
LA SOCIOLOGIA DE PIERRE BOURDIEU*

Pedro Castón Boyer
Universidad de Granada

RESUMEN

El presente artículo pretende ofrecer una introducción general al pensamiento de Pierre Bourdieu. Esta es la razón por la que se hace un recorrido por los principales conceptos («campo», «capital», «habitus», «espacio y clase sociales», «reproducción cultural», «legitimación» y «poder simbólico») que están presentes en toda su obra y que es necesario conocer para la comprensión tanto del método como de la teoría bourdieuniana sobre la sociedad actual.

En sus apasionantes memorias, Raymond Aron escribe que Pierre Bourdieu, en aquellos años en los que colaboraba con él en el *Centre européen de sociologie historique*, «prometía todo lo que ha sido, uno de los “grandes” de su generación». Y se siente decepcionado por no haber descubierto «lo que ha llegado a ser, un jefe de secta, seguro de sí y dominador, experto en intrigas universitarias, despiadado con los que podrían hacerle sombra» (Aron, 1983: 350).

No pretendo explicar lo que R. Aron quiere decir con la expresión referida a Bourdieu de «jefe de secta». Pero sí estaría de acuerdo en calificar a la teoría

* Agradezco a los profesores José Jiménez Blanco, Miguel Beltrán Villalba y Julio Iglesias de Ussel las observaciones y críticas recibidas, que me han permitido mejorar las deficiencias de una versión anterior.

de Bourdieu de «sectaria» por la dificultad de comprensión que entraña el estilo y lenguaje utilizados, comprensible sobre todo para el grupo de «iniciados». Rodríguez Ibáñez parece ser de esta misma opinión cuando escribe que Bourdieu «es pedante y tortuoso, salta deliberadamente de nivel discursivo sin tregua» (1992: 185). Y una estudiosa de su obra, Verónica Muñoz Dardé, habla del lenguaje de Bourdieu como «lo contrario de un discurso accesible, no ya por la complejidad del fondo, sino por la artificiosidad muy literaria de un lenguaje que acumula todas las estrategias de *distinción* que se denuncian por otra parte» (1987: 54-55).

A esta dificultad de estilo y lenguaje utilizados podemos añadir la heterogeneidad de temas de los que se ha ocupado (escuela, intelectuales, familia, fotografía, moda, gusto, lenguaje, periodismo, literatura, deporte, burocracia, economía, etc.) y, sobre todo, el ser una «obra abierta», todavía no concluida y en evolución.

MARCO TEORICO GLOBAL

En las sociedades occidentales se está produciendo un proceso de convergencia en bastantes aspectos de la vida social. Se trata de un proceso imparable de modernización hacia la igualdad social. Entre las características de este proceso se encuentra el desarrollo de las capas medias, segmentación y terciarización del trabajo, pacificación del conflicto de clases, mejora general del nivel de vida, desarrollo del estado social, igualdad de oportunidades en el sistema educativo y ocupacional, sistemas y medios de comunicación, redes de interdependencia económica y progresiva equiparación de estilos y formas de vida de los miembros de la sociedad. Para C. Kerr, «el mundo está entrando en una nueva era: la era de la industrialización total». Y «hay una lógica de la industrialización que asegura este desarrollo social y económico que progresivamente irá liberando a las sociedades de las carencias sociales que todavía muchas de ellas padecen» (1960: 29-30).

Pero, sorprendentemente, a pesar de este proceso creciente de igualación, aparecen nuevas diferencias, nuevos modos de privilegio, de poder y de discriminación. Paradójicamente, es como si la igualdad produjera, a su vez, más desigualdad. En el desvelamiento de esta contradicción parecen centrarse los estudios de Bourdieu: la apropiación cultural y la reproducción de la desigualdad social en un contexto de modernidad. Es decir, asistimos a procesos de división y exclusión social en culturas que exaltan la igualdad como valor social.

Bourdieu aprecia indicios de que la exclusión cultural se concibe como algo intrínseco a la sociedad de nuestros días y, en este contexto, sitúa su planteamiento. Consecuentemente, habla de un «*espacio social* de diferenciación en el que la identificación con ciertas posiciones sociales tiene mucho que ver con el estilo de vida y el consumo cultural» (Ayerdi, 1994: 273).

Para el sociólogo francés, las diferencias y los procesos de exclusión no son exclusivamente económicos, sino también culturales. De aquí su interés en mostrar la relación existente entre cultura, dominación y desigualdad social. «Su esfuerzo va encaminado a construir una teoría social capaz de comprender los modos contemporáneos de estructura y reproducción de clase a través del tiempo» en la sociedad actual. Y, como sociólogo de la cultura, «ésta constituye un medio decisivo para la reproducción de la desigualdad y el privilegio en las sociedades modernas» (Ayerdi, 1994: 274).

Pero, para mejor comprender el análisis que hace de la sociedad actual, conviene conocer el uso de algunos conceptos básicos, como *reproducción cultural*, *legitimación*, *clase social*, *habitus*, *campo* y *espacio social*, entre otros. En ellos encontramos las claves interpretativas de su teoría sobre la sociedad.

LA TEORIA CLASICA Y LA TEORIA DE BOURDIEU

La teoría de Bourdieu tiene sus raíces en los planteamientos de la teoría clásica. Y la reinterpreta desde la problemática social de nuestros días. En su obra son frecuentes las referencias sociológicas tanto a los clásicos como a los autores contemporáneos.

Toma conceptos y análisis de Marx, Weber y Durkheim. Basándose en la teoría social clásica de Marx, Durkheim y Weber, «intenta unir el programa de Marx para una sociología de la reproducción con el programa de Durkheim para una sociología genética de las formas simbólicas, junto con las funciones sociales de los bienes simbólicos y las prácticas simbólicas» de Weber (Brubaker, 1985: 747). Nos encontramos, dice Ayerdi, ante un intento de completar el sistema marxiano integrándolo, con ayuda de conceptos derivados principalmente de Weber, «en su estudio sobre las funciones sociales de los bienes simbólicos y las prácticas simbólicas, estilos de vida y atribuciones de honor y deshonra en la vida social» (1994: 274).

De Durkheim toma la explicación del origen social de los esquemas de pensamiento, percepción y acción (la práctica), en base a una correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras simbólicas. Coincide con Durkheim en que la asimilación de conocimientos de las representaciones colectivas no tienen que ser necesariamente conscientes. Pero se diferencian en que mientras para Durkheim funcionan como fuente de integración, para Bourdieu como fuente de dominación. Igualmente coincide con Durkheim en la enorme influencia de la conciencia colectiva en la conciencia individual, sin aceptar la absolutización de la vida social ni la irreversible coerción de los hechos sociales sobre el individuo¹.

¹ Sobre la influencia de Durkheim en Bourdieu puede verse el reciente artículo de Loïc J. D. WACQUANT, «Durkheim et Bourdieu: le socle commun et ses fissures», *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*, núms. 579-580, 1995, pp. 646-660.

Para liberarse del determinismo estructural acude al enfoque fenomenológico y a la «intención», tratando de hacer compatible lo que la realidad social tiene de objetivo con lo que tiene de subjetivo. Cuando se habla de objetividad y de subjetividad se está hablando de una misma realidad, porque en el orden humano existen al unísono «interiorización de la exterioridad y exteriorización de la interioridad». La falsa dicotomía entre objetivismo y subjetivismo constituye el obstáculo principal para la construcción de una teoría adecuada de la sociedad. Para salvar esta dificultad, la teoría social de Bourdieu «tiene en cuenta la determinación de las estructuras objetivas y el proceso de construcción social que establecen los actores» (Ayerdi, 1994: 275). Bourdieu critica el determinismo estructural de Marx porque *«ha vaciado de su modelo la verdad subjetiva del mundo social contra la que ha colocado la verdad objetiva de este mundo como relación de fuerzas. Ahora bien, si el mundo social estuviese reducido en su verdad de relación de fuerzas, si no estuviese, de alguna manera, reconocido como legítimo esto no funcionaría. La representación subjetiva del mundo social como legítima forma parte de la verdad completa del mundo»* (la traducción es mía) (1984a: 25).

