

Pierre Bourdieu
Loïc Wacquant

una invitación a la
sociología reflexiva



siglo veintiuno editores

Pierre Bourdieu Loïc Wacquant

COLECCIÓN METAMORFOSIS

una invitación a la sociología reflexiva

Este libro es "el discurso del método" de **Pierre Bourdieu**: la primera y única introducción comprensiva, que contiene una revisión crítica del trabajo de uno de los teóricos sociales más influyentes e imaginativos del mundo contemporáneo. Sistemática y accesible, constituye la entrada ideal a la vasta obra del autor.

En la primera parte, **Loïc Wacquant** provee las claves de la economía formal y la lógica interna del trabajo de su maestro, realiza un bosquejo del panorama intelectual y describe la estructura de su teoría del conocimiento, y los aspectos prácticos, teóricos y sociales de ella. La segunda parte toma la forma de un diálogo entre ambos sociólogos, donde discuten los conceptos centrales del pensamiento de Bourdieu, confrontan las principales críticas y objeciones, y señalan los empalmes entre la sociología y otras disciplinas: economía, filosofía, historia, arte, política. Y una tercera parte "captura" a Pierre Bourdieu en acción durante su trabajo en los seminarios universitarios, en un debate acerca de las dimensiones de la práctica de una sociología reflexiva.

Ampliada con ejemplos, notas, observaciones y señalamientos críticos, y acompañada por una bibliografía exhaustiva, **UNA INVITACIÓN A LA SOCIOLOGÍA REFLEXIVA** es un material indispensable para lectores, estudiantes y profesionales que pertenecen al campo de las ciencias sociales y las humanidades.



ISBN: 987-1220-34-0



9 789871 220342

Metamorfosis

Dirigida por:
Carlos Altamirano





Racionalismo y reflexividad:

II. **Siglo veintiuno editoro Alotimo americano índice**
TUCUMÁN 1621-7° N (C1050AAG), BUENOS AIRES, REPÚBLICA ARGENTINA
(Seminario de Chicago) 101

Siglo veintiuno editoro Alotimo americano índice

Wacquant **A LA SOCIOLOGÍA** 105

1. La sociología como socioanálisis 105
En el momento de su aparición original en inglés en 1992, este libro
fruto de una colaboración transatlántica de varios autores, pensada para
vez por su delectable escritura, como es el caso de ambos para prolongar y ampliar
lo que el otro aporta a la reflexión. Una experiencia de pedagogía de la investi-
gación. Su objeto es poner en evidencia los yacimientos usuales, con-
tornear las zonas vedadas, aclarar los tramos en sombras y allanar los malen-
tendidos que obstaculizan el camino. Pretenden facilitar la circulación interna
de la información y el conocimiento, cuya fecundidad se con-
firma y abunda en el mundo que se extiende su campo de aplicación.

2. Lo único y lo 222

3. Inhabilitación de los campos 147

4. Intereses habitus, racionalidad 173

5. Lengua, género y violencia simbólica 205

6. Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant 249

7. Racionalidad y violencia simbólica 284

8. Prefacio de Pierre Bourdieu 9

9. Prefacio de Loïc Wacquant 303

10. Pensar 313

11. Una introducción 327

12. La sociología y la tradición 343

13. El mundo transformado 350

14. La sociología y la tradición 359

15. Wacquant y las estructuras sociales y mentales 38

16. El concepto de Bourdieu 342

17. El mundo transformado 48

18. El mundo transformado 365

19. Reflexividad epistemológica 377

20. Reflexividad epistemológica 69

21. Reflexividad epistemológica 375

22. Reflexividad epistemológica 379

23. Reflexividad epistemológica 39

Loïc Wacquant

Título

4

3

capar de las gravedades de un tractatus que diera la visión de conjunto de una empresa de investigación difícil de encerrar en las disciplinas y las rutinas de la exposición canónica. Al cabo de un gran trabajo de recolección y análisis bibliográficos, Loïc Wacquant, quien tuvo a su cargo el papel de interrogador, pudo hacerse el portavoz de todo el campo de las ciencias sociales y exponer ante Pierre Bourdieu la gama completa de los problemas, las objeciones y críticas que podía efectuar el conjunto de los investigadores, es decir, potencialmente, los lectores. Esto con el fin de entregar a estos últimos, de una forma a la vez ordenada y articulada, los principios generativos, los conceptos clave y los principales resultados de una serie integrada de investigaciones a la vez teóricas y empíricas.

¿Qué ocurre, entonces, más de diez años después? La obra, tanto su conocimiento como el reconocimiento, progresó de manera exponencial, en varias partes del mundo,* aunque particularmente en América Latina, donde se multiplicaron los trabajos traducidos, pero también y sobre todo las investigaciones locales, en las disciplinas y los campos más variados, sobre diversos temas: del campesinado a los intelectuales, pasando por la escuela y la economía, el arte y el deporte, los movimientos sociales y las luchas políticas, la inmigración y la dominación de género, el consumo y el Estado. Hasta tal punto que hoy sería prácticamente imposible ofrecer, como se hizo en 1992, un panorama completo a escala internacional de esos trabajos, y que sin embargo daría la medida plena de la potencia heurística y la universalidad de un sistema conceptual inicialmente elaborado a propósito de un universo social específico.

En cuanto a la reflexividad, que es la razón de ser y el núcleo del libro, se impone más que nunca como un imperativo absoluto a todos los que quieren resistir eficazmente a esos conceptos de pacotilla —"globalización" y "flexibilidad", "multiculturalismo" y "comunidad", "identidad", "hibridación", "fragmentación", etc.—, cuya difusión, en el campo universitario y fuera de él, acompaña en el mundo entero la puesta en marcha de la política neoliberal de destrucción del Estado social y de sus experiencias históricas, entre ellas la autonomía de la ciencia social; es decir, su existencia misma. Es en efecto a través de palabras que funcionan como agentes de un orden invisible el modo en que se difunden imperativos políticos presentados como destinos históricos ineluctables y, como tratamos de mostrarlo en otro lugar, se impone en todos los países del planeta, con la complicidad activa de muchos intelectuales, una visión del mundo que intenta reducir la política a la ética, con el afán de convertir a cada agente social en un pequeño empresario de su propia vida, responsable de su éxito, pero también de su fracaso, de su miseria económica, cultural y simbólica.

Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, septiembre de 2001

* Pierre Bourdieu es en la actualidad [2001] el sociólogo más citado en el mundo según cifras de la Social Science Citation Index [T.].

² Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, "Les ruses de la raison impérialiste", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 121-122, marzo de 1998, pp. 109-118 [Hay traducción en español: "Sobre las ruses de la razón imperialista", *Apuntes de investigación*, 4, (Buenos Aires), junio de 1999, pp. 9-22; véase también *Las argucias de la razón imperialista*, Barcelona / Buenos Aires / México, Paidós, 2000]. Véase también, "Neoliberal Newspeak", *Radical Philosophy*, 105, enero de 2001, pp. 2-5.

Prefacio de Pierre Bourdieu

Este libro tiene su origen en mi encuentro con un estudiante de doctorado en sociología, antropología y ciencias políticas de la Universidad de Chicago, quienes me organizaron la guía de Loïc Wacquant, un seminario acerca de mi trabajo de un semestre de duración. Cuando llegué a Chicago en la primavera de 1988, me había sido entregada por parte de una larga lista de preguntas, observaciones y objeciones tan meticulosas y precisas como bien fundadas, y discutamos, en una atmósfera de gran cordialidad, lo que a mi modo de ver son los aspectos fundamentales de mi trabajo de investigación. El juego de preguntas y respuestas y continuó entendiéndose bajo la forma de entrevistas y diálogos mantenidos durante varios meses en Chicago y París, con un siempre por igual exigente y penetrante Loïc Wacquant. Cuando comenzó a insinuarse la idea de reunir en un volumen las transcripciones de estas entrevistas, de las cuales algunas

habían sido ya publicadas en distintos periódicos, sentí cierta indecisión: ¿no había cierta autocomplacencia en entregar a la imprenta aseveraciones semiimprovisadas y reflexiones fuertemente cristalizadas? Al mismo tiempo tenía la sensación, sobre todo gracias a la organización y a las notas al pie que Loïc Wacquant le había dado, este extenso diálogo proporcionaba una solución eficaz a un problema que yo venía enfrentando hacía algún tiempo sin encontrar solución satisfactoria. Hacer un repaso general de las intenciones y resultados centrales de mi investigación que fuera sistemático y no abarcativo. El género mixto que fuimos inventando a medida que avanzaba el diálogo, género donde el apunte veloz y las brevedades del discurso oral se conjugan con el rigor de un trabajo escrito, nos permitía brindar una visión sintética de los conceptos fundamentales y sus relaciones sin caer en la abstracción académica del pensamiento. Así, en vez de una exposición simplista y simplificadora, podría dar a los lectores interesados una vía de acceso directo a los principios generadores de una obra muy variada tanto en sus objetivos como en sus métodos y, hay que confesarlo, no siempre muy "pedagógica".

Las preguntas que me fueron planteadas constituían un continente entero de serias objeciones y críticas. La confrontación con los productos más avanzados de la ciencia social estadounidense me forzó a explicar y clarificar presunciones. Hasta el presente, las peculiaridades del contexto francés me habían autorizado a dejar en el estado de supuestos implícitos. Tuve la oportunidad de desplegar de manera más completa las metas teóricas de mi trabajo, metas que hasta entonces había mantenido un poco en la retaguardia, debía una mezcla de arrogancia y modestia científica (*hauteur intellectuelle*). Los debates que entablé en varias universidades estadounidenses, despojados por igual de cualquier agresividad o complacencia, y aun así siempre francos e informados, hoy tan cruelmente escasos en la universidad francesa, me sirvieron de

relaciona. Para adoptar una expresión que le es propia es el extraordinario incentivo para expresarse sobre mi propio trabajo. Pero más aún, me ayudaron a superar mi repugnancia por los ejercicios de estilo y de forma que me venían de moda en París, que me hicieron descubrir a un nivel más profundo que el que permitían los grandes discursos respecto de las grandes cuestiones teóricas y epistemológicas (1949: p.41). Llamaría "los hábitos convencionales" de Pierre Bourdieu a lo que termino, a lo que se refiere a la metodología de los decenios con uno de los efectos, sin duda alguna muy irritante, del particularismo del libro: que una "publicación oral" es consistente en un diálogo temático y una introducción oral a un seminario de investigación de fidei confirmada y para satisfacer inevitablemente el deseo de comunicación académica. La entrevista tiene una serie de desventajas bien conocidas, pero el riesgo de concederle los funerales estatutarios de la impresión de permitir la evasión, el sofisma y la fácil liberación de las preguntas. No obstante, a las partes se me ha de hacer el esfuerzo de evitar las mismas desventajas que sobreviene en muchas de las ventajas únicas. En primer lugar, posibilita avanzar formulaciones pioneras, mostrar distintas perspectivas de un mismo asunto y ensayar múltiples entendimientos de un mismo acontecimiento que pueden ser discutidos y debatidos en los seminarios y en los cursos universitarios. Segundo, como se señaló en el capítulo 1, posibilita a los lectores que lo leen en adelante, entre otros Daniel Bresson, John Bresson, Catherine Jess, Steve Hughes, Matthew Lawson, Catherine Wang, Janet y Mifford, Lori Sparzo, Rebecca Tolen, Daniel Wolk y Eunice elemental". No encierra un compendio total de su sociología una exégesis (punto) por punto de su estructura "publicación oral" que incluye un libro de texto, un libro de enseñanza, talleres y procedimientos afines".

Como una meta-teoría. Intenta, más bien, proporcionar las bases de la lógica interna y la economía general de la obra de Bourdieu, explicando los principios que subyacen a su práctica científica de autointerrogación y los medios presuntamente más "literarios" de presentación académica (véase Wacquant 1989c). Por mencionar algunos, Raymond Aron (1981), Claude Lévi-Strauss (Levi-Strauss y Lévi-Strauss 1997), la significación del trabajo de la empresa de Bourdieu no reside en los conceptos individuales, las teorías sustantivas, las operaciones metodológicas o las observaciones empíricas que él ofrece tanto como en la manera en que los produce y promueve.

Kim Ti.

Prefacio de Loïc Wacquant

eficaces entre dominios de objetos y operaciones sobre
 que la organización normal del trabajo científico tiende a
 desmenuar y mantener separados; algo que resulta
 particularmente fértil cuando el pensamiento en cuestión
 plantea problemáticas empíricas y recala en tradiciones
 intelectuales y distantes como lo hace el de Bourdieu. Al
 por lo demás, con el molde didáctico, autorizado o autoritario
 del nólogo académico estándar (el macros logos del sofista de
 Platon), la entrevista permite la intervención de la otredad, de la
 otra y por tanto de lo dialógico en el corazón mismo del
 proceso al pensador a reaccionar al pensamiento de los
 demás, alizados en el entrevistador (con quien el lector
 puede identificarse cuando sus preguntas coincidan con aquellas
 que él o ella le gustaría plantear), obligándolo a desechar la
 posibilidad de encerrarse a sí mismo dentro de un lenguaje
 históricamente delimitado y de una tradición intelectual dada
 para abrirse en un espacio semántico más amplio. Por último,
 el diálogo abre al lector la experiencia del proceso mental que
 llevó al autor a tomar determinadas posiciones, por lo que
 resulta sumamente apto para apresarse un método sociológico in
 extenso. En suma: una entrevista analítica hace temblar la posición de
 autoridad del autor como así también la posición pasiva del
 lector, al poner la atención sobre el modo de la indagación en sí y
 al permitiéndolos a comunicarse libres de la censura que impregna
 las formas convencionales de interacción
 académica.

Más que una suma o un sumario, entonces, el presente
 volumen es una invitación a (re) pensar a Bourdieu pensando
 junto con él. Esto significa que "se supone que ha de ser leído,
 estudiado", para robar una línea de la primera página de
 "Invitation to Sociology" de Peter Berger (1966:p.7). "Esboza
 el mundo al que el lector está siendo invitado, pero queda
 claro que este último tendrá que ir más allá del libro si decide
 tomar la invitación en serio." Se trata de un trampolín a la obra
 de Bourdieu que servirá principalmente como guía a sus otros
 escritos y "caja de herramientas" (Wittgenstein) para plantear
 y resolver problemas
 sociológicos.

