que oculte esta dominio, sino porque ese dominio es ejercido a través de prácticas culturales, las cuales producen un sentido de *realismo*, de estar en el mundo, en los actores.

Bourdieu logra esta síntesis entre lo económico y lo cultural, proponiendo que, en definitiva, todos los tipos de prácticas sociales tienen una homología fundamental entre sí, es decir, pueden ser comprendidas, cada una, como casos específicos de una "teoría general de la economía de las prácticas". Los elementos de esa teoría general, se pueden observar más claramente en las prácticas económicas, pero ello no quiere decir que las prácticas económicas determinen el sentido de las prácticas en otros órdenes de la vida social. Lo que quiere decir es que las prácticas económicas ofrecen un *modelo* preliminar de la *economía de las prácticas*.

Podemos decir que desde el punto de vista de una posible sociología política, que el programa de investigación que desarrolla Bourdieu, apunta hacia una sociología de la "violencia simbólica", es decir un estudio que explique la eficiencia de los sistemas de significado en encubrir las relaciones de dominación, haciéndolas pasar como legítimas por estar basadas en los méritos individuales de los que ocupan las posiciones de dominación. Dentro de este programa de investigación, el estudio del sistema escolar ocupa un lugar central. Ello debido a que en las sociedades capitalistas avanzadas, piensa Bourdieu, es el sistema escolar la institución que más prominentemente cumple la tarea de legitimar las jerarquías sociales y la dominación. Bourdieu considera que en la actualidad, uno de los problemas fundamentales

de esta sociología de la violencia simbólica consiste en los conflictos que surgen en el seno del campo del poder entre las fracciones de los grupos dominantes, y las contradicciones que surgen a partir de la hegemonía de lo que el autor denomina como "el modo tecnocrático de reproducción" de la dominación. Para Bourdieu este modelo se fundamenta en el hecho de que cada vez más el capital cultural, que define como "capital informacional" (Bourdieu, 1987: 4), es el modo privilegiado a través del cual se legitima el capital económico. En otras palabras, es mediante la conversión del capital económico en capital cultural, que el primero aparece como capital simbólico.

Una sociología de la violencia simbólica, en este sentido, requiere concentrarse en las contradicciones del "modo de reproducción tecnocrático".

Podemos ver lo que sucede al relacionar el habitus con la estructura para estudiar estas contradicciones. En un primer momento, podemos ver cómo los habitus conducen a los actores a elegir las escuelas que más de acuerdo se hayan con las disposiciones que han adquirido en su enseñanza escolar anterior; de la red relaciones sociales que han logrado establecer hasta ese momento, de la educación recibida en la familia. Aquí, el habitus contribuye a la reproducción de las estructuras sociales. Sin embargo, en la medida en que en el campo de las grandes escuelas se encuentran, al menos dos grupos sociales (la burguesía y la pequeña burguesía), por lo tanto dos tipos de habitus distintos se enfrentan a un mismo tipo de meta: el éxito dentro de la carrera académica; en esa medida no está vedado el camino para que un miembro de la pequeña burguesía persiga el ingreso a las grandes

escuelas, o que un miembro de la burguesía prefiera seguir una carrera intelectual. Así, en la relación entre habitus y campo encontramos el principio de la acción social que conduce a la posibilidad de transformación de las relaciones sociales. Esto es así, porque esas situaciones "atípicas" conducen a la producción y reproducción de disposiciones inestables dentro de los actores que normalmente se expresan como conflictos políticos.

Es a esto último a lo que Bourdieu llama las contradicciones del "modo de reproducción tecnocrático" de dominación que consiste en el hecho de que las clases dominantes se transmiten sus privilegios a través de la selección escolar. Pero esta selección escolar, si bien responde a los intereses de la clase como colectividad, provoca el sacrificio de individuos de esa misma clase, lo cual, en no poca medida crea conflictos políticos al interior de la clase dominante.