LA REPRODUCCION CULTURAL

Una de las ideas optimistas más queridas a la filosofía racionalista de la Ilustración era que el saber era por sí mismo un factor de emancipación y de promoción del género humano. Y, consecuentemente, la Escuela, la enseñanza, como institución encargada de proporcionar ese *saber* a todos los ciudadanos, sin distinción de origen o color, debería contribuir a la desaparición de las desigualdades sociales y de los privilegios. Y de esta manera permitir a cada individuo subir en la jerarquía social, perdiendo ésta el carácter arbitrario para conseguir la única legitimidad posible: la que concede justamente la sociedad a través de los veredictos escolares de los dones y de los méritos de cada uno.

Pero resulta que la Escuela no consigue lo que pretendían los ilustrados. La investigación llevada a cabo en 1964 por Bourdieu y J. C. Passeron sobre el sistema de enseñanza francés (*Les héritiers, les étudiants et la culture*) demuestra que el sistema escolar y universitario funciona como instancia de selección, de segregación social en beneficio de las clases superiores y en detrimento de las clases medias y, todavía más, de las clases populares (1973a: 25-56).

Y todavía confirma más esta realidad selectiva de la Escuela el que los estudiantes más brillantes, los que obtienen los diplomas más prestigiosos, los que frecuentan los centros más cualificados y los que, finalmente, acceden a los puestos de poder son, en una mayoritaria proporción, los hijos de las diferentes fracciones de la burguesía. Esta fracción está siendo beneficiada con privilegios relacionados con la cuna, por el hecho de haber nacido en ambientes sociales favorecidos. En definitiva, son los herederos, cuya herencia no es sólo económica sino también, y quizás sobre todo, cultural.

La importancia de esta herencia social normalmente queda oculta, tanto para los interesados como para los excluidos del sistema social, por el hecho de que la Escuela transforma, habla de ventajas o desventajas «específicamente» escolares que en realidad son ventajas extraescolares, debidas al origen y a la pertenencia social. Con este ocultamiento, bajo una aparente neutralidad social, hablando de méritos y no de herencia en las diferencias, la Escuela está dando caución a la reproducción de las relaciones sociales de dominación. Dice en *Les héritiers* que «*la ceguera ante las desigualdades sociales obliga y autoriza a explicar todas las desigualdades, especialmente en materia de éxito escolar, como desigualdades naturales, desigualdades de dotes. Semejante actitud está implícita en la lógica de un sistema que, por reposar en el postulado de la igualdad formal de todos los alumnos (...) está incapacitado para reconocer otras desigualdades que las que provienen de las dotes individuales*» (1973a: 101).

Esta operación de *naturalización* de lo social, es decir, la transformación de las desigualdades sociales en desigualdades «naturales» de inteligencia, de cultura, etc., permite a la Escuela cumplir la función de *legitimación*, transformando los privilegios aristocráticos en derechos meritocráticos, los únicos compatibles con los principios de la democracia. La escuela en la sociedad democrática se convierte con esta legitimación en «*instrumento privilegiado de la sociedad burguesa que confiere a los privilegiados el privilegio supremo de no aparecer como privilegiados*», convenciendo a los desheredados de la cultura «*que deben su destino escolar y social a su falta de dotes o de méritos...*» (Bourdieu, 1977a: 269).

Para Bourdieu, el privilegio por excelencia está constituido por la «herencia cultural», que no puede ser compensado ni con becas ni por una mejor calidad de la enseñanza por parte de centros y profesores. Por esta razón escribe en *Les héritiers* que «*la mejor manera de servir al sistema creyendo combatirlo es la de atribuir exclusivamente a las desigualdades económicas o a una determinada política todos los defectos de que adolece la Escuela (...). Es tal la eficacia de los factores sociales de diferenciación, que, aun cuando se consiguiera la igualdad en el aspecto económico, el sistema universitario seguiría consagrando las desigualdades mediante la transformación de los sociales en dotes o méritos individuales*» (1973a: 54).

LA LEGITIMACION

Si de la obra de Marx Bourdieu ha retenido que la realidad social es un conjunto de *relaciones de fuerza* entre dos clases históricamente en lucha una contra la otra, de Weber ha tomado que la realidad social es también un conjunto de *relaciones de sentido*, y que toda dominación social (de un individuo, de un grupo, de una clase o de una nación), a no ser que acuda a la violencia armada, debe ser *reconocida*, aceptada como *legítima*, es decir, cobrar *sentido*, de preferencia positivo. Y esto de tal manera que los mismos «dominados» se

adhieren al principio de su propia dominación y se sienten solidarios de «los que dominan», consensuando el orden social establecido.

Legitimar un tipo de dominación es dar toda la fuerza de la razón a la razón (al interés) del más fuerte. Lo cual supone poner en marcha una *violencia simbólica*, violencia eufemizada, y esto es lo que la hace aceptable socialmente. Esta violencia simbólica consiste en el poder de imponer «significaciones» (definiciones de la realidad) para la acción. Así, describe el poder simbólico, en un artículo que se llama precisamente «Sur le pouvoir symbolique», como el poder «*de constituer el dato por la enunciación* (= de construir la realidad por el solo hecho de formularla), *de hacer ver y de hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo y, por consiguiente, la acción sobre el mundo y al mundo mismo; es un poder casi mágico que permite obtener lo equivalente de lo que es obtenido por la fuerza (física o económica), gracias al efecto específico de movilización, y que sólo se ejerce cuando es reconocido, es decir, desconocido en cuanto arbitrario*» (la traducción es mía) (1977b: 410-411).

El ejercicio del poder simbólico por un grupo, una clase o una nación tiene por objetivo el imponer algo como verdad universal cuando en realidad se trata de un *arbitrario cultural*². De esta forma, las relaciones sociales se convierten también en relaciones de competencia entre arbitrarios culturales, ya sean dominantes o dominados, que cobran toda su significación en la relación que los une al oponerse entre sí. Los significados seleccionados para definir la cultura de un grupo o de una clase como sistema simbólico, escribe en *La Reproduction*, «*es arbitraria en tanto que la estructura y las funciones de esta cultura no pueden deducirse de ningún principio universal, físico, biológico o espiritual, puesto que no están unidas por ningún tipo de relación interna a la naturaleza de las cosas o a una naturaleza humana*» (1977a: 48).

La existencia de una cultura dominante que legitima los intereses de los grupos, clases o naciones dominantes tiene por efecto el que aparezca la cultura dominada como ilegítima, y condena a los agentes dominados, a las clases populares, a oscilar continuamente entre la conciencia vergonzosa de su indignidad cultural y el descrédito de sus actos impuesto por la praxis dominante. Maneras de pensar y prácticas dominantes se oponen a maneras de pensar y prácticas dominadas, excluyéndolos del universo de la cultura reconocida y degradándolos con definiciones que los dominados perciben como prácticas indignas.

La dominación de los arbitrarios culturales por la cultura dominante es calificada por Bourdieu de «racismo de la inteligencia». Según Bourdieu, hay

² Un *arbitraire* es algo que tiene una existencia de hecho pero no de derecho y, por tanto, nadie lo justifica ni manda admitirlo. Es algo desprovisto de legitimidad. Para P. Bourdieu, toda autoridad es arbitraria. Así, por ejemplo, en su artículo «Genèse et structure du champ religieux», la conservación del monopolio del poder simbólico de la autoridad religiosa «*depende de la aptitud de la institución que lo detenta a conseguir que aquellos que son excluidos de la autoridad reconozcan la legitimidad de su exclusión, es decir, conseguir que desconozcan lo arbitrario del monopolio de un poder y de una competencia accesibles a cualquiera*» (la traducción es mía) (1971: 322).

tantos racismos, dice en *Questions de sociologie*, como grupos «*que tienen la necesidad de justificar el existir como existen*». El racismo de la inteligencia es aquel por medio del cual «*la clase dominante pretende producir una teodicea de su propio privilegio, como dice Weber, es decir, una justificación del orden social que ellos dominan. Es lo que hace que la clase dominante se sienta justificada de existir como clase dominante; lo que hace que se sientan de una esencia superior*» (la traducción es mía) (1984a: 264).