Una invitación a la sociología reflexiva se divide en tres partes independientes que se complementan entre sí: la primera es exegética y la segunda ante todo analítica, mientras que la tercera se desarrolla a partir de los problemas más concretos del trabajo sociológico.

La primera parte ofrece claves de la economía general y la lógica interna de la obra de Bourdieu, delineando los contornos de su paisaje intelectual y la estructura de su teoría del conocimiento, las prácticas y la sociedad. Diseciono en ella la estrategia que Bourdieu propone para vencer la antinomia entre objetivismo y subjetivismo —física social y fenomenología social— y construir una antropología generativa del poder (simbólico) y de sus múltiples formas y mecanismos. Haciendo hincapié en su rechazo de la dualidad individuo/sociedad, explico el relacionismo metodológico que da forma a su conceptualización de la dialéctica de las estructuras sociales y cognitivas, y que es el anclaje de su comprensión de los lazos entre la teoría social y la investigación. Concluyo resaltando lo distintivo de la concepción que propone Bourdieu de la "reflexividad epistémica", mostrando su conexión interna con sus perspectivas acerca de la razón, la ética y la política (en pocas palabras, la idea reguladora de la misión intelectual que subyace a su práctica).

La segunda parte, el Seminario de Chicago, consiste en un diálogo construido en que Pierre Bourdieu clarifica el impulso de conjunto de su práctica teórica y de investigación, y reflexiona sobre esa práctica en términos francos y accesibles. Las diversas secciones pasan revista a los principales resultados de sus investigaciones publicadas durante los años ochenta y resaltan cierto número de desplazamientos epistémicos de su obra: entre otros, de la sociología de lo académico a la sociología del ojo sociológico, de la estructura al campo, de la norma y la regla a la estrategia y el habitus, del interés y la racionalidad a la *illusio* y el "sentido práctico", del lenguaje y la cultura al poder simbólico y de una concepción trascendental de la razón científica a otra historicista, que apunta a poner en funcionamiento

los instrumentos de la ciencia social para una política de la
libertad intelectual. En conjunto, clarifican los asuntos centrales
de Bourdieu, su visión de las relaciones de la sociología con la filo-
sofía, la economía, la historia y la política, así como las peculiares
exigencias e intenciones de su aventura
intelectual. Esta entrevista está basada en una serie de discusiones con
Pierre Bourdieu, mantenidas en francés y en inglés a lo largo
de un período de tres años en Chicago y París. Su núcleo
proviene de los comentarios hechos por Bourdieu en respuesta a
los participantes de un seminario para graduados dedicado a
Pierre Bourdieu, un grupo interdisciplinario de estudiantes de
doctorado de la Universidad de Chicago que estudió su obra
durante el trimestre invernal de 1987/88. Estos
comentarios fueron metódicamente ampliados y
completados con cambios escritos que edité (y en parte reescribí)
para unificar el texto.

Al articular las preguntas y temas que organizan este
libro, busqué desenmarañar los nodos conceptuales y teóricos de
la sociología de Bourdieu así como también plantear las
objeciones y críticas que ha recibido de sus lectores extranjeros. La
entrevista fue diseñada además para hacer dialogar las propues-
tas fundamentales de Bourdieu con las posiciones y asuntos
predominantes en la ciencia social angloamericana.
Confor-tenso subtexto de las notas al pie elaboraciones, sal-
vedades, ilustraciones y referencias clave a sus otros escritos (en
especial, a su obra posterior a *La distinción*, mucha de la cual se
hallaba aún sin traducir), redactadas por mí.

La tercera y última parte, el Seminario de París, es una
transcripción ligeramente editada de la presentación
introducida por Pierre Bourdieu a su seminario de
introducción para graduados en la *École des hautes études en sciences*
sociales en la primavera de 1988. Este seminario anual
reúne veinte y treinta estudiantes e investigadores de distintas
disciplinas (de allí, en este caso, las frecuentes referencias a la
lingüística y la historia), entre los que se cuenta un fuerte
contingente de académicos extranjeros que cada año llega a París

para estudiar y trabajar con Pierre Bourdieu. Antiguos miembros del seminario presentan regularmente sus investigaciones y se desempeñan como mentores informales de los participantes novatos.

En su seminario, Bourdieu no busca inculcar una teoría finita o un conjunto limitado de conceptos sino una *despecialización* a la invención sociológica. Lo lleva a cabo *inviértiendo* comúnmente aceptado de la pedagogía: su *enseñanza* procede de la práctica a la axiomática y de la aplicación a los principios, ilustrando las reglas epistemológicas *factuales* que gobiernan la construcción de objetos sociológicos en el mismísimo movimiento mediante el cual los discute.³

Para *arrestar* el sesgo intelectual inherente a la situación de *entrenamiento* académico (y en armonía con su filosofía *relativista* de la práctica), avanza paulatinamente desde la comprensión práctica hacia el dominio discursivo de los *principios* de la razón sociológica. Bourdieu defiende y adopta una pedagogía total y autorreferencial que rechaza tenazmente la fragmentación de las operaciones teóricas y de investigación en actividades y territorios aislados cuya separación sólo sirve *para* reproducir la actualmente aceptada —y forzada— división del trabajo científico.

Mientras que mi papel como interlocutor y editor fue *activo* en la segunda parte del libro, en la tercera me mantuve fiel al original para preservar la conexión orgánica que existe entre el estilo expositivo de Bourdieu y la sustancia de su *práctica* pedagógica. Del original francés se hicieron sólo *modificaciones* menores tendientes a reproducir la postura *científica* conjunta que Bourdieu busca transmitir a través de *su* propia disposición oral (y moral), y también para dar al lector

³ Este movimiento es inverso al efectuado en *El oficio de sociólogo*. Presu puestos epistemológicos (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1973, traducido al inglés en 1991), un libro que de muchas maneras el presente volumen complementa y revisa (véase en tal sentido las observaciones de Bourdieu en el posfacio a *El oficio de sociólogo*).

la experiencia más directa posible de su enseñanza. A lo largo del libro, el término sociólogo se emplea para referirse genéricamente a las diversas especialidades de la ciencia social.

Una de las marcas de una manera de pensar te genérica, es su capacidad no sólo de dar pie en el contexto intelectual y el terreno empírico circunscriptos a la definición inicial, dando pie a proposiciones que, siendo también la de pensarse a sí misma e incluso pensarse en voz alta. La obra de Bourdieu no está libre de contradicciones, perplejidades y cuestiones no resueltas de los cuales son abiertamente reconocidos, y en algunos casos tal vez acentuados, en las páginas que siguen. De lo que está libre su obra, en todo caso, es de cualquier urgencia por normalizar el pensamiento sociológico. Bourdieu es visceralmente contrario a la normalización del pensamiento que allana el camino a las ortodoxias intelectuales. Una sociología reflexiva que busca "realizar la disociación de armas de defensa contra la dominación simbólica" (Bourdieu 1980b: p.13) no puede, so pena de convertirse en un cierre del pensamiento. De allí que una invitación a pensar con Bourdieu es necesariamente una invitación a pensar más allá de Bourdieu, y contra él si fuera necesario. Este libro habrá alcanzado su objetivo, entonces, si sirve como herramienta de trabajo que los lectores adapten a los propósitos de su propio análisis concreto. Lo que significa que no debemos temer, al decir de Foucault (1980: 53-54) de no constatar el pensamiento de Nietzsche, "utilizarlo, hacerlo servir y protestar."

||

El propósito de la sociología reflexiva

(Seminario de Chicago)

Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant

Si tuviese que "resumir" a Wittgenstein,
diría: Hizo del cambio del yo el prerre-
quisito de todos los cambios.

Daniel Oster, Dans l'intervalle

1. La sociología como socioanálisis

Loïc Wacquant: Comencemos con Homo academicus
1988 (Bourdieu es una obra que en muchos sentidos se encuentra en el epicentro de su proyecto sociológico (Wacquant 1990a; pp. 678-79). En ella, usted ofrece tanto una sociología empírica de la institución académica como un análisis de las dificultades y perplejidades epistémicas implicadas en el análisis del propio universo. Podría decirse que le resultó fácil escribir dicho libro, ya que trata acerca de los intelectuales franceses, mundo donde ha sido actor, y uno central, a lo largo de casi tres décadas. Ahora bien, muy por el contrario, de todos sus estudios Homo academicus parece ser el que más le costó en términos de tiempo, pensamiento, escritura y trabajo de investigación, como así también (y a mí me parece revelador) en términos de dinero. Usted menciona en el prefacio su aprensión acerca de publicar así, y dedica íntegramente el capítulo inicial a precaver, y

precavarse, contra una gran variedad de lecturas equivocadas. ¿Por qué tanta dificultad?

Pierre Bourdieu: Es verdad que *Homo academicus* es un libro que guardé por largo tiempo en mis archivos porque temía que se me escapase y fuese leído de un modo opuesto a sus intenciones profundas, es decir, como un panfleto o como un instrumento de autoflagelación. Se corre siempre el gran peligro de perder el control de lo que uno escribe. Todo el mundo lo ha repetido desde la Séptima Epístola de Platón, pero este libro planteó problemas especiales en el momento de su publicación. Yo estaba sobrepasado por el temor de que los intereses de mis lectores —entre los que, dado lo que escribo, se cuenta una amplia mayoría de académicos— fuesen tan fuertes que todo el trabajo que yo había realizado para evitar esta clase de lectura espontánea quedase anulado, y que la gente rebajara al nivel de disputas dentro del campo académico un libro cuyo propósito es objetivar esta competencia y, por tanto, dar al lector cierto dominio sobre ella.

Homo academicus es un libro peculiar que acompaña el trabajo ordinario requerido por la objetivación científica de un trabajo —trabajo en el sentido psicoanalítico— sobre el sujeto de la objetivación. Al trabajar sobre dicho objeto, uno debe recordar constantemente que el sujeto mismo de la objetivación objetivado: los más rigurosos y brutales análisis objetivadores están escritos con una aguda conciencia del hecho de que se aplican a quien los está escribiendo. Y con el momento, además, de que muchos de aquellos a los que involucra

¹ Reflexionando acerca de *Homo academicus* poco después de su publicación, Bourdieu (1987a: p. 116 [en español: p. 101]) escribe con rara emoción: "La sociología es un instrumento de autoanálisis extremadamente poderoso que permite a uno comprender mejor lo que es, dándole una comprensión de sus propias condiciones sociales de producción y de la posición que ocupa en el mundo social. [...] Se sigue que este libro llama a una cierta forma de lectura. No se trata de leerlo como un panfleto ni de hacer de él un uso autopunitivo. [...] si mi libro fuese leído como un panfleto, me resultaría de testable y preferiría mejor que se lo quemara."

no pensarán ni por un momento que el autor de esta o que se "cruel" los padece a la par de ellos. En consecuencia, denunciarán como crueldad gratuita lo que es en realidad un trabajo de anamnesis, un socioanálisis. (Aquí tengo en mente otros pasajes que me distanciaron de algunos de mis mejores amigos. He tenido —pienso que esto no es de significación meramente anecdótica— encuentros muy dramáticos con colegas que percibieron de manera muy precisa la violencia de la objeción pero que vieron una contradicción en el hecho de que pudiese objetivar sin pensar en mí mismo, cosa que por supuesto yo estaba haciendo todo el tiempo.)

En el prefacio a la edición inglesa, yo propongo como factor más importante para explicar y comprender la capacidad de los filósofos franceses (Foucault, Derrida, etc.) en la escena intelectual mundial el hecho de que la mayoría de ellos, todos, se han visto en esa posición tan extraña de franquear una necesidad mundana en una virtud intelectual, de convertir el destino colectivo de una generación en una elección. Obligados a la simple reproducción del sistema académico en virtud de su éxito académico, que los condujo a posiciones dominantes dentro del sistema, experimentaron el colapso del sistema escolar debajo de sus mismos pies y, tras el movimiento de Mayo del 68 y la consiguiente transformación de la universidad francesa, vieron y vivieron las posiciones de sus colegas insostenibles, insoportables. Se vieron llevados, por tanto, a una especie de disposición antiinstitucional que tiene sus raíces, al menos en parte, en su relación con la universidad en

² Esto ha sido agudamente advertido por Bennett Berger (1989: p. 190): "La constante reflexividad del estilo de Bourdieu es un recordatorio permanente a los lectores de que él está sometido a la misma relación entre posición, disposición y predisposición que cualquier otro: es también una invitación que él formula a los críticos para que descubran las distorsiones creadas por estas relaciones."

³ La complejidad, fuerza y multivalencia de esta disposición está ampliamente documentada en el caso de Foucault en la hábil biografía del filósofo francés escrita por Didier Eribon (1991).

permita a uno ofrecer al mismo tiempo la visión científica y la intuición inmediata que esta visión explica pero que también suele excluir. Pero esto habría producido un efecto de "pinning" o de etiquetamiento, habría dado una violencia tal a mi análisis, que tuve que renunciar a la idea.

En realidad, uno de los problemas centrales de una sociología del ambiente intelectual es que los intelectuales son, como todos los agentes sociales, "sociólogos espontáneos" particularmente habilidosos para objetivar a otros. Siendo profesionales del discurso y la explicación, no obstante, los intelectuales tienen una capacidad muy superior a la del promedio para transformar su sociología espontánea, esto es, su visión interesada del mundo social, en una sociología aparentemente científica.

En *Homo academicus* usted ofrece una sociología de su propio universo intelectual. Sin embargo, su objetivo no es escribir una simple monografía sobre la universidad francesa y su facultad, sino establecer un punto mucho más fundamental acerca del método sociológico.

Cuando comencé este estudio a mediados de los sesenta —un tiempo en que la crisis de la institución académica que llegaría a su climax con el movimiento estudiantil del 68 era rampante pero todavía no tan aguda como para que la resistencia al "poder" académico se hubiese tornado abierta—, mi intención fue la de llevar adelante una especie de test sociológico sobre la ~~idea~~ sociológica en sí. Quería demostrar que, contrariamente a lo que sostienen quienes pretenden socavar el conocimiento sociológico o buscan descalificar a la sociología como ciencia sobre la base de que los sociólogos adoptan necesariamente un punto de vista sociológicamente determinado sobre el mundo social, la sociología puede escapar hasta cierto punto de este círculo histórico, delineando su conocimiento del universo social en el que la ciencia social es producida para controlar los efectos de los determinismos que operan en este universo y, al mismo tiempo, referirse a los mismos sociólogos.