BIBLIOGRAFÍA

- Amoi, Toril. (1991).
 "Appropriating Bourdieu: Feminist Theory and Pierre Bourdieu's Sociology of Culture", New Literary History, Vol. 22, No. 4: (1017-1049)
- Anheier, Helmut K., Gerhards, Jürgen y Romo, Frank P. (1993).
 "Forms of Capital and Social Structure in Cultural Fields: Examining Bourdieu's Social Topography", American Journal of Sociology, Vol. 100, No. 4: (859-903)
- Bourdieu, Pierre. (1972).
Outline of a Theory of Practice, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____. (1979).
 "Symbolic Violence", Critique of Anthropology, Vol. 14, No.13-14: (75-85)
- _____. (1984).
 "Social Space and the Genesis of Groups", Theory and Society, Vol. 14, No. 6: (723-744)
- _____. (1986).
 "The Forms of Capital", en Richardson, John G. (Ed.), Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, New York, Greenwood Press: (241-258)
- _____. (1987).
 "What Makes a Social Class. On the Theoretical Existence of Groups", Berkeley Journal of Sociology, No. 32: (1-17)
- _____. (1988).
La distinción, Madrid, Ed. Taurus
- _____. (1990).
Sociología y cultura, México, CONACULTA-Grijalbo.
- _____. (1991a).
El sentido práctico, Madrid, Ed. Taurus.
- _____. (1991b).
Language and Symbolic Power, Cambridge, Polity Press/Harvard University Press, 1991
- _____. (1997a).
Razones prácticas, Barcelona, Ed. Anagrama.
- _____. (1997b).
Cosas dichas, Barcelona, Ed. Gedisa.

- _____. (1999).
Meditaciones pascalianas, Barcelona, Ed. Anagrama.
- Bourdieu, Pierre y Loïc D. Wacquant. (1995).
Respuestas. Por una antropología reflexiva, México, Ed. Grijalbo.
- Brubaker, Rogers. (1985).
 "Rethinking Classical Sociology: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu", Theory and Society, Vol. 14, No. 6: (745-775)
- Elster, Jon. (1989).
Ulises y las sirenas, México, Fondo de Cultura Económica.
- Griller, Robin. (1996).
 "The Return of the Subject? The Methodology of Pierre Bourdieu", Critical Sociology, Vol. 22, No. 1: (3-28)
- Harker, Richard, Mahar, Cheleen y Wilkes, Chris (Eds.). (1990).
An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu. The Practice of Theory, New York, St. Martin's Press.
- Jenkins, Richard. (1982).
 "Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism", Sociology, Vol. 16, No. 2: (270-281)
- _____. (1992).
Pierre Bourdieu, London, Routledge.
- Lash, Scott. (1991).
Sociology of Postmodernism, London, Routledge.
- Lee, Orville. (1988).
 "Observations on Anthropological Thinking about the Culture Concept: Clifford Geertz and Pierre Bourdieu", Berkeley Journal of Sociology, No. 33: (115-130)
- Lemert, Charles. (1981).
French Sociology. Rupture and Renewal since 1968, New York, Columbia University Press.
- Sulkunen, Pekka. (1982).
 "Society Made Visible: On the Cultural Sociology of Pierre Bourdieu", Acta Sociológica, Vol. 25, No. 2: (103-115).
- Swartz, David. (1977).
 "The Cultural Transmission of Social Inequality", Harvard Educational Review, No. 47: (545-554)

Thompson, John B. (1990).

"The Concept of Culture", en Ideology and Modern Culture, Cambridge, Polity Press.

Wacquant, Loïc D. (1989).

"Toward a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu", Sociological Theory, Vol. 7, No. 1: (26-73)

Wacquant, Loïc D. (1993).

"On the Tracks of Symbolic Power: Prefatory Notes to Bourdieu's State Nobility", Theory Culture and Society, Vol. 10, No. 3: (1-18)

Wacquant, Loïc D y Bourdieu, Pierre. (1993).

"From Ruling Class to Field of Power: In Interview with Pierre Bourdieu on *La noblesse d'État*", Theory, Culture and Society, Vol. 10, No. 1: (19-44).