EL CONCEPTO DE *HABITUS*

En la teoría sociológica de Bourdieu, el concepto de *habitus* es un concepto clave que recorre toda su obra. Y me parece clave porque a Bourdieu le permite articular lo individual y lo social, las estructuras internas de la subjetividad y las estructuras sociales externas. A través de este concepto explica que unas y otras estructuras no solamente no están alejadas y no se extrañan unas a las otras, sino que son dos caras de la misma realidad, de la misma historia colectiva que se sitúa y se inscribe al mismo tiempo e indisolublemente en los cuerpos y en las cosas.

El *habitus* le permite compaginar la libre iniciativa del individuo con la influencia exterior de las organizaciones. Bourdieu prefiere hablar, más que de *actor social*, de *agente social*. Este último parece combinar tanto la influencia que recibe interiormente como la influencia que realiza hacia el exterior.

El *habitus* es un sistema de disposiciones para actuar, sentir y pensar de una determinada manera, interiorizadas e incorporadas por los individuos en el transcurso de su historia. El *habitus* se manifiesta fundamentalmente por medio del *sens pratique*. Y el «sentido práctico» es la aptitud para moverse, para actuar y para orientarse según la posición que se ocupe en el espacio social. Y todo esto sin recurrir a una reflexión consciente, gracias a las disposiciones adquiridas que funcionan automáticamente. «*El habitus —escribe en Choses dites— como sistema de esquemas de percepción y de apreciación, como estructuras cognitivas y evaluativas que adquieren (los agentes) a través de la experiencia durable de una posición en el mundo social. El habitus es a la vez un sistema de esquemas de producción de prácticas y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas. Y en los dos casos, estas operaciones expresan la posición social en la que el habitus se ha construido*» (la traducción es mía) (Bourdieu, 1987: 156).

Con este concepto, Bourdieu critica al estructuralismo por su concepción tan realista y externa de la estructura y por la exclusión de los sujetos en la explicación social. Considera que cualquier análisis social debe tener en cuenta que dichas estructuras no se perciben a sí mismas sino excepto y a través del sistema de disposición de los agentes o *habitus*.

El concepto de *habitus* ha evolucionado en la obra de Bourdieu. Aunque la palabra no cambia, encierra contenidos distintos, pero siempre hay elementos

que continúan. Parece haber pasado desde las formulaciones más deterministas de *La reproduction* (1970), centradas sobre el problema de la reproducción de las estructuras sociales, a otras más abiertas en que tiene en cuenta la cuestión de la «invención». Con este último sentido escribe en 1984 que el *habitus* «*está constituido por un conjunto sistemático de principios simples y parcialmente sustituibles, a partir de los cuales pueden inventarse infinidad de soluciones que no se deducen directamente de sus condiciones de producción*» (la traducción es mía) (1984a: 135).

LOS CONCEPTOS DE CAMPO Y CAPITAL

Con el concepto de *campo*, Bourdieu designa el carácter específico de las determinaciones que en un espacio dado concurren produciendo una determinada gama de interacciones. Y según sean esas características que definen objetivamente un campo tenemos campos económico, político, religioso, cultural, deportivo, etc. Un campo es un sistema específico de relaciones objetivas, que pueden ser de alianza o de conflicto, de competencia o de cooperación, según las distintas posiciones ocupadas por los agentes sociales. Y estas posiciones son independientes de los sujetos que las ocupan en cada momento. Por tanto, toda interacción se desarrolla dentro de un campo específico y está determinada por la posición que ocupan los distintos agentes sociales en el sistema de relaciones específicas.

En cada campo existen diferentes bienes que están permanentemente en juego: económicos, culturales y sociales. Estos tres tipos de bienes o recursos que los agentes sociales tratan de apropiárselos en cada campo, además de constituir los objetivos principales, son también condición para poder entrar y jugar. Aunque estos tres tipos de capital o bienes son por naturaleza distintos, en la realidad mantienen relaciones muy estrechas y las transformaciones mutuas son continuas, bajo ciertas condiciones. Un determinado bien se convierte en un capital cuando existe un mercado en el cual se fija el precio de ese bien, en función de las relaciones objetivas de fuerza establecidas entre los agentes del campo (productores y consumidores). En este sentido, todo campo es un mercado donde se produce y se negocia un capital específico. Por eso el valor de un capital no está fijado de una vez por todas, sino que no para de fluctuar según la relación de fuerzas de cada campo (Bourdieu, 1973b).

Dentro de las irreductibles diferencias de lógica existentes entre los diferentes campos (el político, literario, artístico, académico, etc.) podemos encontrar también semejanzas estructurales y funcionales en ellos. Así vemos que cada campo tiene sus dominantes y dominados, sus luchas de usurpación o exclusión y sus mecanismos de reproducción. Evidentemente, «el grado de autonomía de un campo radica en su poder de definir sus normas de producción y los criterios de evaluación de sus productos» (Ayerdi, 1994: 286).

Un campo se define también por los objetivos e intereses específicos que le

son propios y que son irreducibles a las estrategias e intereses de los otros campos. Los que pertenecen a un mismo campo han sido capacitados (*habitus*) para conocer, entrar y seguir el juego que se desarrolla dentro de cada uno de los campos. Así, el *habitus* del campo religioso es «*el principio generador de todos los pensamientos, percepciones y acciones conformes a las normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural, i.e. objetivamente ajustados a los principios de una visión política del mundo social (...)*» (la traducción es mía) (1971a: 319). Para que un campo funcione hace falta que haya determinadas estrategias y personas dispuestas a jugar el juego y dotadas del *habitus* que las familiariza con el conocimiento de leyes y estrategias propias del juego que se desarrolla en cada campo.

La estructura del campo es el estado de relación de fuerzas entre los agentes o las instituciones comprometidos en la lucha dentro de cada campo. O, si se prefiere, la forma en que está distribuido el *capital específico* que se ha ido acumulando a través de las luchas anteriores y que orienta las estrategias a seguir en el futuro. La misma estructura está siempre en juego, puesto que las luchas tienen por objetivo el monopolio de la violencia legítima, es decir, la jerarquía de autoridad. En definitiva, se trata de la conservación o subversión de la estructura encargada de la distribución del capital específico de cada campo.

Los que en una situación determinada monopolizan el «capital específico» en un campo se inclinan a poner en práctica estrategias de conservación. Son estrategias que en los campos de producción de bienes culturales (religión, enseñanza) tienden a la defensa de la ortodoxia; mientras que los que menos capital poseen (nuevos y jóvenes) se inclinan más a estrategias de subversión, de *herejía*. La herejía está relacionada con los momentos de crisis, con los momentos de fuerte defensa de la ortodoxia por parte de los que dominan.

Los recién llegados tienen que pagar un derecho de entrada, que consiste en el reconocimiento del valor del juego. La selección que realizan las organizaciones de cada campo da mucha importancia al grado de adhesión al juego y al conocimiento que se tenga sobre el funcionamiento del juego. Son más inclinados a estrategias de subversión pero siempre dentro de ciertos límites, si no quieren ser excluidos. Por ello, lo que podríamos llamar *revoluciones parciales* nunca pone en cuestión los fundamentos del mismo juego, las bases sobre las que reposan las últimas creencias.