En ese estudio, persigo una doble meta y construyo un doble objeto. Primero, el objeto evidente constituido por la

universidad francesa en tanto que institución, que requiere análisis de su estructura y funcionamiento, de las diversas esferas de poder que operan en este universo, de las trayectorias y agentes que llegan a tomar posiciones en él, de la visión "profesoral" del mundo, etc.; y, segundo, el objeto más profundo: el retorno reflexivo implicado en objetivar una institución socialmente reconocida como fundada para reclamar objetividad y universalidad para sus propias objetivaciones.

Este recurso —utilizar la universidad, esto es, situar su propia vida profesional como pretexto para estudiar la mirada sociológica— ya lo había utilizado usted antes, cuando llevó adelante, a principios de los sesenta, una investigación de las prácticas matrimoniales en su pueblo en el sudoeste de Francia (Bourdieu 1962b, 1962c, 1977b) después de completar un proyecto similar entre los campesinos argelinos (Bourdieu 1972, 1990a: pp.147-161).

Sí. Homo academicus representa la culminación, al menos un sentido biográfico, de un "experimento epistemológico" muy autoconsciente que comencé a principios de los sesenta, me aboqué a aplicar a mi universo más familiar los métodos de investigación que previamente había usado para descubrir la lógica de las relaciones de parentesco en un universo ajeno, el de los campesinos y trabajadores argelinos.

La idea detrás de esta búsqueda fue la de dar vuelta la relación natural del observador hacia su universo de estudio, volver lo mundano exótico y lo exótico mundano para hacer explícito lo que en ambos casos se da por sentado, y ofrecer una vindicación práctica de la posibilidad de una objetivación sociológica completa del objeto y de la relación del sujeto con el objeto, lo que yo llamo objetivación participante. Pero terminé

⁹ "La objetivación tiene una oportunidad de ser exitosa sólo cuando implica la objetivación del punto de vista del cual procede. En suma, sólo las alternativas acostumbradas de la 'observación participante', esta inmersión necesariamente mistificada, y el objetivismo de la mirada absoluta nos impiden percibir la posibilidad y la necesidad de la objetivación participante. [...] La sociología más

poniéndome a mí mismo en una situación imposible. De hecho, resultó particularmente difícil, si no imposible, objetivar plenamente sin objetivar los intereses que yo pudiera tener en objetivar a otros, sin llamarme a mí mismo a resistir a la tentación que sin duda es inherente a la posición del sociólogo de arrogarse el punto de vista absoluto sobre el objeto de estudio (en este caso asumir una especie de poder intelectual sobre el campo intelectual). Así que para llevar este estudio a un resultado exitoso y publicarlo, tuve que descubrir la verdad que en este mundo, es decir, que todos en él luchan por hacer lo que el sociólogo está tentado a hacer. Tuve que objetivar la tentación y, más precisamente, objetivar la forma que pudo tomar en un determinado momento en el sociólogo Pierre Bourdieu.

A lo largo de su obra, usted ha enfatizado la necesidad de un ejercicio reflexivo sobre el sociólogo y sobre su universo de producción. Usted insiste en que no se trata de una forma de narcisismo intelectual sino que tiene consecuencias científicas

De hecho, yo creo que la sociología de la sociología es una dimensión fundamental de la epistemología sociológica. Lejos de ser una especialidad entre muchas otras, es el prerrequisito básico de cualquier práctica sociológica rigurosa. En mi opinión, una de las principales fuentes de error en las ciencias sociales reside en una relación con el objeto fuera de control que desemboca en la proyección de esta relación sobre el objeto. Lo que me desasosiega cuando leo algunos trabajos de sociólogos es que personas cuya profesión es objetivar el mundo social tan

crítica es aquella que presupone e implica la autocrítica más radical, y la objetivación de aquel o aquella que objetiva es tanto una precondition para —como un producto de— una objetivación completa: el sociólogo tiene una oportunidad de salir exitoso de este trabajo de objetivación sólo si, observador observado, somete a la objetivación no sólo todo lo que él es, sus propias condiciones sociales de producción y por lo tanto los 'límites de su espíritu', sino también su mismo trabajo de objetivación, los intereses ocultos que se invierten en él y los beneficios que promete" (Bourdieu 1978a: pp. 67-68).

raramente demuestren ser capaces de objetivarse a sí mismas, y que con tanta frecuencia no adviertan que aquello de lo que su discurso aparentemente científico habla no es el objeto sino su relación con el objeto.

Ahora bien, objetivar el punto de vista objetivador del sociólogo es algo que se lleva a cabo con mucha frecuencia, pero de una manera notablemente superficial, aunque aparentemente radical. Cuando decimos: "el sociólogo está inscripto en un contexto histórico", generalmente queremos decir el "sociólogo burgués" y lo dejamos ahí. Pero la objetivación de cualquier productor cultural exige más que señalar —y deplorar— el propio trasfondo y ubicación, la propia "raza" o género sexual. No se debe olvidar objetivar la propia posición en el universo de la producción cultural, en este caso el campo científico-académico. Uno de los aportes de Homo academicus es demostrar que, cuando llevamos a cabo objetivaciones al estilo Lukács (y después de él Lucien Goldman [1975], para tomar una de las formas más sofisticadas de este reduccionismo sociológico que es un verdadero lugar común), esto es, poner en correspondencia directa objetos culturales y clases o grupos sociales para o por los cuales se supone que son producidos (como cuando se dice que tal o cual forma de teatro inglés presenta "el dilema de una clase media ascendente"), cometemos lo que yo llamo la falacia del cortocircuito (Bourdieu 1988d). Al buscar establecer un vínculo directo entre términos muy distantes, omitimos la mediación crucial provista por el espacio relativamente autónomo del campo de producción. Este espacio es no obstante un espacio social con su propia lógica, en el cual los agentes compiten por un beneficio de una especie particular y persiguen intereses que pueden interesarse mucho de los beneficios en vigor en el universo social más amplio.

Pero detenerse en este estadio dejaría sin examinar el sesgo más esencial, cuyo principio no yace en la clase (ubicación) social ni en la posición específica del sociólogo en el campo de la producción cultural (y, por las mismas razones, su situación

en un espacio de posibles posturas teóricas, sustantivas y metodológicas), sino en las determinaciones invisibles de la postura intelectual en sí misma, en la mirada que el arroja sobre el mundo social. Tan pronto como miramos (theorein) el mundo social, introducimos una desviación en nuestra percepción de éste, dado que para estudiarlo, para hablar de él, debemos retirarnos de él más o menos por completo. La desviación teoricista o intelectualista consiste en olvidarse de inscribir en la teoría del mundo social que construimos el hecho de que sea el producto de una mirada teórica, un "ojo contemplativo". Una sociología reflexiva debe precaverse constantemente del etnocentrismo, o este "etnocentrismo científico", que consiste en ignorar todo lo que el analista ve en su percepción del objeto en virtud del hecho de estar situado fuera del objeto, al que observa desde lejos y de arriba.¹⁰ Así como el antropólogo que construye una genealogía manteniendo la distancia con el "parentesco" que está a estudiar, resuelve el problema totalmente práctico y urgente de encontrar una esposa apropiada para su hijo, el sociólogo que diseña el sistema educativo norteamericano, por ejemplo, tiene un "parentesco" para las escuelas que tiene muy poco en común con el mundo de un padre que busca encontrar una buena escuela para su hijo.

¹⁰ La noción de "falacia académica" se desarrolla extensamente en El sentido práctico (Bourdieu 1990a: libro I) y en "El punto de vista académico" (Bourdieu 1990e: p. 384): "Ignorar todo lo que el 'punto de vista académico' implica nos conduce a cometer el más grave error epistemológico en las ciencias sociales, es decir, aquel que consiste en poner a 'un experto dentro de la máquina', en pintar a todos los agentes sociales a imagen del científico (del razonar científico sobre la práctica humana y no del científico actuante, del científico en acción) o, más precisamente, poner los modelos que el científico debe construir para explicar las prácticas dentro de la conciencia de los agentes, hacer como si las construcciones que el científico debe producir para entender las prácticas, para dar cuenta de ellas, fueran los determinantes principales, la causa real de las prácticas."

La conclusión de esto no es que el conocimiento teórico no valga nada sino que debemos conocer sus límites y ~~no pasar~~ aplicaciones científicas con una explicación de los límites y limitaciones de las explicaciones científicas: el conocimiento teórico debe un gran número de sus propiedades más esenciales al hecho de que las condiciones en las ~~se produce~~ no son las de la práctica.

En otras palabras, una adecuada ciencia de la sociedad debe truir teorías que contengan ellas mismas una teoría de la brecha entre la teoría y la ~~práctica~~ precisamente. Un modelo adecuado de realidad debe ~~mar~~ en cuenta la distancia entre la experiencia práctica de los agentes (que ignoran el modelo) y el modelo que permite a los mecanismos que describe funcionar con la inadvertida "bondad" de los agentes. Y el caso de la universidad es una ~~buena~~ promatográfica para esta exigencia, pues todo allí nos ~~incl~~ a cometer la falacia teorícista. Como cualquier ~~sociólogo~~ el mundo académico es el lugar de una lucha acerca de la verdad del mundo académico y del mundo social en ~~general~~. Apresuradamente, podemos decir que el mundo social es el lugar de luchas continuas por definir qué es el mundo social; pero el mundo académico tiene hoy esa peculiaridad de que sus veredictos y pronunciamientos están entre los ~~sociólogos~~ más importantes. En la academia, la gente lucha ~~constantemente~~ de quién, en este universo, tiene socialmente el ~~dato~~, quien está autorizado a decir la verdad del mundo social (por ejemplo, a definir quién y qué es un delincuente o un "profesional", dónde yacen las fronteras de la clase trabajadora, si tal o cual grupo, región o nación existe y goza de derechos, etc.). Intervenir en ella como sociólogo conlleva la ~~tentación~~ de reclamar para sí el papel de árbitro neutral, de juez, para distribuir lo correcto y lo ~~incorrecto~~. Para decirlo de otro modo, la falacia intelectualista y teorícista sería la tentación por excelencia para alguien que, siendo sociólogo y por ende parte de la continua lucha sobre la verdad,

se pone a decir la verdad acerca de este mundo del cual es par de las perspectivas opuestas que en él se afirman. Esta tación de aplastar a los propios rivales objetivándolos, que es presente en cada instante durante la fase objetivista de esta investigación, está en las raíces de graves errores técnicos. El fin técnico aquí para subrayar la diferencia entre trabajo científico y pura reflexión. Pues todo lo que acabo de decir se hace en operaciones de investigación muy concretas: añadidos o suprimidos en los análisis de correspondencia, fue de datos reinterpretados o rechazados, nuevos criterios sortados en el análisis, etc. Cada indicador de notoriedad intelectual que utilizo requirió una enorme cantidad de trabajo de construcción porque, en un universo donde la identidad se jón en gran medida mediante estrategias simbólicas, y descansa en el análisis final de la creencia colectiva, la más mínima de información tenía que ser independientemente verificada a partir de fuentes diversas.

El retorno sobre la relación genérica del analista con su objeto y bre ubicación particular que él ocupa en el espacio de la producción sería lo que distingue a esta clase de reflexividad que usé de aquella por la que abogan Gouldner (1970), (1967), también Mehan y Wood 1975, Pollner 1991) o Bloor (1976).

Sí. Garfinkel se contenta con explicar disposiciones que son generales, universales en la medida en que están ligadas al estatuto del agente en tanto que sujeto en su sentido. En consecuencia su reflexividad es estrictamente genérica. En Gouldner, la reflexividad es más un eslogan pragmático un verdadero programa de trabajo. Lo que debe ser trabajado no es (sólo) el individuo que hace la investigación en su gracia biográfica sino la posición que ocupa en el espacio académico y los sesgos implicados por el punto de

¹¹Phillips (1988: p. 139) señala que "Gouldner mismo nunca ha seguido de ninguna forma sistemática su llamado a una sociología reflexiva, ni procedió a adoptar su propio consejo".

vista que adopta en virtud de estar "off-side" o "fuera del juego" (horsjeu). Lo que más se echa en falta en esta tradición norteamericana, sin duda por razones sociológicas muy definidas —entre ellas, puede destacarse el papel menor de la filosofía en el entrenamiento de los investigadores y una presencia más débil de una tradición política crítica—, es un análisis verdaderamente reflexivo y crítico de la institución académica y, en particular, de la institución sociológica, concebida no como un fin en sí mismo sino como la condición del progreso científico.

Yo creo que la forma de reflexividad por la que abogo es distintiva y paradójica por ser fundamentalmente antinarcisista. La reflexividad psicoanalítica es mejor tolerada y recibida porque si los mecanismos que nos hace descubrir son universales, también están ligados a una única historia: la relación con el padre es siempre una relación con un padre singular en una historia singular. Lo que hace a la ausencia de encanto, a la pesadumbre incluso, de la auténtica reflexividad sociológica es que nos hace descubrir cosas que son genéricas, compartidas, banales, lugares comunes. Ahora bien, en la tabla de valores intelectuales, no hay nada peor que lo común y lo promedio. Esto explica en gran medida la resistencia que la sociología, y en particular una sociología reflexiva no narcisista, encuentra entre los intelectuales.

Esto equivale a decir que la sociología de la sociología que yo propugno tiene poco en común con un retorno complaciente e intimista sobre la persona privada del sociólogo o la socióloga¹² o con una búsqueda de *Zeitgeist* intelectual que anime su trabajo, como es el caso con el análisis de Parsons que hace Gouldner (1970) en *La crisis de la sociología occidental*. Debo desligarme completamente, además, de la forma de "reflexividad" representada por esa especie de observación

¹² La distinción de Bourdieu (1988a: pp. 21-35) entre "individuo epistémico" e "individuo empírico" es pertinente aquí, así como lo es "La ilusión biográfica" (Bourdieu 1987c).

autofascinatoria de la escritura y los sentimientos del ~~observador~~ que recientemente se ha puesto de moda entre los ~~antropólogos~~ antropólogos norteamericanos (por ejemplo, Marcus y Fisher 1986, Geertz 1987, Rosaldo 1989, Sanjek 1990) quienes, habiendo agotado aparentemente los encantos del trabajo de campo, se han puesto a hablar de ellos mismos en lugar de hablar de sus objetos de investigación. Cuando se vuelve un fin en sí mismo, esa denuncia falsamente radical de la ~~escritura~~ etnográfica como "poética y política" (Clifford y Marcus 1986) abre la puerta a una forma de relativismo nihilista ~~geralmente~~ geramente velada (de la clase que me temo subyace a varias versiones del "programa fuerte" de la sociología de la ciencia) que se erige como el polo opuesto a la ciencia social ~~verdaderamente~~ verdaderamente reflexiva.

De manera que hay un sesgo intelectualista inherente a la posición del científico social que observa desde afuera un universo en el que no está inmediatamente involucrado. Para usted, es esta relación ~~intelectualista~~ intelectualista con el mundo —donde la relación escolástica entre el observador y su objeto reemplaza a la relación práctica con la práctica que ~~hacen~~ hacen los agentes— la que debe ser objetivada para cumplir con los requerimientos de la ~~reflexividad~~ reflexividad. Esta es una de las principales cosas que me separan de Garfinkel y la etnometodología. Admito que hay una ~~propiedad~~ propiedad de lo social que, como mostraron Husserl y ~~Schubert~~ Schubert, se basa en una relación de creencia inmediata en la factibilidad del mundo que nos hace darlo por sentado. Este análisis es excelente como descripción, pero debemos ir más allá de la descripción y plantear la cuestión de las condiciones de ~~posibilidad~~ posibilidad de esta experiencia dóxica. Debemos reconocer que la ~~relación~~ relación entre las estructuras objetivas y las estructuras ~~de conciencia~~ de conciencia que crea la ilusión de comprensión espontánea es un caso particular de la relación con el mundo, vale decir la ~~relación~~ relación. Aquí la gran virtud de la experiencia etnológica es que nos hace inmediatamente conscientes de que dichas ~~condiciones~~ condiciones no se cumplen universalmente, como la fenomenología

podría hacernos creer cuando (sin advertirlo) universaliza una reflexión basada en el caso particular de nuestra relación con la propia sociedad.

Yo agregaría, al pasar, que hay un positivismo de los etno-metodólogos que, en su lucha contra el positivismo estadístico, han aceptado algunos de los presupuestos de sus oponentes, como cuando contraponen datos contra datos, grabaciones de video contra índices estadísticos. Esto nos recuerda que, como escribió Bachelard (1938: p.20), "de manera general, los obstáculos a la cultura científica siempre se presentan en forma de parejas". Contentarse con "grabaciones" significa ver simplemente la cuestión de la construcción o delimitación (cópia) de la realidad (piénsese en la fotografía). Conlleva aceptar un concreto preconstruido que no necesariamente encierra los principios de su propia interpretación. A las interacciones entre un médico, un interno y una enfermera, por ejemplo, subyacen relaciones jerárquicas de poder que no siempre son visibles durante la interacción directamente¹³

Pero esto no es todo. Debemos socializar de parte a parte el análisis fenomenológico de la doxa como una aceptación incontestable de nuestro mundo cotidiano, no simplemente para establecer que no es universalmente válido para todos los sujetos percipientes y actuantes, sino también para descubrir que, cuando se reconoce en ciertas posiciones sociales, entre los dominados en particular, representa la forma más radical de aceptación del mundo, la forma más absoluta de conservadurismo. No hay manera de adherir al orden establecido que sea más dividida, más completa que esta relación infrapolítica con la dominancia dóxica; no hay manera más completa de encontrar condiciones naturales de existencia que sean chocantes para quien socializado bajo otras condiciones y que no las capta

¹³ Bourdieu se refiere a una investigación hecha por Aaron Cicourel (1985) sobre las interacciones discursivas y la lógica social de la diagnosis médica en un hospital.

por medio de las categorías de percepción modeladas por ese mundo ¹⁴

. Sólo esto explica una buena cantidad de malentendidos entre los intelectuales y los trabajadores, allí donde estos últimos dan por sentadas y encuentran aceptables, incluso "naturales", condiciones de opresión y explotación que resultan espantosas para ellos de afuera"; lo que no excluye de ninguna manera formas prácticas de resistencia y una posible revuelta (véase Bourdieu y otros 1963, Bourdieu 1980d y 1981c). Pero puede sostenerse que la mejor ilustración de la significación política de la doxa es la violencia simbólica ejercida sobre las mujeres ¹⁵ Pienso en particular en esa especie de agorafobia socialmente constituida que lleva a las mujeres a excluirse a sí mismas de todo un espectro de actividades y ceremonias públicas de las que están estructuralmente excluidas (de acuerdo con las dicotomías público/varón versus privado/mujer), especialmente en el dominio de la política formal. O la que explica que puedan afrontar tales situaciones, al costo de una tensión extrema, sólo en proporción al esfuerzo que necesitan realizar para sobreponerse al reconocimiento de su exclusión inscrita profundamente en sus propios cuerpos (véase Bourdieu 1990i). Así, un análisis estrechamente fenomenológico o etnometodológico lleva a descuidar los fundamentos históricos de esta relación de coincidencia inmediata entre las subjetivas y la supresión de su significación política, esto es, su despolitización.

¹⁴ La relación doble (de condicionamiento por una parte, de estructuración por la otra) entre una posición en el espacio social y las categorías de percepción que vienen con él, y que tienden a duplicar su estructura, es ceñida por Bourdieu mediante la noción de "punto de vista como una visión tomada desde un punto" (véase Bourdieu 1988e, 1989d y 1988d, sobre "El punto de vista de Flaubert"; y 1989a: parte 1, pp. 19-81 en particular). Se lo discute con algún detalle más abajo.

¹⁵ Sobre la violencia simbólica de género, véase Bourdieu 1990i y más abajo, sección 5.

Otra crítica, planteada ya contra La distinción por algunos de sus comentaristas ingleses y norteamericanos, es que los datos están fechados.¹⁸

Uno de los propósitos del análisis es descubrir las invariantes transhistóricas o conjuntos de relaciones entre estructuras que persisten dentro de un período histórico claramente circunscripto pero relativamente largo. En tal caso, si los datos tienen cinco o quince años importa muy poco. La prueba es que la principal oposición que emerge, dentro del espacio de las disciplinas académicas, entre la escuela de artes y ciencias por una parte y las escuelas de leyes y medicina no es otra que la vieja oposición, descrita ya por Kant en El conflicto de las facultades, entre las facultades que dependen directamente de los poderes temporales y deben su autoridad a una especie de delegación social y las facultades que se fundamentan a sí mismas y cuya autoridad se basa en la premisa de la cientificidad (típica de esta categoría es la facultad de ciencias).¹⁹

Otra prueba, tal vez la más sólida, de las proposiciones que sostengo en los dominios de la educación y el análisis del consuetudinario está dada por el hecho de que los sondeos llevados adelante con gran costo cada cuatro años por el Ministerio de Cultura de Francia confirman regularmente los hallazgos logra-

¹⁸ Por ejemplo Hoffman 1986. Jenkins (1986: p.105) da una versión tan extrema de esta crítica que raya lo cómico: "La laguna de tiempo entre la recolección de datos y la publicación [...] vuelve al libro incomprensible para cualquiera que no sea un delicado arqueólogo cultural."

¹⁹ En su último libro, La noblesse d'État, Bourdieu (1989a; también en Bourdieu y de Saint Martin 1987) emprende otra verificación experimental de la durabilidad de los campos al mostrar que la estructura del campo de las grandes Ecoles francesas, concebida como un conjunto de diferencias posicionales objetivas y distancias entre las escuelas de posgrado de élite, y entre ellas y las posiciones sociales de poder que conducen a ellas y a las que ellas conducen a su vez, ha permanecido notablemente constante, casi idéntica de hecho, durante el período de veinte años transcurrido desde 1968 hasta el presente, no obstante la espectacular proliferación de escuelas de negocios y la continua declinación de la universidad. Lo mismo ocurre con la posición y la estructura del subcampo del episcopado francés en el campo del poder durante el período 1930-1980 (Bourdieu y de Saint Martin 1982).

dos hace veinticinco años (para gran irritación de dicho Ministerio) por nuestros sondeos de la asistencia al museo, de la práctica de la fotografía o de las bellas artes, etc. Y rara vez pasa una semana sin que se publique un libro o un artículo que muestre que los mecanismos de reproducción de clase que yo describí en los sesenta, contra la representación dominante del momento (en particular el perdurable mito de Estados Unidos como el paraíso de la movilidad social), están vigentes en países tan distintos como Estados Unidos, Suecia y Japón (Bourdieu 1989c). Todo esto parece sugerir que si Francia es una excepción, como se ha dicho con frecuencia en reacción contra mi obra, tal vez lo es sólo en la medida en que ha sido estudiada de una manera excepcional, es decir, inconformista.

20

Precisamente. Numerosos comentaristas de diversos credos (entre otros, Bidet 1979, DiMaggio 1979, Collins 1981a, Jenkins 1982, Sulkunen 1982, Connell 1983, Aronowitz y Giroux 1985, Wacquant 1987, Gartman 1991) han criticado sus modelos por ser excesivamente estáticos y "cegados", dejando poco espacio para la resistencia, el cambio y la irrupción de la historia. ²¹ Homo academicus da al menos una respuesta parcial con su análisis de una ruptura política y social, la protesta de Mayo del 68, que busca disolver la oposición entre reproducción y transformación, entre historia estructural e historia eventual. ²²

²⁰ Por ejemplo, Collins 1979, Oakes 1985, Cookson y Persell 1985a y 1985b, Brint y Karabel 1989, Karabel 1986, Weis 1988 y Fine 1991 sobre Estados Unidos; Broady y Palme 1990 sobre Suecia; Miyajima y otros 1987 sobre Japón; Rupp y de Lange 1989 sobre los Países Bajos; y para un análisis histórico y comparativo más amplio, Detleff, Ringer y Simon 1987.

²¹ Dos críticas representativas: Karabel y Hasley (1977: p.33) sostienen que la de Bourdieu "no es en absoluto, propiamente hablando, una teoría conflictiva de la educación, pues su esquema no deja ningún lugar para la resistencia de la clase trabajadora contra la hegemonía cultural de la burguesía"; Giroux (1983: p. 92) asevera que al sociólogo "la dominación de la clase trabajadora [...] se le presenta como parte de una pesadilla orwelliana que es tan irreversible como injusta".

²² Esto es reconocido por Randall Collins (1989: p.463), quien previamente había mandado a Bourdieu a hacer los deberes por su falta de interés por el cambio histórico: "Con este análisis, Bourdieu hace un movimiento en

Gustosamente admito que mis escritos pueden contener ~~menas~~ y expresiones que tornan plausibles los sistemáticos ~~errores~~ de lectura que han sufrido. (Debo decir también con toda ~~claridad~~ que en muchos casos encuentro estas críticas ~~lanceadas~~ y no puedo evitar pensar que aquellos que las han formulado han prestado más atención a los títulos de mis libros que al análisis real que éstos desarrollan.) Por añadidura al título de mi segundo libro sobre el sistema educativo, *La reproducción*, ~~ya~~ brutal concisión ayudó a establecer una visión simplificada de mi visión de la historia, pienso que algunas fórmulas nacidas del deseo de romper con la ideología de la "escuela liberadora" pueden parecer inspiradas por lo que yo llamo el "funcionalismo del peor de los casos".²³ De hecho, he denunciado repetidamente ~~este funcionalismo~~ pesimista como la deshistorización que ~~da~~ de un punto de vista estrictamente estructuralista (por ~~ejemplo~~ Bourdieu 1968b, 1980b y 1987a: p. 56 en adelante). De manera similar, no veo cómo las relaciones de dominación, ya sea material o simbólica, podrían operar sin implicar, sin activar una resistencia. Los dominados, en cualquier universo social, pueden ejercer siempre una cierta fuerza, en tanto que pertenecer a un campo ~~significa~~ por definición ser capaz de producir efectos en él (aunque sólo sea para generar reacciones de exclusión por parte de aquellos que ocupan las posiciones dominantes).²⁴

dirección a salvar una brecha en sus obras anteriores [...] y se coloca en el camino hacia un análisis más dinámico."

²³ O lo que John Elster (1990: p.113) llama una "sociodicea invertida" basada en "la presunción de que todo es para peor en el peor de los mundos posibles".

²⁴ Se ha vuelto costumbre de la sociología educativa, casi un rito, contra poner el modelo de la "reproducción estructural" de Bourdieu (por ejemplo, McLeod 1987, Wexler 1987, Connell 1983: p.151) a aproximaciones que resaltan —y a menudo celebran— la resistencia, la lucha y la "praxis creativa" de los dominados, posición que a menudo se atribuye a escritores asociados con el Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies —Richard Hoggart, Stuart Hall, Dick Hebdige, Paul Corrigan, Paul Willis, John Clarke, etc.— o a ciertas ramas del marxismo frankfurtiano. Foley (1989: p.138) señala que Willis "a menudo es celebrado aquí en Estados Unidos

ven a través de los ojos —es decir los habitus— de los dominos dominados, esto es, menos de lo que los intelectuales habrían avizorado. Dicho esto, no se puede negar que aquellos que existen (y menos resistencia y subversión) que aquellos que existen disposiciones a resistir; y una de las tareas de la sociología, precisamente, es examinar bajo qué condiciones por volver a someter a análisis la subjetividad, el voluntarismo, esto es, la gente, las disposiciones, logan a constituirse socialmente, a ser más o menos originadas y a tornarse políticamente posibles. ²⁵ Pero (1976) y Bourdieu y Passeron (1977)".