Otra estrategia empleada para preservar el juego de las revoluciones totales, que destruyen no solamente a los que dominan y a los dominados sino al mismo juego, consiste en dar mucha importancia al tiempo y a la cantidad de esfuerzos que hay que realizar para poder entrar en un determinado campo. El tiempo y los esfuerzos para poder ingresar contribuyen todavía más a hacer prácticamente impensable la destrucción pura y simple del juego. Determinados ritos de paso, muy costosos, tienen la función de preservar el campo en el que se entra precisamente por medio de ellos. De esta forma, sectores enteros de la cultura se salvan por el coste tan elevado que supone la adquisición de los conocimientos necesarios para ingresar en ellos e, incluso, para poder destruirlos.

Una propiedad menos visible del campo es que todos los que se sienten comprometidos con un campo tienen en común un número determinado de intereses fundamentales. En concreto, todo lo relacionado con la misma existencia del campo. Por ello existe una complicidad objetiva común a todos los miembros del campo, sean o no antagonistas. La lucha supone un acuerdo entre los antagonistas sobre lo que conviene combatir y sobre lo que conviene conservar, con el fin de que el mismo campo (juego, objetivos y presupuestos que se aceptan tácitamente) pueda continuar existiendo. Todos los que participan en la lucha contribuyen a la reproducción del juego por el mismo hecho de participar, ya que con ello están consolidando la creencia en el valor de los objetivos de un determinado campo. «*Para que un campo funcione —escribe en *Questions de sociologie*—, es necesario que haya unos objetivos y una gente dispuesta a hacer el juego, dotados del habitus que implica el conocimiento y el reconocimiento de las leyes inmanentes del juego, de los objetivos, etc.*» (la traducción es mía) (Bourdieu, 1984a: 114)³.

Como hemos referido antes, existen muchos campos en los que se dirimen las luchas sociales por el control de la autoridad dentro de ellos. En el campo escolar lo que cuenta es el «capital cultural». Hemos visto que, para Bourdieu, las diferencias del éxito escolar, del aprendizaje, se deben a las diferencias en el «capital cultural» que traen los alumnos cuando llegan a la escuela. Los hijos de la burguesía poseen mayor capital cultural que los hijos de las otras clases. A mayor semejanza entre la cultura de su clase social y la cultura escolar, mayores son sus posibilidades de aprendizaje. En su estudio sobre el sistema escolar francés observa que los mejores estudiantes son los que posteriormente ocupan los puestos de poder más importantes. Estos estudiantes son, al mismo tiempo, los hijos de las diferentes fracciones de la burguesía. En definitiva, son los herederos, cuya herencia no es sólo económica, sino sobre todo cultural.

Bourdieu estudia la religión como «forma simbólica». El *campo religioso* tiene por función satisfacer un tipo particular de interés, que Bourdieu denomina «interés religioso». Este interés es el que lleva a los laicos a esperar de los agentes religiosos el cumplimiento de ciertas acciones. En esta línea intenta definir la función de la actividad religiosa en relación a los intereses propios de cada grupo profesional o cada clase y observa una armonía entre el contenido del mensaje religioso y los intereses sociales de sus destinatarios. Bourdieu, en su artículo «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber», escribe que «*el campo religioso tiene por función específica la de satisfacer un tipo particular de interés, a saber, el interés religioso que lleva a los laicos a esperar de ciertas categorías de agentes (sacerdotes, profetas, magos) que realicen determinadas acciones mágicas o religiosas, acciones fundamentalmente mundanas y prácticas, llevadas a cabo para que todo te vaya bien y vivas mucho tiempo sobre la tierra, como dice Weber*» (la traducción es mía) (1971b: 7).

³ Sobre el concepto de *campo social* recomiendo la lectura de la conferencia de BOURDIEU en 1976 en *l'Ecole normale supérieure*, «*Quelques propriétés des champs*», recogida en su libro *Questions de sociologie*, París, Minuit, 1984, pp. 113-120.

Díaz Salazar opina que «el campo religioso en cuanto sistema simbólico estructurado, funciona como principio de estructuración que establece un sistema de cuestiones indiscutidas, y que asume una función ideológica, práctica y política de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario». Y que «las creencias y las prácticas religiosas sobreviven porque continuamente se reajustan a lo largo del tiempo al tipo de grupos y necesidades que las acogen». Esto se debe a que, en una sociedad dividida en clases, la estructura de los sistemas de representación y de prácticas religiosas se organiza por relación a dos sistemas polares: la religiosidad dominante, que tiende a justificar la existencia de las clases dominantes en cuanto dominantes; y la religiosidad dominada, que tiende a imponer a los dominados un reconocimiento de la legitimidad de su dominación y un *ethos* de resignación (1986: 115-117).

El *capital social* es un capital común a todos los campos. En todos ellos los agentes pueden movilizar este tipo de capital. Es el conjunto de recursos actuales o potenciales relacionado con la posesión de una «red duradera de conocimientos» más o menos institucionalizados. Es decir, la «pertenencia a un grupo» conlleva no sólo un conjunto de caracteres comunes, sino la unión por toda una serie de relaciones permanentes y útiles. El volumen del capital social que cada agente posee depende de la cantidad de conocimientos que pueda movilizar en un momento determinado y de la cantidad de otros capitales (económico, cultural o simbólico) movilizados en beneficio de los que están con él relacionados. Lo cual significa que, aunque sea algo distinto del capital económico o cultural que un determinado agente pueda poseer, «*el capital social jamás es completamente independiente de ellos, por el hecho de que los intercambios que institucionalizan el reconocimiento mutuo suponen el reconocimiento de un mínimo de homogeneidad objetiva, y porque ejerce un efecto multiplicador sobre el capital poseído como propio*» (la traducción es mía) (Bourdieu, 1980: 2). Por consiguiente, el capital social, aunque independiente y distinto, ejerce un papel potenciador sobre todos los otros capitales que cada agente social posee en los posibles campos en los que se encuentre ubicado.

Otros campos estudiados por Bourdieu son el literario, el deportivo, el del gusto, el de la producción de ideologías políticas, el psiquiátrico, el intelectual y el universitario.

El *campo* y el *habitus* son dos modos o maneras de existencia de lo social. Al *campo* pertenecen las instituciones y al *habitus* la acción individual. En su obra *Leçon sur la leçon*⁴, las instituciones y el *habitus* están siempre presentes en la acción social sin excluirse mutuamente: el principio de la acción histórica «no reside ni en la conciencia ni en las cosas sino en la relación entre los dos estados de lo social, a saber, entre la historia objetivada en las cosas, bajo forma de instituciones, y la historia encarnada en los cuerpos, bajo la forma de este sistema de disposiciones permanentes que yo llamo *habitus*». La visión dividida del mundo social debe ser sustituida por una visión elaborada «a partir de estos dos modos

⁴ Discurso inaugural pronunciado en el *Collège de France* el 23 de abril de 1982.

de existencia de lo social, el habitus y el campo, la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa» (la traducción es mía) (1982: 38).

EL ESPACIO SOCIAL

El *espacio social* es un sistema de posiciones sociales donde se definen unas en relación a otras. En una conferencia tenida en la Universidad de San Diego en 1986, titulada «Espace social et pouvoir symbolique», Bourdieu compara el espacio social a un espacio geográfico en cuyo interior se encuentran unidas y a un mismo tiempo separadas las distintas regiones. «*Pero este espacio está construido de tal manera que las personas, los grupos o las instituciones que en él se encuentran situados tienen tantas más propiedades en común cuanto mayor sea su proximidad en el espacio; y tantas menos cuanto más distanciados se hallen*» (1988a: 102). El valor de cada posición social se mide por la distancia social que la separa respecto a las posiciones superiores e inferiores. Por consiguiente, un espacio social es un «sistema de diferencias», de posiciones que se definen en y por su misma diferencia. Y el orden social, para Bourdieu, no es sino el sistema global de espacios sociales, constituido por los conjuntos de posiciones sociales, ligadas y separadas a un mismo tiempo por las distancias que las separan. Con vistas a la reproducción de ese orden social, los agentes con posiciones dominantes son los que más se esfuerzan por mantener, crear o recrear el consenso dentro de cada espacio social.