Esta oposición representa muy mal tanto la posición de Bourdieu (como lo sostuve más arriba; véase también Thapan 1988, y Harker, Mahar y Wilkes 1990) como la de Bourdieu y Passeron (1977). En un artículo de 1977, el libro de Bourdieu y Passeron, *La reproducción*, en el capítulo 1, el autor de la obra de Bourdieu y Passeron, Stuart Hall (1977, pp. 28-29), establece un punto de vista de Bourdieu e inclinado a favor de ella (en parte gracias a la mediación de Raymond Williams, que había presentado un propio trabajo de Bourdieu en Bourdieu, *La lógica del campo* y *La reproducción* en *Actes de la escuela*, en 1977). Richard Little, el principal traductor de Bourdieu, *El habitus de Bourdieu* (1989) de Bourdieu se eligió al libro de Bourdieu para ser traducido y publicado en los Estados Unidos por los editores de la editorial Routledge, en el libro *Bourdieu y Passeron* (1977). En un artículo de 1977, el libro de Bourdieu y Passeron, *La reproducción*, en el capítulo 1, el autor de la obra de Bourdieu y Passeron, Stuart Hall (1977, pp. 28-29), establece un punto de vista de Bourdieu e inclinado a favor de ella (en parte gracias a la mediación de Raymond Williams, que había presentado un propio trabajo de Bourdieu en Bourdieu, *La lógica del campo* y *La reproducción* en *Actes de la escuela*, en 1977). Richard Little, el principal traductor de Bourdieu, *El habitus de Bourdieu* (1989) de Bourdieu se eligió al libro de Bourdieu para ser traducido y publicado en los Estados Unidos por los editores de la editorial Routledge, en el libro *Bourdieu y Passeron* (1977). En un artículo de 1977, el libro de Bourdieu y Passeron, *La reproducción*, en el capítulo 1, el autor de la obra de Bourdieu y Passeron, Stuart Hall (1977, pp. 28-29), establece un punto de vista de Bourdieu e inclinado a favor de ella (en parte gracias a la mediación de Raymond Williams, que había presentado un propio trabajo de Bourdieu en Bourdieu, *La lógica del campo* y *La reproducción* en *Actes de la escuela*, en 1977). Richard Little, el principal traductor de Bourdieu, *El habitus de Bourdieu* (1989) de Bourdieu se eligió al libro de Bourdieu para ser traducido y publicado en los Estados Unidos por los editores de la editorial Routledge, en el libro *Bourdieu y Passeron* (1977).

En su análisis de las transformaciones de las prácticas maritales en su región natal en el Beanie, Bourdieu (1989b, pp. 20-25) muestra que han sido la relativa autonomía y la clausura del microcosmos del campesinado local (debil penetración de las relaciones de mercado, aislamiento geográfico reforzada por es de dominación o no. El propio Bourdieu con frecuencia ha expresado sorpre sa, incluso perplejidad, ante el grado en que las estructuras de la desigualdad de dernas de comunicación) las que permitieron y tornaron eficaz una forma de clase permanecen impermeables a la mediación individual de los estudiantes; resistencia cultural capaz de instalar los valores campesinos no simplemente co mo alternativa sino como antagonista de la cultura urbana dominante (véase también el análisis de uso de la fotografía por los campesinos, en Bourdieu y Passeron (1977), pp. 225-64). Los rigidos determinismos que de esta son, para el hechos observables que tiene que reportar, no importa le "anterioridad" (modernización) de los espacios sociales, locales de la práctica religiosa y las vocaciones sacerdotales en la Vendée rural; Pincon (1987), por contraste, explica la dialéctica de la transformación económica y de la resiste ncia cultural en la comunidad rural de Aveyron durante la 1^{ra} de la posguerra, la obra de Bourdieu sobre el subproletariado urbano y la cultura de la clase de la década de 1970 (Bourdieu y Passeron 1977) de la penitencia y la resistencia cultural en la comunidad rural de Aveyron durante la 1^{ra} de la posguerra. Véase también el análisis de la producción y manipulación de los bienes religio sos (Bourdieu 1971b).

En 1977, a pedido de Bourdieu, Paul Willis escribió un artículo sobre la producción y manipulación de los bienes religiosos (Bourdieu 1971b).

yendo en dirección de una especie de populismo espontaneista, las teorías de la resistencia (Giroux 1983 y Scott 1990, por ejemplo) a menudo olvidan que los dominados rara vez escapan a la antinomia de la dominación. Por ejemplo, oponerse al sistema escolar como los "muchachos" de la clase obrera dominados por Willis (1975), por medio de la bufonada, la bellaquería y la delincuencia, es excluirse a sí mismo de la escuela encerrarse a sí mismo en la propia condición de dominación. Por el contrario, aceptar la asimilación adoptando la cultura escolar equivale a ser cooptado por la institución. Los dominados están condenados muy a menudo a estos dilemas, a elegir entre dos soluciones que, desde un cierto punto de vista, son igualmente malas (lo mismo se aplica, en un sentido, a las mujeres y a las minorías estigmatizadas).²⁶

En el dominio de la cultura, hablando históricamente y sentido amplio, esto se traduce en una alternativa entre la canonización o la canonización de la "cultura popular" por un lado, cuyo límite hiperbólico es la Proletkult que entrampa a la clase trabajadora en su ser histórico y, por otra, lo que yo llamo

²⁶ Phillipe Bourgois (1989: pp.629, 627) ofrece una contundente ilustración de esta antinomia de la dominación en su estudio sobre la "cultura del terror" instaurada por los dealers de crack al este de Harlem para operar exitosamente en la floreciente economía de las drogas ilegales. Muestra cómo "la violencia, el crimen y el abuso de sustancias que invaden la ciudad interior pueden entenderse como manifestaciones de una 'cultura de resistencia' a la corriente dominante de la sociedad blanca racista y económicamente excluyente. Esta 'cultura de resistencia', no obstante, desemboca en una opresión y una autodestrucción mayor. [...] Trágicamente, es ese mismo proceso de lucha contra —y aún así dentro de— el sistema lo que exacerba el trauma" del ghetto estadounidense contemporáneo. Otro análisis sobre los efectos antiintuitivos de la resistencia de clase se funda en el estudio de Pialoux (1979) sobre las estrategias de mercado laboral de la juventud de la clase trabajadora en los estigmatizados proyectos habitacionales del "Cinturón rojo" parisino. Pialoux demuestra que la resistencia a la sobreexplotación y el rechazo de la indignidad cultural y personal que implicara tradicionalmente el trabajo fabril lleva a esta juventud a aceptar, incluso a buscar activamente, formas degradadas de trabajo temporario (travail intérimaire) que se corresponden estrechamente con las necesidades de un creciente segmento de los empleadores industriales y termina por reasegurar su marginalidad social y económica.

"populi cultura" esto es, políticos de ascenso cultural dirigidas tanto por la élite como por sus tradiciones (trascendidas y pontificadas por los dominados el acceso a bienes de la cultura dominante o al menos a una versión degradada de esta cultura).

Existe en la realidad un fenómeno que ya ha sido inscripto en la obra (transformar a los trabajadores en pequeños burgueses susarifices actividad de los mecanismos sociales (tales como los sanciones

del mercado de alquiler), así como en la subjetividad de los sujetos. Como resultado de la creación de debates sobre este asunto, que tocan a menudo revelar más sobre aquéllos que se embarcan en ellos "sobre su relación con la escuela, con la cultura y con

ellos un "populi cultura" que comienza a ser el haber pasar la "cultura popular" a ser una categoría obvia de referencia socio e

lógica. Los valores de los diferentes exaltaciones populares de referencia a "cultura popular" que son las "pastorales" de nuestra época con

Como la pastoral de arquetipo de la definición de ilmpson (1935) ofrecen una inversión simulada de los valores

(ejemplo, en la ingeniosa del caso del jazz que la obra de Oscar) de un mundo de un mundo del mundo social

de un mundo de un mundo del mundo social de un mundo de un mundo del mundo social de un mundo de un mundo del mundo social

de un mundo de un mundo del mundo social de un mundo de un mundo del mundo social de un mundo de un mundo del mundo social

de un mundo de un mundo del mundo social de un mundo de un mundo del mundo social de un mundo de un mundo del mundo social

de un mundo de un mundo del mundo social de un mundo de un mundo del mundo social de un mundo de un mundo del mundo social

de un mundo de un mundo del mundo social de un mundo de un mundo del mundo social de un mundo de un mundo del mundo social

de un mundo de un mundo del mundo social de un mundo de un mundo del mundo social de un mundo de un mundo del mundo social

de un mundo de un mundo del mundo social de un mundo de un mundo del mundo social de un mundo de un mundo del mundo social

de un mundo de un mundo del mundo social de un mundo de un mundo del mundo social de un mundo de un mundo del mundo social

de un mundo de un mundo del mundo social de un mundo de un mundo del mundo social de un mundo de un mundo del mundo social

problema la pasar pasarse de la regla cultural

Usted está consciente de que hay lecturas de primer grado de La tinció de L'amour de l'art (Bourdieu 1984a; Bourdieu, Darbel y Schnapper 1966) que retratan la sociología como una maquinaria béa contra la cultura y al sociólogo como el alto sacerdote beocio del odio al arte y la filosofía.

Si pudiera expresarme en términos tan pretenciosos, diría que esto es confundir al iconólogo con el iconoclasta. Con ta sinceridad, no puedo negar que una cierta iconoclastia del creyente desencantado pudo haber facilitado la ruptura con la creencia primaria que es necesaria para producir un objetivoador de las prácticas culturales (y de las prácticas filosóficas y artísticas en particular). Pero las transgresiones espaciales y las provocaciones agresivas —las cuales algunos artistas convierten en "manifestaciones" artísticas— pueden siempre expresiones de una fe desilusionada vuelta contra sí misma. Lo que es seguro es que el dominio de las pulsiones iconoclastas e iconoclastas es la condición primaria para el progreso hacia el conocimiento de la práctica y la experiencia artística. Como la teología negativa, el nihilismo artístico no deja de ser otra manera de sacrificarse al culto del Dios del Arte. (Esto se podría mostrar con mucha claridad revelando cómo, no importa cuan liberadoras e iluminadoras puedan ser, las fulguraciones y fulminaciones de Nietzsche contra la cultura y la educación siguen atrapadas dentro de los límites vinculados a sus condiciones sociales de producción, esto es, a la posición de Nietzsche en el espacio social y, más específicamente, dentro del espacio académico.)

Yo creo que una ruptura definitiva con las formas más genuinas de creencia artística es condición necesaria para la posibilidad misma de constituir al arte y a la cultura como objeto. Esto explica por qué el sociólogo del arte resultará siempre a los creyentes o a esos fariseos de la cultura que, como hemos visto recientemente tanto en Estados Unidos como en Francia, se alzan en defensa de la Alta Cultura (o los Grandes Libros, etc.), por igual distantes de la liberada desafectación del amante aristocrático como lo están de la provocativa libertad del artista de

vanguardia. Sin que haga falta decirlo, si a veces me ocurre ~~se me~~ ~~cerca~~ de este último —tal vez en virtud de una ~~grande~~ ~~posición~~— yo no tomo posición en el campo artístico propiamente hablando. (Pocos años atrás, rechacé la ~~oferta~~ ~~de~~ colaborar con el pintor conceptual Alain de Kérily, quien desde aquel entonces se ha forjado un nombre en ~~New~~ ~~York~~. Quería exhibir un cuadro estadístico tomado de mi libro *L'amour de l'art* junto con una grabación de un diálogo ~~entre~~ ~~el~~ artista y el sociólogo.) De manera que, aunque como "amante" del arte tengo preferencias entre pintores ~~de~~ ~~este~~ ~~campo~~ (lo que significa que no soy indiferente o, peor aún, sistemáticamente hostil al arte, como a algunos les ~~gusta~~ ~~pensar~~), no intervengo en el campo sino que, más bien, lo tomo como objeto. Describo el espacio de posiciones que lo constituyen como un campo de producción de este fetiche ~~de~~ ~~que~~ es la obra de arte, esto es, como un universo objetivamente orientado hacia la producción de creencia en la obra de arte (Bourdieu 1980a). (De allí la analogía, que a menudo ha impactado a los analistas, entre el campo artístico y el campo religioso. Nada se parece más al peregrinaje hacia el santo ~~pelegrino~~ ~~que~~ uno de esos viajes a Salzburgo que los operadores turísticos organizarán por millares para el año de Mozart.) ³² Sólo entonces, como lo hice para el campo literario en la ~~época~~ ~~de~~ Flaubert o el campo artístico en la de Manet (Bourdieu 1983d, 1987j, 1988d, 1987i), puedo plantear la pregunta por la relación entre el espacio de posiciones ocupadas por los diferentes productores y el espacio de sus obras (con sus temas, forma, estilo, etcétera).

En suma, observo que las tomas de posición (preferencias, gusto) se corresponden estrechamente con las posiciones ~~de~~ ~~en~~ el campo de la producción por parte de los productores y

³² "La sociología de la cultura es la sociología de la religión de nuestro tiempo" (Bourdieu 1980b: p. 197). Véase especialmente "Alta costura y alta cultura" y "¿Pero quién creó a los creadores?" en Bourdieu 1980a: pp. 196-206, 207-21; y 1988b.

en el espacio social por parte de los consumidores. Esto vale a decir que todas las formas de fe artística, ya sea la creencia ciega o la piedad farisea, o bien la creencia libre de las observancias del ritualismo cultural (a la que una sociología puede proporcionar acceso), tienen condiciones sociales de posibilidad. Esto asesta un golpe devastador a la presentación mística del "encuentro" artístico y al culto grande del arte y del artista, con sus lugares sagrados, sus ritos superficiales y sus devociones rutinizadas. Y es particularmente para todos esos "humildes hombres" de la cultura que se cuelgan desesperadamente de los últimos vestigios de diferencia, esto es, la cultura humanista, el latín, ortografía, los clásicos, Occidente, y así sucesivamente. ¿Pero qué puedo hacer yo al respecto? Lo único que puedo anhelar es que la crítica iconoclasta, que puede utilizar las armas del análisis sociológico, sea capaz de promover una experiencia artística libre de ritualismo y exhibicionismo.

Así que su obra no es una "condenación absoluta de lo estético como mera señal de clase y una conspicua consumición" (Derrida 1990: 32; también Bürger 1990, Garnham 1986), ni nos sentencia a un relativismo igualitario supuesto que no. El campo artístico es el sitio de producción, objetivamente orientado y acumulativo, productor de obras que, de purificación en purificación, de refinamiento en refinamiento, alcanzan niveles de realización que las ponen decididamente aparte de otras formas de expresión artística que no son el producto de tal historia. (Tengo un posfacio inédito a La distinción donde ataco el problema del relativismo cultural. Lo retiré del libro porque pensé: he estado haciendo un cuestionamiento crítico de la creencia estética, fetichismo del arte compartido y ahora, en el final mismo, ¿les daré una escapatoria? ¿El Dios del Arte ha muerto y yo voy a resucitarlo?)

Durkheim (1965) plantea la cuestión en Las formas tales como la vida religiosa cuando pregunta ¿no hay algo universal

acerca de la cultura? Sí, la ascesis. En todas partes la cultura se erige contra la naturaleza, esto es, por medio del esfuerzo, el ejercicio, el sufrimiento; todas las sociedades humanas ponen la cultura por encima de la naturaleza. De manera que si ~~no se~~ puede decir que las pinturas de vanguardia son superiores a las litografías de los mercados de barrio es porque estos últimos son un producto sin historia (o el producto de una historia ~~negativa~~ ~~positiva~~, la de la divulgación del arte elevado de la época precedente), al tiempo que las primeras sólo son accesibles a condición de dominar la historia relativamente acumulativa de ~~las~~ producciones artísticas previas, esto es, la interminable serie de rechazos y trascendencias necesarios para alcanzar el presente (como ocurre, por ejemplo, con la poesía como antipoesía o antipoética).

En este sentido podemos decir que el arte "elevado" es más universal. Pero, como he señalado, las condiciones de ~~apropiación~~ ~~de~~ este arte universal no están universalmente situadas. El ~~amour de l'art~~ he mostrado que el acceso al arte "elevado" no es una cuestión de virtud o don individual sino de aprendizaje (de clase) y herencia ³³ La universalidad de los estetas ~~es un~~ producto del privilegio, pues tienen un monopolio sobre lo universal. Podemos aceptar que la estética de Kant sea ~~verdadera~~ ~~verdadera~~, pero sólo como una fenomenología de la experiencia estética de aquellos que son el producto de *skholé*, el ocio, la distancia respecto de la necesidad económica y la urgencia ~~práctica~~ ~~práctica~~. Saberlo lleva a una política cultural que es exactamente ~~opuesto~~ ~~opuesto~~ del "absolutismo" de los caballeros de la Cultura constituidos como la prerrogativa de unos pocos agraciados (Bloom) como así también del relativismo de algunos que, olvidando ~~clavar~~ ~~clavar~~ en su teoría y en su práctica diferencias inscritas en la

³³ "El sociólogo establece, teórica y experimentalmente, que [...] en su forma aprendida, el placer estético presupone aprender y, en este caso particular, aprender mediante la familiarización y el ejercicio, de manera que este placer, un producto artificial del arte y el artificio, que se experimenta o se supone que se experimenta como si fuese natural, es en realidad un placer cultivado" (Bourdieu y Darbel 1966: p.162).

El propósito de la sociología reflexiva

los compromisos que con frecuencia van de la mano de la
 dante que piensa que como Nils Granlund, E. P. Thompson, los que
 dición. Por otra parte, en el presente estado de las ciencias so
 (M. W. Gillian H. Swarth, Moshe Lewin, Alain Corbin, o incluso
 cecilia) (y posiblemente de muchos más). El largo historicismo, etc. com
 formación muchos sociólogos practican cuando
 parte un enfoque centrado en los procesos de maduración de
 phoresis de racionalización, burocratización, modernización,
 estructuras mentales, culturales y sociopolíticas; categorías de conducta,
 temas continuos funcionando como uno de los últimos, por
 de una filosofía social ligeramente velada. Desde luego que hay
 breñación, y genuinamente expresiones culturales, formas de acción colec
 muchas excepciones, y afortunadamente su número ha
 sión en su propia investigación, o acaso en última instancia. Pero que
 aumen los últimos años, tengo en mente trabajos como el de
 de haber hecho usted mismo estos parentescos intelectuales? La ausencia
 Ademas de la falacia de la armadura de los estados euro
 de un acercamiento abierto con la historia es de lo más desconcertante
 cuando uno considera que gran parte de la investigación publicada en
 lucionismo mas o menos abiertamente funcionalista
 Carles de la recherche en sciences sociales es histórica en el sentido
 un marco unidimensional, y ha abierto el camino para
 ma. Ahora tiene una problemática de muchos ejemplos, o a saber sus
 auténtica sociología genética mediante un uso
 también una por tanto, sociología genética y un arte intelectual Chartier,
 de modo del método comparativo. Lo que necesitamos, en
 De hecho esta manera es la historia social de un gran
 coes una forma de historia estructural raramente practicada,
 proceso histórico para la constitución de sociedades que
 que encuentra en cada estado sucesivo de la estructura
 mancha a progresivamente primero la violencia física y
 padantando el producto de luchas previas para mantener o
 daban esto es lo que yo quiero añadir con mi trabajo actual
 transformarla esta estructura como el principio — a través de las
 sobre la guerra del Estado — la violencia simbólica que tengo una s
 contradicciones, tensiones y relaciones de fuerza que la
 este es el lugar para discutir todo lo que me separa de Elias más
 de las subsecuentes transformaciones.
 alla de nuestro acuerdo sobre un pequeño número de

problemas que los acontecimientos históricos se pueden como
 (véase, por ejemplo, Elias 1978b, 1983; E. P. Thompson 1963; Sewell
 de 1965), que a su vez eran el resultado de los procesos de la transfor
 mación social que se completaron en la plenitud de las estructuras (1990,
 1991), quien recientemente propuso un replanteo de la historia intelectual
 en términos del concepto de campo de Bourdieu (véanse las respuestas a su
 ensayo programático por Jay 1990 y Leach 1991). La convergencia en
 históricos diferentes en el punto de vista de la violencia simbólica
 cuando se trata de la violencia simbólica (véase Chartier 1982)
 miento. Las unidades intelectuales se hacen evidentes al leer a Chartier 1988a
 Lamont 1987, Marin 1988, Schorske 1981 y Scott 1988, todos los cuales han
 1989) de la historia de los que desarrolló en el último capítulo
 da el Homo academicus y que contiene el embrión de la teoría de la
 que él relaciona con los parámetros de la "New Culture His
 tory" (Hunt 1989), el "Intellectual and the Social" (De Vries y Lamont
 actualmente.
 Si por una vez de la historia social se quisiera tomar como ejemplo últimos.
 del Hay un momento a finales de 1980 o principios de 1990, cuando
 en conclusión titulada "Huelgas y acción política en el siglo XIX, y
 sobre las huelgas obreras, Bourdieu y Foucault, o a través de los siglos de
 l'Homme, del que participaron Hobsbawm y Tilly.

las de varios historiadores culturales y sociales fundamentales. Inmedia-

programa de investigación histórica sobre los deportes que Elias esboza en su conocido "Ensayo sobre los deportes y la violencia" ³⁹ Al delinear una genealogía continua que va desde los juegos de la Antigüedad a los Juegos Olímpicos de hoy, este texto conlleva el peligro de enmascarar las rupturas fundacionales, entre otras cosas, por el surgimiento de los sistemas educativos, los colleges ingleses y los internados, como así también por la subsecuente constitución de un "espacio de los deportes" relativamente autónomo. ⁴⁰ No hay nada en entre los juegos rituales del tipo del *soule* medieval y el fútbol americano. Encontramos el mismo problema cuando asociamos a los artistas o a los intelectuales: utilizamos la misma palabra, "artista", el mismo léxico de expresión estética, creación, creador, etc., para hablar de Piero della Francesca o de Picasso y Munch. Pero de hecho hay extraordinarias discontinuidades

³⁹ Este largo artículo se publicó primero en francés, en *Actes de la recherche en sciences sociales* (nº 6, noviembre de 1976) y fue reimpresso luego en una versión más breve incluida en Elias y Dunning (1986: pp.150-74).

⁴⁰ "El espacio de los deportes" es el tópico de dos números recientes de *Actes de la recherche en sciences sociales* (79 y 80, septiembre y noviembre de 1989), que incluyen artículos sobre tenis, golf y squash; la significación y los usos del fútbol en Brasil, en una pequeña ciudad minera de Francia y dentro de la firma automotriz Peugeot; la separación histórica de los dos juegos de rugby en Gran Bretaña; la evolución social del salto en caída libre; la lucha entre la nobleza por los deportes durante el cambio de siglo; el boxeo en el Chicago negro, y el simbolismo de las olimpiadas de Berlín de 1936. Bourdieu es virtualmente el único de los sociólogos importantes —Elias es el otro— que ha escrito seriamente acerca de los deportes (véase Bourdieu 1978c, 1988f, y *La distinción*) y ha ejercido una fuerte influencia en teóricos de la educación física, como "A Prefatory Note to Pierre Bourdieu's 'Program for a Sociology of Sport'" de MacAloon (1988) bien lo indica (por ejemplo, el estudio de las raíces sociales, organización y significado del rugby en el Sur de Francia por Pociello [1981], un especialista en educación física que debe mucho a la dirección teórica de Bourdieu). Este interés en el deporte —un tema sociológico menor desde toda perspectiva en la jerarquía de los objetos científicos— se relaciona con la centralidad que Bourdieu concede al cuerpo en su teoría y al hecho de que aquél ofrece lo que Merton (1987) llama un sitio de "investigación estratégica" para descubrir la lógica del "sentido práctico" (así como un sitio de "investigación oportunista" [Riemer 1977]: Bourdieu fue un notable jugador de rugby en su juventud).

y una continua génesis de discontinuidad. Cuando ~~prospectivamente~~ ~~prospectivamente~~ el concepto de artista antes de la década de 1880 cometemos anacronismos absolutamente fantásticos: ~~tendemos~~ ~~tendemos~~ a la génesis, no del carácter del artista o del escritor, sino del espacio en el que puede existir este carácter como tal.

Y lo mismo es cierto para la política. Corremos el riesgo de caer en unas formidables falacias históricas cuando, como ~~algunos~~ ~~algunos~~ historiadores que ahora mismo toman por "filosofía política" una fantasía, omitimos plantear la cuestión de la génesis social del campo político (Bourdieu 1981a) y de las nociones mismas que la filosofía política eterniza al tratarlas como ~~esas~~ ~~esas~~ transhistóricas. Lo que acabo de decir sobre las palabras "arte" y "artista" podría aplicarse a nociones como ~~el~~ ~~el~~ "campo de la opinión pública" (véase Bourdieu 1979e, Bourdieu y Champagne 1989, Champagne 1990). Paradójicamente, los historiadores a menudo se condenan al anacronismo a causa de su uso ahistórico, o deshistorizado, de los conceptos que ~~pliegan~~ ~~pliegan~~ para pensar las sociedades del pasado. Olvidan que estos conceptos y la realidad que ellos capturan son el producto de una construcción histórica: la historia misma a la que aplican ~~estos~~ ~~estos~~ conceptos de hecho los ha inventado, los ha creado, muchas ~~veces~~ ~~veces~~ al costo de un inmenso —y generalmente olvidado— trabajo histórico ⁴¹

⁴¹ Esta fructífera tensión entre historia y sociología apoyada por Bourdieu está particularmente bien ilustrada por la investigación histórica de sus colegas y colaboradores Christophe Charde (1987, 1990, 1991), Darío Gam boni (1989), Alain Viala (1985) y Victor Karady, quien ha emprendido un ambicioso proyecto a largo plazo sobre la sociología histórica de Hungría y otros países de Europa del Este (véase Karady 1989, Karady y Mitter 1990). Sobre la cuestión de la discontinuidad histórica y el desarraigo temporal de las categorías conceptuales o épistémés, hay muchos paralelos entre Bourdieu y Foucault, algunos de los cuales pueden ser rastreados directamente remon tándose a su formación común en historia de la ciencia y de la medicina bajo la guía de Canguilhem (Bourdieu 1988e: p. 779). Las principales diferencias surgen de la historización de la razón, en Bourdieu, por medio de la noción de campo.

3. La lógica de los campos

La noción de campo es, junto con las de habitus y capital, el concepto organizador central de su obra, que incluye estudios sobre el campo de los artistas e intelectuales, los estilos de vida de clase, las Grandes écoles, la ciencia, la religión, el campo del poder, de la ley, de la construcción habitacional, y así sucesivamente.⁴² Usted utiliza la noción de campo en un sentido altamente técnico y preciso que está tal vez parcialmente oculto detrás del significado que tiene desde el sentido común. ¿Podría explicar de dónde proviene la noción (para los norteamericanos es probable que evoque la teoría de campo "de Kurt Lewin) y cuáles son su significado y sus propósitos teóricos?

No me gustan mucho las definiciones profesoras, así que déjenme comenzar con un breve aparte sobre su uso. Yo podría permitir aquí a El oficio de sociólogo (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1973), un libro didáctico, casi escolástico,⁴³ pero que no

⁴² Sobre el campo artístico e intelectual, véase Bourdieu 1971a, 1975b, 1975c, 1983a, 1983d, 1988a; sobre el espacio de las clases y el estilo de vida de clase, Bourdieu 1978b, 1984a, 1987b; sobre los bienes culturales, Bourdieu 1980h, 1985d, y Bourdieu y Delsaut 1975; sobre el campo religioso, Bourdieu 1971b, 1987h, Bourdieu y de Saint Martin 1982; sobre el campo científico, Bourdieu 1981d, 1987e, 1990e; sobre el campo jurídico y el campo de poder, Bourdieu 1981a, 1986c, 1987g, 1989a, y Bourdieu y de Saint Martin 1978, 1982, 1987; el campo de la construcción habitacional privada está explorado en Bourdieu y otros 1987 y en los artículos que constituyen el número de marzo de 1990 de Actes de la recherche en sciences sociales.

Los estudios de campos llevados adelante en el Centro de Sociología Europea incluyen, entre otros, los campos de publicación de libros de historietas (Boltanski 1975) y libros para niños (Chamboredon y Fabiani 1977), el campo de la universidad y los intelectuales franceses durante el cambio de siglo (Charle 1983 y 1990, Karady 1983, Fabiani 1989), el campo del poder bajo la Tercera República (Charle 1987), y los campos de la religión (Grignon 1977), las artes y las ciencias en la época clásica (Heinich 1987), la literatura del siglo XVII (Viala 1985), el cuidado de los "ancianos" (Lenoir 1978), la representación política (Champagne 1988, 1990) y los estudios feministas en Francia (Lagrave 1990).