La evolución en un espacio social supone un verdadero sentido de la acción social que se adquiere esencialmente por la práctica. Este *sentido práctico* de la orientación pone a disposición del agente social toda una serie de saberes que le permiten adaptarse a la mayor parte de las interacciones que se producen dentro de cada espacio concreto. La motivación que parece común a todas las diferentes prácticas es la *voluntad distinción*. Se trata de la necesidad que todo agente social tiene de reconocimiento por parte del grupo. Y lo consigue cuando ocupa determinadas posiciones sociales y cuando detenta ciertos poderes. El arte de la distinción consiste en encontrar una distancia óptima, la que permite preservar los lazos de solidaridad indispensables para no ser tratado como extraño. A este respecto, la práctica de todo agente se mueve entre el principio de conformidad y el principio de distinción. El contenido y la forma de este compromiso siempre están condicionados por la estructura objetiva del espacio social en el que los distintos agentes entran en concurrencia. Pero en materia de distinción la naturaleza objetiva de sus características importa mucho menos que la significación conseguida.

En el espacio social se dan a un mismo tiempo la *interacción* y las *estructuras* sociales que lo posibilitan. Pero ocurre que lo que observamos de manera inmediata, las relaciones de los sujetos, oculta la estructura que las determina. La verdad de la interacción no se puede explicar por la misma interacción observada. Según se insista en la estructura o en la interacción tendremos una

visión del mundo social estructuralista o una visión interaccionista en todas sus formas, en particular la etnometodología. Con el concepto de espacio social, Bourdieu trata de escapar de la alternativa del nominalismo y del realismo. Del nominalismo, consistente en creer que las distintas posiciones sociales existen en y por ellas mismas, con independencia de los otros, y en creer también que no sufren cambios en el tiempo. Y del realismo, que, siguiendo la máxima durkheimiana «tratar los hechos como cosas», deja de lado *«todo lo que deben al hecho de ser objetos de conocimiento —o de desconocimiento en la existencia social»*, pues «la realidad social de la cual hablan los objetivistas es también un objeto de percepción. Y la ciencia social debe tomar como objeto esta realidad y a la vez la percepción de esta realidad, las perspectivas, los puntos de vista que, en función de su posición en el espacio social objetivo, los agentes tienen sobre esa realidad» (Bourdieu, 1988a: 99 y 105).

En el espacio social nada está determinado previamente. El mundo social, a pesar de que se presenta como una realidad fuertemente estructurada, puede ser expresado y construido de diferentes modos, según diferentes principios de visión y de clasificación. Los objetos del mundo social *«pueden ser percibidos y expresados de diversas maneras, porque siempre comportan una parte de indeterminación y de imprecisión y, al mismo tiempo, un cierto grado de elasticidad semántica»* (Bourdieu, 1988a: 110). Lo mismo afirma en *La distinción*, refiriéndose a las clases sociales: el espacio social es *«un lugar de incertidumbre e indeterminación relativas entre los dos polos del campo de las clases sociales, un conjunto de lugares de paso en movimiento en el que se encuentran durante un tiempo más o menos largo unos agentes arrastrados por unas trayectorias sociales de igual sentido o de sentido inverso, ascendentes o descendentes»*. Entendido así el espacio social, la desigualdad social o estructura de clases deja de ser un particular agrupamiento social y se convierte en *«una realidad que no se deja nombrar fácilmente»* (Bourdieu, 1988b: 347).

LA CLASE SOCIAL

El problema de las *clases sociales* es una especie de punto focal del conjunto de cuestiones presentadas hasta ahora. Por la cantidad de implicaciones le confieren una complejidad particular que Bourdieu trata de poner de manifiesto.

Su reflexión sobre las clases se aleja por igual tanto de las tesis que surgieron después del mayo 68, que hacían de la clase la primera y la última palabra de una explicación sociológica tan perentoria como reductora, como de las concepciones que piensan que la referencia a la idea de clase social es algo arcaico que pertenece al pasado. Esta es la razón por la que le parece que los maniqueísmos de la derecha como de la izquierda son irreconciliables.

La teoría de las clases sociales de Bourdieu ha sido progresivamente transformada y enriquecida a través de un trabajo de larga duración. En el artículo «Condition de classe et position de classe» (1966), Bourdieu explicitaba la dis-

tinción entre dos aspectos de la *situación de clase: la condición*, que concierne a las propiedades relacionadas a un cierto tipo de condiciones materiales de existencia y de práctica profesional, y la *posición*, que hace referencia a las propiedades relacionadas con el lugar ocupado en el sistema de clases en relación a otros grupos sociales (Bourdieu, 1966: 201-202).

También introduce el concepto de *trayectoria de clase* o movilidad social. Concepto que desarrolla en el artículo «Avenir de classe et causalité du probable» (1974). Para Bourdieu, «*la posición de un individuo o de un grupo en la estructura social no puede ser definida completamente desde un punto de vista estrictamente estático*», es decir, como posición relativa en una jerarquía de superior, inferior o media, «*en una estructura dada y en un momento dado de un tiempo*». Este tipo de análisis deja fuera el aspecto de las trayectorias sociales de los individuos o los grupos en un determinado espacio social; deja escapar «*todo lo que concretamente define la experiencia de la posición social como etapa de una ascensión o de un descenso, como promoción o regresión*». Los miembros de una misma clase pueden tener disposiciones morales radicalmente distintas respecto a su futuro como clase, «*según pertenezcan a una fracción globalmente en ascensión o en declive*» (la traducción es mía) (Bourdieu, 1974: 17-19). De esta manera, Bourdieu articula el plano objetivo, las condiciones externas de existencia, con el plano subjetivo, las disposiciones interiorizadas o actitudes morales de los agentes.

Pero la oposición de clases en Bourdieu no se reduce a su dimensión objetiva de oposición entre grupos definidos por su *condición* (condiciones materiales) y por su *posición* (lugar ocupado en relación con otros grupos sociales), sino que, además, tiene en cuenta la *distinciones simbólicas*, que redoblan las oposiciones precedentes, conservando con respecto a ellas una cierta autonomía. Como, por ejemplo, la manera diferente de vestirse, los gustos artísticos, los hábitos lingüísticos, los diversos tipos de consumo, etc.

Sus reflexiones posteriores sobre la *lutte des classements* en sus obras *Le sens pratique* (1980) y *Leçon sur la leçon* (1982) continúan en esta línea de análisis iniciada. «La lucha de las clasificaciones» es la lucha entre los que definen y clasifican a las clases, es decir, entre los teóricos de las clases sociales. Se trata de una lucha simbólica por excelencia donde está en juego, precisamente, la misma definición de clase social: «*Para romper con la ambición de fundar racionalmente las divisiones arbitrarias del orden social, propia de las mitologías (...), y de dar de esta manera una solución lógica o cosmológica al problema de encasillar a los hombres, la sociología, en vez de dejarse atrapar en el problema, debe tomar como objeto la lucha por el monopolio de la representación legítima del mundo social, a saber, la lucha por las clasificaciones que es una dimensión de todo tipo de lucha de clases, sean clases de edad, sexuales o sociales*» (la traducción es mía) (Bourdieu, 1982: 13-14).

Y si hay una lucha por el dominio de las definiciones es porque tienen el poder de configurar el mundo social, teórica y prácticamente. La aceptación de una definición o clasificación supone un gran poder social. Por ello, «*las opi-*

niones sobre las diferentes clases sociales, y los mismos criterios de clasificación que el sociólogo debe utilizar para conseguir este reconocimiento, son también producto de toda esa historia de luchas simbólicas que, teniendo por objeto la existencia y la definición de las clases, han contribuido de manera muy real a hacer las clases: el resultado presente de estas luchas en el pasado depende, en una gran parte, del efecto teórico ejercido por las sociologías del pasado y especialmente por aquellas que han contribuido a hacer la clase obrera, y también a las otras clases a un mismo tiempo, contribuyendo a hacerle creer y a hacer creer que existe en tanto que proletariado revolucionario» (Bourdieu, 1982: 17).