⁴³ Este libro (cuya traducción, trabada por años debido a oscuras razones de derechos de autor, acaba de ser publicada por Walter de Gruyter) es esencial para una comprensión de la epistemología sociológica de Bourdieu. Se trata de una compleja exposición de los principios fundamentales del "racionalismo aplicado" a las ciencias sociales y una selección de textos (de historiadores y filósofos

obstante contiene muchos principios teóricos y metodológicos que ayudan a entender a la gente que muchas de las lagunas o dudas que a veces se me reprochan son en realidad negativas conscientes y elecciones deliberadas. Por ejemplo, el uso de conceptos abiertos⁴⁴ es un modo de rechazar el positivismo, pero ésta es una frase hecha. Es, para ser más preciso, un recordatorio permanente de que los conceptos no tienen otra definición que las de tipo sistémico, y están destinadas a ser puestas en obra empírica de manera sistemática. Las mencionadas nociones de habitus, campo y capital pueden ser definidas, pero sólo dentro del sistema teórico que constituyen, no de manera aislada.⁴⁵

Esto responde además a otra pregunta que se me formula con frecuencia en Estados Unidos: ¿por qué no propongo alguna "ley de mediano alcance"? Yo creo que esto sería ante todo una manera de satisfacer una expectativa positivista, de la clase tempranamente representada por un libro de Berelson y Steiner (1964) que era una compilación de pequeñas leyes parciales establecidas por las ciencias sociales. Esta clase de gratificación positivista es algo que la ciencia misma debe evitar. La ciencia sólo admite sistemas de leyes (Duhem lo demostró mucho tiempo atrás para la física, y desde entonces

de la ciencia, Marx, Durkheim, Weber, Mauss y otros sociólogos) que ilustran sus argumentos fundamentales. Cada una comprende tres partes que teorizan los tres estadios que Bourdieu, siguiendo al epistemólogo francés Gaston Bachelard, considera centrales a la producción de conocimiento sociológico y que encapsula en la siguiente fórmula: "El hecho científico se conquista [a través de la ruptura con el sentido común], construye, comprueba (les faits sont conquis, construits, constates)" (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1973: p. 24 [en español: p. 25]). Una valiosa introducción crítica a la filosofía de Bachelard puede encontrarse en Tiles 1984; una selección de textos véase en MacAllester 1991.

⁴⁴ Como ejemplos de crítica a Bourdieu por la falta de cierre o rigor de sus conceptos, véase DiMaggio 1979: 1467, Swartz 1981: pp. 346-48, Lamont y Larreau 1988: pp. 155-58.

⁴⁵ La distinción entre "conceptos sistemáticos" o relacionales (que arrajan en la problemática teórica del objeto) y "conceptos operatorios", definidos en términos de los requerimientos y coacciones pragmáticos de la medición empírica, está elaborada en Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1973: pp. 53-54 [en español: p. 54].

Quine ha desarrollado su idea fundamental).⁴⁶ Y lo que es to para los conceptos es cierto para las relaciones, que sólo adquieren su significado dentro de un sistema de relaciones. Del mismo modo, si yo hago un uso amplio del análisis de correspondencias, prefiriéndolo por ejemplo a la regresión multivariada, es porque el análisis de correspondencia es una técnica relacional de análisis de datos cuya filosofía se corresponde exactamente, a mi modo de ver, con aquello que es la realidad del mundo social. Se trata de una técnica que "piensa" en términos de relación, precisamente como yo intento hacerlo con la noción de campo.⁴⁷

Pensar en términos de campo es pensar ⁴⁸El modo relacional en el lugar del más estrechamente estructuralista. Pensar, como lo demostró Cassirer (1923) en *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, es el sello de la ciencia moderna, y

⁴⁶ La ahora famosa "hipótesis Duhem-Quine" establece que la ciencia es una red compleja que enfrenta la prueba de la experiencia empírica como una totalidad: la evidencia impugna no una proposición o concepto particular sino toda la red que éstas conforman.

⁴⁷ La técnica del análisis de correspondencias es una variante del análisis de factores desarrollado por la escuela de "análisis de datos francesa" (J. P. Benzécri, Rouanet, Tabard, Lebart, Cibois), que ha desarrollado herramientas para el uso relacional de estadísticas empleadas de manera creciente por los científicos sociales de Francia, los Países Bajos, y en particular Japón. Dos útiles y accesibles presentaciones en inglés son Greenacre 1984 y Lebart y otros 1984; el análisis de correspondencias ha sido recientemente incluido en sistemas de computadoras estándar por SAS y BMDP.

⁴⁸ Bourdieu (1982a: pp.41-42, la traducción es mía) explica: Pensar en términos de campo requiere una conversión total de la visión habitual del mundo social que sólo se atiene a las cosas visibles: el individuo, el ens realissimum al que estamos unidos por una especie de interés ideológico primordial; el grupo, que sólo en apariencia se define únicamente por las relaciones temporarias o duraderas, formales o informales, entre sus miembros; y relaciones, incluso, entendidas como interacciones, esto es, como conexiones intersubjetivas, realmente activadas. En realidad, así como la teoría newtoniana de la gravitación sólo podía construirse contra el realismo cartesiano que no quería reconocer ningún otro modo de acción excepto la colisión, el contacto directo, la noción de campo presupone una ruptura con la representación realista que nos lleva a reducir el efecto del ambiente al efecto de la acción directa en tanto que actualizado durante una interacción."

uno podría mostrar que yace detrás de empresas científicas al parecer tan distintas como las del formalista ruso Tinianov,⁴⁹ el psicólogo social Kurt Lewin, Norbert Elias, y los pioneros del estructuralismo en antropología, lingüística e historia, desde Sapir y Jakobson hasta Dumézil y Lévi-Strauss. (Si ustedes lo verifican, comprobarán que tanto Lewin como Elias abrevan en Cassirer, como lo hago yo, para moverse más allá del sustancialismo aristotélico que impregna espontáneamente el pensamiento social.) Podría darle un giro a la famosa fórmula de Hegel y decir que lo real es lo relacional: lo que existe en el mundo social son las relaciones. No interacciones entre agentes o los intersubjetivos entre individuos, sino relaciones objetivas que existen "independientemente de la conciencia o la voluntad individual", como afirmó Marx.

En términos analíticos, un campo puede ser definido como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones están objetivamente definidas, en su existencia y en las determinaciones que imponen sobre sus agentes, agentes o instituciones, por su situación presente y potencial (situs) en la estructura de distribución de especies del poder (o capital) cuya posesión ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva con otras posiciones (dominación, subordinación, etcétera).

En las sociedades altamente diferenciadas, el cosmos social está conformado por varios de estos microcosmos sociales relativamente autónomos, es decir, espacios de relaciones objetivas que son el sitio de una lógica y una necesidad específicas e intransigibles a aquellas que regulan otros campos. Por ejemplo, el campo artístico, el religioso o el económico siguen todas lógicas específicas: mientras que el campo artístico se ha constituido mismo rechazando o revirtiendo la ley del provecho ma-

⁴⁹ Yuri Tinianov (1894-1943) fue, junto con Roman Jakobson y Vladimir Propp, un miembro destacado de la escuela formalista rusa que abogó por una aproximación estructuralista al estudio de la literatura y el lenguaje.

terial (Bourdieu 1983d), el campo económico ha emergido, históricamente, a través de la creación de un universo dentro del cual, como solemos decir, "los negocios son negocios", donde las encantadas relaciones de amistad y amor están en principio excluidas.

Usted utiliza a menudo la analogía de un "juego" para explicar una comprensión intuitiva de lo que entiende por campo. De hecho, y con cautela, podemos comparar el campo a un juego (jeu) aunque, a diferencia de este último, el campo no es el producto de un acto de creación deliberado, y sigue reglas o, mejor, regularidades⁵⁰ que no son explícitas ni están codificadas. De manera que tenemos lo que está en juego (enjeux), que en su mayor parte es el producto de la competencia de los jugadores. Tenemos una inversión en el juego, la *illusio* (de *ludus*, el juego): los jugadores son admitidos en el juego, se oponen unos a otros, algunas veces con ferocidad, sólo en la medida en que coinciden en su creencia (*doxa*) en el juego y en lo que se juega, a lo que atribuyen un *noctif* reconocimiento fuera de todo cuestionamiento. Los jugadores dan por el mero hecho de jugar y no por medio de un "trato", que el juego merece ser jugado, que vale la pena jugarlo, y esta cohesión es la base misma de su competencia. Tenemos también cartas de triunfo, esto es, cartas maestras cuya fuerza varía según el juego: así como el valor relativo de las cartas cambia para cada juego, la jerarquía de las diferentes especies de capital (económico, social, cultural, simbólico) varía en los distintos campos. En otras palabras, hay cartas que son válidas, eficaces en un campo —éstas son la especie fundamental de capital— pero su valor relativo como cartas de triunfo es determinado por cada campo e incluso por los sucesivos estados del mismo campo.

⁵⁰ Sobre la diferencia entre reglas y regularidades y las equivocaciones del estructuralismo entre esos dos términos, véase Bourdieu 1986a, y 1990a: pp. 30-41 [en español: pp. 55-73].

Esto es así porque, en el fondo, el valor de una especie de capital (por ejemplo, el conocimiento del griego o del cálculo integral) depende de la existencia de un juego, de un campo donde tal competencia pueda ser utilizada: una especie de **capital** es aquello que es eficaz en un campo determinado, tanto a modo de arma como de asunto en juego en la contienda, que permite a sus poseedores disponer de un poder, una influencia, y por tanto existir en el campo en consideración, en lugar de ser considerado una cifra desdeñable. En el trabajo **empresarial** y la misma cosa determinar qué es un campo, **dónde** están sus límites y qué especies de capital están activas en él, dentro de qué límites, y así sucesivamente. (Vemos aquí **cómo** estrechamente interconectadas están las nociones de capital **de campo**.)

En cada momento, es el estado de las relaciones de fuerza entre los jugadores lo que define la estructura del **campo**. Podemos representarnos a los jugadores como si cada uno de ellos tuviera una pila de fichas de colores y cada color **pondría** a una especie dada de capital, de manera tal que su fuerza relativa en el juego, su posición en el espacio de juego como así también los movimientos que haga, más o **menos** arriesgados o cautos, subversivos o conservadores, dependerán tanto del número total de fichas como de la **distribución** de fichas que conserve, esto es, del volumen y estructura de su capital. Dos individuos dotados de un capital general equivalente pueden diferir, en su posición y en sus posturas ("tomas de posición"), en que uno detenta mucho capital económico y escaso capital cultural mientras que **otro** tiene poco capital económico y grandes activos **culturales**. Para ser más preciso, las estrategias de un "jugador" y **todo** aquello que define su "juego" se da como función no sólo del volumen y estructura de su capital en el momento **de jugar** sino las posibilidades de juego (Huygens hablaba de lusiones, una vez más derivado de ludus, para designar probabilidades objetivas) que le garantizan, sino también de la evolución en el tiempo del volumen y la estructura de dicho capital, esto es, de

su trayectoria social y de las disposiciones (habitus) constituidas en la relación prolongada con una determinada distribución de las probabilidades objetivas.

Pero esto no es todo: los jugadores pueden jugar para aumentar o conservar su capital, su cantidad de fichas, en ~~condición~~ con las reglas tácitas del juego y los prerequisites de la reproducción del juego y de sus asuntos en juego; pero ~~también~~ pueden ingresar en él para transformar, total o ~~parcialmente~~, las reglas inmanentes del juego. Pueden, por ejemplo, trabajar para cambiar el valor relativo de fichas de diferentes colores, la tasa de cambio entre diversas especies de capital, a través de estrategias que apunten a desacreditar la forma de capital en la que reposa la fuerza de sus oponentes (el capital económico, por ejemplo) y valorizar las especies de capital que ~~se~~ ⁵¹ Una buena cantidad de luchas dentro del campo del poder son de este tipo, especialmente aquéllas que apuntan a conquistar el poder del Estado, esto es, los recursos económicos y políticos que permiten al Estado esgrimir poder sobre todos los juegos y todas las reglas que los regulan.

Esta analogía despliega los vínculos entre los conceptos centrales de ~~teoría~~, pero no nos dice cómo determina uno la existencia de un campo ~~de~~ sus fronteras.

La cuestión de los límites del campo es muy ardua, ~~que sólo~~ sea porque está siempre en juego dentro del propio campo y por tanto no admite ninguna respuesta a priori. Los ~~participantes~~ de un campo, ya sean las firmas económicas, los diseñadores de alta costura o los novelistas, trabajan ~~constantemente~~ para diferenciarse de sus rivales más cercanos con el fin de reducir la competencia y establecer un monopolio

⁵¹ Una ilustración del creciente conflicto entre el capital jurídico y el económico implicado por el surgimiento de nuevas profesiones legales (particularmente los "especialistas en quiebras") en la intersección de los dos campos, puede verse en Dezalay 1989.

sobre un subsector particular del campo. (Debería corregir inmediatamente esta frase por su sesgo teleológico, el mismo sesgo que me atribuyen aquellos que conciben mi análisis de las prácticas culturales como si se basara en la búsqueda de la distinción. Hay una producción de diferencia que no es de ninguna manera el producto de una búsqueda de diferencia. Hay muchos agentes —pienso por ejemplo en Gustave Barthes— para quienes existir en un determinado campo consiste en sí mismo en diferir, ser diferentes, afirmar la propia diferencia, a menudo porque están dotados de propiedades tales que no deberían estar allí, deberían haber sido eliminados a la entrada al campo.) Sus esfuerzos por imponer este o aquel criterio de competencia, de membresía, pueden ser más o menos exitosos en diversas coyunturas. De manera que las fronteras del campo sólo pueden ser determinadas por una investigación empírica. Sólo rara vez toman la forma de fronteras jurídicas (por ejemplo, cupo limitado), si bien siempre están demarcadas por "barreras de ingreso" más o menos institucionalizadas

Podemos pensar un campo como un espacio dentro del cual se ejerce un efecto de campo, de manera que todo aquello que le ocurre a cualquier objeto que lo atraviesa no puede ser explicado únicamente mediante las propiedades intrínsecas del objeto en cuestión. Los límites del campo están donde los efectos del campo cesan. Por tanto, usted puede tratar por varios medios de medir en cada caso el punto en que estos efectos estadísticamente detectables decaen. En el trabajo de investigación empírica la construcción de un campo no se efectúa por acto de imposición. Por ejemplo, yo dudo seriamente que el conjunto de asociaciones culturales (coros, grupos de teatro, clubes de lectura, etc.) de un determinado Estado de Norteamérica o de una región de Francia forme un campo. En consecuencia, la obra de Jerry Karabel (1984) sugiere que las principales universidades estadounidenses están ligadas entre sí por relaciones objetivas tales que la estructura de estas relaciones (materiales y simbólicas) tiene efectos dentro de cada una de

ellas. De manera similar en lo que atañe a los diarios, Michael Schudson (1978) muestra que uno no puede comprender la emergencia de la idea moderna de "objetividad" en el periodismo si no ve que surgió en periódicos preocupados por los estándares de respetabilidad, como el que distingue las "noticias" de las meras "historias" de los tabloides. Sólo estudiando cada uno de estos universos se puede sopesar hasta qué punto están constituidos, dónde se terminan, quién está adentro y quién no, y si conforman o no un campo.