Bourdieu también ha analizado el problema de las *fronteras entre las clases*. Numerosos sociólogos, sobre todo marxistas, están preocupados por el problema de la delimitación de las clases. Y abordan su estudio desde una perspectiva esencialista y no como sistemas de relaciones. Ahora bien, el marcar las fronteras entre las clases es precisamente uno de los espacios donde se sitúa la lucha de las clasificaciones que moviliza a agentes y a grupos sociales y que, por ello mismo, contribuye a la existencia de las clases. De este tema tratan sus artículos «Espace social et genèse des classes» (1984b) y «Des classes sur le papier aux classes mobilisées» (1984c). En estos artículos distingue entre *les classes sur le papier* y *les classes mobilisées*.

Les classes sur le papier son «les classes probables», construidas por el investigador social a partir de determinados indicadores. Todas estas clases tienen exclusivamente una existencia *teórica*, es decir, son producto de una clasificación explicativa. Es una clasificación totalmente parecida a las clasificaciones que realizan los zoólogos o los botánicos: «Esto realmente no es una clase, una clase actual, en el sentido de grupo y de grupo movilizado para la lucha; con rigor lo más que se podría decir es que se trata de una clase probable» (Bourdieu, 1984c: 3). Y *les classes mobilisées* son efectivamente grupos movilizados, dotados de portavoces y de instituciones específicas y reconociéndose como tales. Y la movilización puede llevarse a cabo en nombre de los lazos nacionales, regionales u otros. El mundo social puede ser expresado y construido de diferentes maneras, según diferentes principios de visión y de división (Bourdieu, 1984c: 4).

Para Bourdieu, la distinción entre *clase en sí objetiva* y *clase para sí subjetiva* no explica nada, simplemente constata un divorcio del que no da explicaciones. Incluso puede ser peligrosa en la medida en que conduce inevitablemente a la idea de que la adecuación entre la *clase-en sí* y la *clase-para sí* es cuestión de maduración y de «toma de conciencia», apoyándose en un intenso trabajo de explicación a los trabajadores. Esta tarea de explicación pone de relieve la necesidad de una organización militante que se cree a sí misma como la fracción más avanzada, la más ilustrada de la *clase-en sí* y la verdaderamente representativa de esa clase. Esta concepción intelectualista y voluntarista de la clase corre el riesgo de alimentar una doble *fetichización*: fetichización de la clase y de la organización militante.

Fetichización de la clase porque se da por válida la existencia objetiva de

tal clase, como una realidad discernible en las relaciones de producción, cuando la pertenencia a una clase no se puede reducir al único criterio económico, aunque sea muy importante. Es decir, se cree en la existencia de una clase que solamente existe «en el papel». El discurso sobre la clase objetiva es un discurso performativo, que tiende a dar existencia en la realidad lo que se presenta como real.

Y fetichización de la organización militante porque la presenta como una necesidad absoluta. Necesidad que se traslada a sus decisiones, a sus partidarios, a su pedagogía y a toda su maquinaria. De ver a la organización como un medio eficaz a verla como un fin en sí misma no hay nada más que un paso. Y cuando este paso se da, se borran las diferencias entre la organización política y la iglesia que dice poseer la verdad y exige sumisión a esa verdad. Si cambiar el mundo tiene un sentido, entre otros cambios, hay que combatir el principio mismo de producción del consentimiento de la dominación que asegura la hegemonía de los poderosos. Ellos han elaborado toda una sutil alquimia intelectual sobre la sociedad dominante, imponiendo su visión particular de la realidad social, de sus conflictos y de sus proyectos futuros.

LA DINAMICA SOCIAL

Frecuentemente, la sociología se ha enredado en cuestiones tales como reproducción o cambio de estructuras, en el clásico problema comtiano de sociología estática o dinámica. A Bourdieu se le ha reprochado el negar la realidad del cambio social, bajo el pretexto de interesarse por el problema de la reproducción social, como en el caso del sistema de enseñanza.

Efectivamente, Bourdieu intenta romper con este tipo de oposiciones estériles, pues cree que la lógica real del cambio social enseña que la alternativa de la estática y la dinámica es artificial. Para explicarlo gráficamente, compara la encuesta estadística con un juego. Lo que la estadística ofrece es una fotografía del montón de fichas de diferentes colores que tienen los jugadores que han ganado en partidas anteriores y que van a jugarse en las siguientes partidas. El pasado tiene que ver con el presente y con el futuro. En este sentido escribe en *Questions de sociologie* que «*el capital tomado en ese instante es un producto de la historia que va a producir historia*». En función de la cantidad de fichas y de sus colores (los distintos tipos de capital) se desarrollará el juego, las estrategias y las relaciones entre los jugadores. El desarrollo del juego va a depender de las estrategias de los jugadores de acuerdo con el capital (cultural, económico, etcétera) que cada uno de ellos vaya adquiriendo en cada momento, a partir del que ya poseían (Bourdieu, 1984a: 58-60).

La misma interdependencia entre lo estático y lo dinámico trata de descubrir con ocasión del análisis que realiza de las crisis sociales. «*La crisis como coyuntura, es decir, como conjunción de series causales independientes, supone la existencia de mundos separados pero que participan del mismo universo a la vez*

en su principio y en su funcionamiento actual (...). Es esta independencia en la dependencia la que hace posible el acontecimiento histórico» (la traducción es mía) (Bourdieu, 1984d: 227). Tomar en cuenta la existencia de esos mundos, en los que se puede observar un encadenamiento de causas y efectos que se desarrollan simultáneamente, sin tener entre ellos conexión alguna y sin ejercer unos sobre otros influencia apreciable, «es escapar a la alternativa, en la que nos encerremos frecuentemente, de historia estructural o historia narrativa, y darse el medio de comprender que campos diferentes, relativamente autónomos y a la vez estructurados, pero también abiertos y ligados a los mismos factores, por consiguiente entre ellos, puedan entrar en interacción para producir un acontecimiento histórico en el cual se expresan a la vez las potencialidades objetivamente inscritas en la estructura de cada uno de ellos y los desarrollos relativamente irreductibles que nacen de su conjunción» (la traducción es mía) (Bourdieu, 1984d: 227).

EL OFICIO DE SOCIOLOGO

Para Bourdieu, la sociología, por todo lo que llevamos visto, no puede contenerse en los límites que tradicionalmente le ha asignado le *champ universitaire*. Este acotamiento ha tenido como efecto la enclaustración de la sociología en el estudio de lo colectivo, en virtud de la asimilación, totalmente arbitraria e ideológica para Bourdieu, entre lo colectivo y lo social.

Bourdieu, en *Un art moyen*, habla de su quehacer sociológico como un intento por hacer una *antropología total* que englobe las relaciones objetivas con la experiencia de las significaciones, y cuyo resultado es la significación total de la experiencia (1965: 18). La presentación que hemos hecho de la sociología de Bourdieu (de sus grandes líneas, de sus conclusiones más generales y de sus ideas maestras) corre el riesgo de aparecer como una visión puramente especulativa, un diálogo intelectual más sobre ideas, de un sociólogo que se dice enemigo declarado tanto del teorismo como del empirismo, y para quien la sociología consiste, primero y sobre todo, no en el trabajo abstracto sobre conceptos, sino en hacer trabajar los conceptos sobre los hechos, guardándose de la muy extendida ilusión consistente en creer que los hechos hablan por sí mismos y que tienen un sentido independiente de la lectura que cada uno le aplica consciente o, más frecuentemente, inconscientemente.

La realidad posee aspectos múltiples que son aprehendidos de distinta manera según la perspectiva con la que se observan y según el lenguaje utilizado por el observador para describirlos. Según la mirada y según las palabras, determinadas facetas de la realidad son percibidas como importantes, otras como marginales o accesorias y otras ni son nombradas.

En estas condiciones, elaborar un esquema de análisis para el sociólogo es elegir de manera consciente y controlada un determinado número de herramientas intelectuales con vistas a interrogar a la realidad y a *construir* los hechos. Hacer sociología para Bourdieu es, ante todo, ejercer con reglas un *ofî-*

cio, en sentido casi artesanal del término, con virtuosidad, destreza, atención y fidelidad a esa realidad.

Desde este punto de vista, un libro como *Le métier de sociologue* (1973c) tiene una gran importancia. En el terreno de la ciencia social, el trabajo verdaderamente científico implica, quizás más que en otros tiempos, una *vigilancia epistemológica* y un *rigor metodológico* extremo.

En esta obra la construcción de los hechos es especialmente aprehendida a partir del *principio de no-conciencia*. Esto exige un proceso sociológico que, en un primer tiempo (*fase objetivista* de la investigación), establece una ruptura con las prenociones inherentes al discurso consciente de los agentes y, en segundo tiempo (*fase subjetivista*), reintroduce la experiencia subjetiva de los actores.

En cantidad de textos, Bourdieu aborda esta tarea fundamental de toda su obra: la necesaria superación de la oposición objetivismo/subjetivismo en la investigación sociológica. En *Choses dites* define su método sociológico como *constructivismo estructuralista o estructuralismo constructivista*. Un método que debe dar cuenta de las dos dimensiones inseparables de lo social: la construcción social de la realidad por los agentes y la existencia de estructuras sociales objetivas (1987: 147).

La tradición objetivista concibe el mundo social como un universo de regularidades objetivas independientes de los agentes. Para los subjetivistas, el mundo social es el producto de las acciones individuales. Bourdieu pone como condición para que la ciencia avance la síntesis entre estas dos posturas que parecen irreconciliables: «*En más de un caso, solamente avanzará la ciencia si se consigue establecer una comunicación entre teorías opuestas, que frecuentemente se han constituido en la oposición de unas contra las otras. No se trata de construir esas falsas síntesis eclécticas que tanto han prosperado en sociología (...). Ahora bien, si el mundo social estuviese reducido a su verdad de relación de fuerzas, si no fuese reconocido, de alguna manera, como legítimo, no podría funcionar. La representación subjetiva del mundo social como legítima forma parte de la verdad completa de este mundo*» (la traducción es mía) (1984: 24-25).

Para Bourdieu, cuando se habla de objetividad o subjetividad se está hablando de una misma realidad, porque en el orden humano no cesa de haber «interiorización de la exterioridad y exteriorización de la interioridad». Como escribe en *Un art moyen*, «*la descripción de la subjetividad objetivada remite a la descripción de la interiorización de la objetividad*» (la traducción es mía) (1965: 20-21).

La estructura social no es una entidad abstracta que trascendería la realidad histórica. No tiene nada de absoluto ni eterno. Productos de la historia, las estructuras son la materialización provisional de un estado de relación de fuerzas y de luchas entre individuos, grupos e instituciones (ellos mismos producto también de la historia). Afirmar su existencia objetiva es subrayar la necesidad de estudiar científicamente su modo de funcionamiento; no significa limitar, y mucho menos anular, la libertad de las personas. Al contrario, desarrollar un

conocimiento científico de las estructuras es proporcionar al hombre un medio suplementario para actuar sobre ellas, para controlarlas y de esta manera evitar su dominio sobre nosotros. En definitiva, una manera de ser más «persona», más conscientes, más responsables y más libres. El quehacer sociológico, escribe en *Le sens pratique*, contribuye, «aunque sólo sea por la consciencia de las determinaciones, a la construcción, de otro modo abandonada a las fuerzas del mundo, de algo así como un sujeto» (1991: 44).

Una vez establecida la epistemología, Bourdieu habla del buen uso de la estadística, instrumento de análisis especialmente útil para el sociólogo y bastante utilizado por él. En el primer tomo de *Travail et travailleurs en Algérie* escribe que «la estadística no es solamente un instrumento de verificación para el sociólogo. La estadística le pone en guardia contra la tentación del intuicionismo y le defiende de las inducciones rápidas» (1963, I: 9). Pero al mismo tiempo denuncia el fetichismo estadístico. Este fetichismo consiste en creer que solamente puede ser conocido lo que puede ser medido.

Y, en concreto, ilustra estas reflexiones metodológicas mostrando cómo los datos empíricos, estadísticamente establecidos, pueden dar lugar a una «lectura» sociológica construida con conceptos pertinentes. En su lógica de vigilancia epistemológica, y consecuente con sus propios principios teóricos, el sociólogo no tiene más remedio que preguntarse por la inserción social de la sociología en las relaciones sociales que ella estudia. La *sociología de la sociología* es, a este respecto, no un desarrollo en sí, separado de la sociología, sino una dimensión esencial del método sociológico: «*La sociología de la sociología* —dijo en su discurso inaugural del Colegio de Francia—, que permite movilizar contra la misma ciencia que se está haciendo lo conseguido y ya hecho por ella, es un instrumento indispensable del método sociológico: se hace ciencia —y sobre todo sociología— contra su formación como a favor de su formación. Y solamente la historia puede desembarazarnos de la historia. Y de esta manera es como la historia social de la ciencia social, a condición que se conciba también como una ciencia del inconsciente, (...) es uno de los medios más poderosos para arrancarse de la historia, es decir al dominio de un pasado incorporado que sobrevive en el presente o de un presente que, como el de los modos intelectuales, pertenece ya al pasado cuando aparece» (la traducción es mía) (Bourdieu, 1982: 9-12).

El conocimiento sociológico, como las otras formas de conocimiento, es un conocimiento condicionado. El campo de la ciencia social en particular, y los campos científicos en general, no constituyen una excepción a las leyes que gobiernan el funcionamiento de todos los campos y, especialmente, a la ley fundamental del interés. En el campo científico ocurren los mismos problemas que en otros campos sociales. «*El universo puro de la ciencia más pura es un campo social como otro, con su relación de fuerzas y sus monopolios, sus luchas y sus estrategias, sus intereses y sus beneficios, pero donde todas estas invariantes se revisten de formas específicas*». El campo científico como sistema de relaciones objetivas entre posiciones adquiridas es el lugar «*de una lucha de competencia que tiene por objeto específico el monopolio de la autoridad científica insepara-*

blemente definida como capacidad técnica y como poder social, o si se prefiere, el monopolio de la competencia científica, entendida como capacidad de hablar y de actuar legítimamente, es decir de manera autorizada y con autoridad, en materia de ciencia, que socialmente se le reconoce a un determinado agente» (la traducción es mía) (Bourdieu, 1976: 88-89).

CONCLUSION

En su última obra, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* (1994), Bourdieu vuelve sobre los problemas metodológicos de la sociología, presentando la teoría antropológica que fundamenta toda su investigación científica. Se trata de algo que abarca lo más elemental y lo más fundamental en toda su obra y que considera esencial.

Primero habla de una filosofía de la ciencia que llama *relationnelle*, porque concede la primacía a las relaciones. Esta filosofía cree que es poco seguida por las ciencias sociales porque se opone a la rutina del pensamiento ordinario (o semicientífico) del mundo social, que «se fija en las “realidades” sustanciales, individuos, grupos, etc., con más interés que en las “relaciones objetivas” que no se pueden ni mostrar ni tocar con los dedos, y que hay que conquistar, construir y validar por medio del trabajo científico» (la traducción es mía) (1994: 9).

Y en segundo lugar habla de una filosofía de la acción, que llama *dispositionnelle*, «que tiene en cuenta las potencialidades inscritas en el cuerpo de los agentes y en las estructuras de las situaciones donde actúan o, más exactamente, en sus relaciones» (la traducción es mía) (1994: 9). Esta filosofía, que se opone tanto al subjetivismo como al objetivismo, la encuentra condensada en un reducido número de conceptos fundamentales (como *habitus*, campo y capital) que tienen como base la interrelación mutua entre las estructuras objetivas (las de los campos sociales) y las estructuras incorporadas (las del *habitus*). Y termina el prólogo de *Raisons Pratiques* refiriéndose también a su trabajo, como una «sociología de la libertad», que, según el mismo Bourdieu, viene defendiendo desde hace treinta años. Esta sociología de la libertad «ofrece algunos de los medios más eficaces para acceder a la libertad que el conocimiento de los determinismos sociales permite conquistar contra los determinismos» (1994: 11).

La sociología de Bourdieu no hace concesiones al narcisismo ni al conformismo intelectuales. *La misère du monde* (1993), uno de sus últimos trabajos, está totalmente dedicado a ese conocimiento de los determinismos sociales que ponen obstáculos a la libertad. Hace una propuesta para cambiar la manera de hacer política, mostrando la vida de hombres y mujeres que tienen muchos problemas para seguir viviendo y ninguna posibilidad de hacerse oír en la sociedad. Durante tres años ha tratado de comprender las condiciones de producción de las formas contemporáneas de la miseria social en la ciudad, en la escuela, en las fábricas, en la marginación, en la familia, etc.

Y consecuente con su teoría del capital cultural y simbólico (los intelec-

tuales son los principales productores culturales), pasa a la acción y crea el Parlamento de Escritores en 1994. Porque, según Bourdieu, «es preciso que los productores del discurso político, social, los que gozan del poder de reproducir ese tipo de discurso y de hacerlo circular trabajen conjuntamente para controlar ese mismo proceso». Con esta asociación de escritores pretende que no haya más «Sarajevo», utilizando para ello el poder simbólico de los intelectuales. Pues, para Bourdieu, han sido precisamente los intelectuales los que han creado el problema de los Balcanes. «Intelectuales nacionalistas que apoyándose en los medios, han orquestado las pasiones nacionales, y arrastrado a todo el mundo a una dinámica de locura»⁵.

La sociología de Bourdieu es una sociología crítica, una sociología de análisis del poder. Según J. C. Alexander, «Pierre Bourdieu se ha convertido en el *critical theorist* más influyente en el mundo de la ciencia social» (1995: 128)⁶. Sobre todo es crítica con todos los que tienen poder en la sociedad, descubriendo los mecanismos ocultos que les permiten continuar dominando económica y simbólicamente por medio de la legitimación de su poder por los dominados. Esta postura le ha valido, por algunos «gurus» de la *intelligentsia* parisina, la etiqueta despectiva de «neoweberiano», equivalente a burgués y académico. Y, posteriormente, otros, una vez que ha caído el marxismo, lo han tachado de «neomarxista». Unas veces dicen que es un subjetivista y otras que es un estructuralista (Ritzer, 1993: 501). Estas afirmaciones contradictorias son pruebas de la riqueza de sus análisis y del continuo esfuerzo en toda su obra por alcanzar síntesis sociológicas. Pero otras veces son reflejo del desconocimiento de un trabajo muy complejo y elaborado. Esto último es lo que el mismo Bourdieu ha calificado peyorativamente de ensayismo. «Un ensayismo que está en vías de suplantar o sumergir la verdadera investigación, al imponer su discurso perentorio e inverificable sobre todos los temas de conversación obligada de la *jet-set*» (1992: 17).

BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDER, J. C. (1995): *Fin de Siècle Social Theory. Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*, Londres, Nueva York, Verso.
- ARON, R. (1983): *Mémoires*, París, Julliard.
- AYERDI, P. (1994): «Cultura y dominación en Pierre Bourdieu», *Huarte de San Juan, Revista de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales* (Universidad Pública de Navarra), núm. 1, 1994, pp. 272-292.
- BOURDIEU, P.; DARDEL, A.; RIVET, J.-C., y SEIBEL, C. (1963): *Travail et travailleurs en Algérie*, vol. I: *Données statistiques*, París-La Haya, Mouton.

⁵ «La fuerza de las ideas». Entrevista a Pierre Bourdieu en *El País/Babelia*, 30 de abril de 1994, p. 2.

⁶ Una muy buena síntesis y crítica de toda la obra de Pierre Bourdieu la encontrará el lector en el capítulo cuarto («The failed synthesis of P. Bourdieu») de este libro de J. C. Alexander, profesor de Sociología de la Universidad de California-Los Angeles.

- BOURDIEU, P.; BOLTANSKI, J.-C.; CHAMBOREDON, R., y CASTEL, R. (1965): *Un art moyen*, París, Minuit.
- BOURDIEU, P. (1966): «Condition de classe et position de classe», *Archives Européennes de Sociologie*, VII/2, pp. 201-223.
- (1971a): «Genèse et Structure du champ religieux», *Revue Française de Sociologie*, XII, pp. 295-334.
- (1971b): «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber», *Archives Européennes de Sociologie*, XII/1, pp. 3-21.
- BOURDIEU, P., y PASSERON, J.-C. (1973a): *Los estudiantes y la cultura*, Madrid, Labor.
- BOURDIEU, P. (1973b): «Le marché des biens symboliques», *L'Année Sociologique*, 22, pp. 49-126.
- BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J.-C., y PASSERON, J.-C. (1973c): *Le métier de sociologue*, París, Mouton.
- BOURDIEU, P. (1974): «Avenir de classe et causalité du probable», *Revue Française de Sociologie*, 15/1, pp. 3-42.
- (1977a): *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia.
- (1977b): «Sur le pouvoir symbolique», *Annales ESC*, núm. 3, mayo-junio, pp. 405-411.
- (1980): «Le capital social, notes provisoires», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 31, pp. 2-3.
- (1982): *Leçon sur la leçon*, París, Minuit.
- (1984a): *Questions de sociologie*, París, Minuit.
- (1984b): «Espace social et genèse des classes», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 52-53, pp. 3-14.
- (1984c): «Des classes sur le papier aux classes mobilisées», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 52-53, pp. 3-4.
- (1984d): *Homo Academicus*, París, Minuit.
- (1987): *Choses dites*, París, Minuit.
- (1988a): «Espacio social y poder simbólico», *Revista de Occidente*, núm. 81, pp. 97-119.
- (1988b): *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- (1991): *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- (1992): «La internacional del ensayismo», *El País*, 14 de marzo, p. 17.
- (Dir.) (1993): *La misère du monde*, París, Seuil.
- (1994): *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, París, Seuil.
- BRUBAKER, R. (1985): «Rethinking Classical Theory. The Sociological Vision of Pierre Bourdieu», *Theory and Society*, 14/6, pp. 745-775.
- DÍAZ SALAZAR, R. (1986): «Capital simbólico y reproducción social», *Miscelánea Comillas*, núm. 44, pp. 111-129.
- KERR, C., y otros (1960): *Industrialism and Industrial Man. The Problems of Labor and Management in Economic Growth*, Cambridge, Harvard University.
- RITZER, G. (1993): *Teoría sociológica contemporánea*, Madrid, McGraw-Hill.
- RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J. E. (1992): «Un antiguo chico de provincias llamado Pierre Bourdieu», *Revista de Occidente*, núm. 137, pp. 183-187.
- WACQUANT, Loïc J. D. (1995): «Durkheim et Bourdieu: le socle commun et ses fissures», *Critique*, 50/579-580, pp. 646-660.

ABSTRACT

This paper sets out to provide a general introduction to the thought of Pierre Bourdieu. Consequently, all the main concepts present, throughout his work («domain», «capital», «habitat», «social space and class», «cultural reproduction», «legitimation», and «symbolic power»), are covered —concepts that must be grasped in order to understand both Bourdieu's method and theory, regarding the present-day society.