¿ Cuáles son las causas motoras del funcionamiento y transformación de un campo?

El principio de la dinámica de un campo yace en la forma de su estructura y, en particular, en la distancia, las brechas, las asimetrías entre las diversas fuerzas específicas que se confrontan entre sí. Las fuerzas que están activas en el campo —y ~~pod~~ ~~debi~~ ~~debi~~ son seleccionadas por el analista como pertinentes ~~debi~~ que producen las diferencias más relevantes— son las que definen el capital específico. Un capital no existe ni funciona ~~sal~~ en relación con un campo. Confiere poder al campo, a los ~~ins~~ ~~ins~~ instrumentos materializados o encarnados de producción o ~~pro~~ ~~pro~~ producción cuya distribución constituye la estructura ~~del~~ ~~del~~ del campo y a las regularidades y reglas que definen el ~~fun~~ ~~fun~~ funcionamiento ordinario del campo, y por ende a los beneficios engendrados en él.

Como espacio de fuerzas potenciales y activas, el campo es también un campo de luchas tendientes a preservar o ~~transfo~~ ~~transfo~~ transformar la configuración de dichas fuerzas. Además, el campo ~~no~~ ~~no~~ estructura de relaciones objetivas entre posiciones de ~~las~~ ~~las~~ fuerzas que subyace y guía a las estrategias mediante las cuales los ocupantes de dichas posiciones buscan, individual o ~~colectiva~~ ~~colectiva~~ colectivamente, salvaguardar o mejorar su posición e imponer los ~~prin~~ ~~prin~~ principios de jerarquización más favorables para sus propios productos. Las estrategias de los agentes dependen de su posición en el campo, esto es, en la distribución del capital específico y de la percepción que tengan del campo según el punto de vista

que adopten sobre el campo como una visión desde un punto en el campo.⁵²

¿Qué diferencia hay entre un campo y un aparato o un sistema tal como ha sido teorizado por Luhmann, por ejemplo?

Como diferencia esencial, las luchas ¡y por ende la ciudad! Estoy muy en contra de la noción de aparato, que para mí es el caballo de Troya del "funcionalismo pesimista": un aparato es una máquina infernal, programada para cumplir sus propósitos, sin importar cuáles, cuándo ni dónde.⁵³ (Esta fantasía de la conspiración, la idea de que una voluntad malévola es responsable por todo lo que sucede en el mundo social, acecha al pensamiento crítico social.) El sistema escolar, el Estado, la iglesia, los partidos políticos o los sindicatos no son aparatos sino campos. En un campo, los agentes y las instituciones luchan constantemente, de acuerdo con las regularidades y reglas constitutivas de ese espacio de juego (y, en determinadas coyunturas, por esas mismas reglas), con distintos grados de fuerza y por ende diversas posibilidades de éxito, por apropiarse de los productos específicos en disputa dentro del juego. Los que dominan un campo dado están en posición de hacerlo funcionar para su conveniencia pero siempre deben enfrentarse a la resistencia, las pretensiones, la discrepancia, "política" o de otro tipo, de los dominados.

⁵² Bourdieu se toma la molestia de enfatizar la discontinuidad entre un campo social y un campo magnético, y por tanto entre la sociología y una "física social" reduccionista: "La sociología no es un capítulo de la mecánica y los campos sociales son campos de fuerzas pero también campos de luchas por transformar o preservar estos campos de fuerzas. Y la relación, práctica o reflexiva, que los agentes mantienen con el juego es parte integrante del juego y puede ser la base de su transformación" (Bourdieu 1982a: p. 46, la traducción es mía).

⁵³ "Como un juego estructurado de manera holgada y débilmente formalizada, un campo no es un aparato que obedece a la lógica cuasimecánica de una disciplina capaz de convertir toda acción en mera ejecución" (Bourdieu 1990b: p. 88). Véase en Bourdieu 1987g: pp. 210-12 una breve crítica del concepto althusseriano de "aparato legal".

Ahora bien, bajo ciertas condiciones históricas, que deben ser examinadas empíricamente, un campo puede comenzar a funcionar como un aparato para aplastar y anular la resistencia y las reacciones de los dominados, cuando todos los movimientos van de arriba hacia abajo, los efectos de la dominación son tales que la lucha y la dialéctica constitutivas del campo desaparecen. En la historia sólo en la medida en que la gente se rebela, resiste, actúa. Las instituciones totales —asilos, prisiones, campos de concentración— o los estados dictatoriales son intentos de instituir un fin de la historia. De manera que los aparatos presentan un caso límite, lo que podríamos considerar un estado patológico de los campos. Pero tal límite nunca se alcanza, ni siquiera bajo los regímenes "totalitarios" más opresivos.⁵⁵

⁵⁴ Ejemplos históricos de la evolución opuesta, de aparato a campo, véan se en Fabiani (1989: cap. 3) sobre la filosofía francesa a finales del siglo XIX, y Bourdieu (1987i) sobre el nacimiento de la pintura impresionista.

⁵⁵ La noción de aparato hace posible además eludir la cuestión de la producción de agentes sociales que puedan operar en ellos y hacerlos operar, una cuestión que un análisis de campo no puede sortear en la medida en que "un campo puede funcionar sólo si encuentra individuos socialmente predispuestos a comportarse como agentes responsables, a arriesgar su dinero, su tiempo, en ocasiones su honor o su vida, para llevar adelante los juegos y obtener los beneficios que propone" (Bourdieu 1982a: p. 46; véase también el análisis que hace Bourdieu [1987i] de la génesis históricas del campo artístico como la "institucionalización de la anomia" en materia estética).

El carácter artificioso de la noción de aparato vuelve a ser señalado por Bourdieu (1988i) en su crítica a la noción de "totalitarismo" tal como ha sido desarrollada por teóricos políticos franceses como Lefort y Castoriadis siguiendo a Hannah Arendt. Para Bourdieu, el concepto mismo de "totalitarismo" es lo que Kenneth Burke llamaría una "pantalla terminística" que ha enmascarado la realidad, no importa cuán reprimida esté, de la protesta social en las sociedades de tipo soviético, así como, en el caso de la sociedad cortesana bajo la monarquía absoluta de Luis XIV, "la apariencia de un aparato, de hecho, oculta un campo de luchas de las que el propio poseedor del 'poder absoluto' debe participar" (Bourdieu 1981c: p. 307). Al mismo tiempo, Bourdieu (1981a) ha resaltado las tendencias opuestas en el funcionamiento del campo político, donde un espectro de factores relacionados con la falta de capital cultural entre las clases dominadas tiende a promover la

comunes y mucho menos adecuadas: los artistas y escritores, o intelectuales en sentido más general, son una "fracción dominante de la clase dominante".) Segundo, es necesario trazar un mapa de la estructura objetiva de las relaciones entre las posiciones ocupadas por los agentes o instituciones que compiten por la forma legítima de autoridad específica del campo. Y, tercero, hay que analizar los hábitos de los agentes, los diferentes sistemas de disposiciones que han adquirido al internalizar un determinado tipo de condición social y económica, condición que encuentra en su trayectoria dentro del campo oportunidades más o menos favorables de actualización.

El campo de posiciones es metodológicamente despareado de los campos de posturas o tomas de posición (prises de position), es decir, del sistema estructurado de prácticas y expresiones de los agentes. Ambos espacios, el de las posiciones objetivas y el de las posturas, deben analizarse juntos y ser tratados como "dos traducciones de la misma frase", al decir de Spinoza. No deja de ser cierto, sin embargo, que en una situación de equilibrio el espacio de las posiciones tiende a comandar el espacio de las tomas de posición. Las revoluciones artísticas, por ejemplo, son resultado de transformaciones de las relaciones de poder constitutivas del espacio de las posiciones artísticas que a su vez se han hecho posibles mediante el encuentro de las intenciones subversivas de una fracción de los productores con las expectativas de una fracción del público, y por ende mediante una transformación de las relaciones entre el campo intelectual y el campo del poder (Bourdieu 1987i). Lo que es verdad para el campo artístico se aplica a otros campos: uno puede observar la misma concordancia entre posiciones dentro del campo académico en las vísperas de Mayo del 68 y las posturas políticas adoptadas por diversos protagonistas de esos acontecimientos, como lo muestro en *Homo academicus*, o entre la posición objetiva de los bancos en el campo económico y las estrategias de propaganda y gestión personal que despliegan.

En otras palabras, el campo es una mediación crítica entre las ~~partes~~ ~~de~~ aquellos que participan en él y las condiciones sociales y ~~ocenas~~ ~~que~~ los rodean.

Primero, las determinaciones externas que pesan sobre los agentes situados en un determinado campo (intelectuales, ~~artistas~~, políticos o compañías constructoras) nunca se aplican a ellos directamente, sino que sólo los afectan a través de la mediación específica de las formas y fuerzas específicas del campo, después de haber sobrellevado una reestructuración que es tanto más importante cuanto más autónomo sea el campo, ~~es~~ es, cuanto más capaz sea de imponer su lógica específica, el producto acumulativo de su historia particular. Segundo, ~~podemos~~ ~~observar~~ todo un espectro de homologías estructurales y funcionales entre el campo de la filosofía, el campo político, el campo literario, etc. y la estructura del espacio social (o ~~estado~~ ~~de~~ clase): cada uno tiene sus dominantes y sus dominados, sus luchas de usurpación y exclusión, sus mecanismos de ~~dominación~~ ~~y~~ así sucesivamente. Pero cada una de estas ~~características~~ ~~es~~ una forma específica e irreductible en cada campo (una homología puede definirse como un parecido dentro de la diferencia). Así, estando contenidas en el campo del poder, las luchas que tienen lugar en el campo filosófico, por ejemplo, están siempre sobredeterminadas y tienden a funcionar según una lógica doble. Tienen efectos políticos y cumplen ~~funciones~~ ~~en~~ virtud de la homología de posición que prevalece entre tal y cual contendiente filosófico y tal y cual grupo ~~polí~~ ~~o~~ social en la totalidad del campo social. ⁵⁹

⁵⁹ "La función específicamente ideológica del campo de la producción cultural se ejecuta en forma casi automática sobre la base de la homología estructural entre el campo de la producción cultural, organizado alrededor de la oposición entre ortodoxia y heterodoxia, y el campo de las luchas entre clases, por el mantenimiento o la subversión del orden simbólico. [...] La homología entre los dos campos es la causa de las luchas por los objetivos específicos en juego en el campo autónomo por producir formas eufemizadas de las luchas ideológicas entre las clases" (Bourdieu 1979b: p. 82, traducción modificada).

Una tercera propiedad general de los campos es que son sistemas de relaciones independientes de las poblaciones a las que esas relaciones definen. Cuando hablo del campo intelectual sé muy bien que en este campo encontraré "partículas" (pero me hago de cuenta por un momento que estamos tratando un campo físico) bajo la influencia de fuerzas de atracción o repulsión, como en un campo magnético. Dicho esto, tan pronto como hablo de un campo mi atención se concentra en la primacía del sistema de relaciones objetivas sobre las particularidades mismas. Y podríamos decir, siguiendo la fórmula de un famoso físico alemán, que el individuo, como el electrón, es un *Ausgeburtsort des Felds*: en cierto sentido, una emanación del campo. Este o aquel intelectual en particular, este o aquel artista, existe como tal sólo porque existe un campo intelectual o artístico. (Esto es muy importante para ayudar a resolver la perenne cuestión planteada una y otra vez por los historiadores, es decir, ¿en qué punto pasamos del artesano al artista? Planteada de esta manera, la pregunta carece de significación casi por completo, puesto que esa transición se realiza progresivamente, junto con la constitución de un campo

En el corazón de la teoría de la dominación simbólica de Bourdieu está la noción de que la legitimación ideológica (o "naturalización") de la desigualdad de clase opera por medio de una correspondencia que sólo tiene lugar entre sistemas. No requiere que los productores culturales se empeñen intencionalmente en enmascarar o en servir a los intereses de los dominantes (de hecho, la función productora de "sociodicea" de la cultura se cumple más efectivamente cuando sucede lo contrario). Es sólo persiguiendo de manera genuina su interés específico en tanto que especialistas de la producción simbólica que los intelectuales legitiman también una posición de clase: "Las ideologías deben su estructura y sus funciones más específicas a las condiciones sociales de su producción y circulación, es decir a las funciones que cumplen, en primer lugar para los especialistas que compiten por el monopolio de la competencia en cuestión (religiosa, artística, etc.), y en segundo lugar e incidentalmente para los no especialistas" (Bourdieu 1979b: pp. 81-82, el destacado es mío).

Respecto de cómo prevalece la homología con la estructura de las relaciones de clase y sus efectos, véase Bourdieu y Delsaut 1975 sobre la alta cultura, Bourdieu 1980a sobre los gustos en teatro y arte, Bourdieu 1988b sobre la filosofía, y Bourdieu 1989a sobre las escuelas profesionales de elite.

artístico dentro del cual puede llegar a existir algo así como un artista.)⁶⁰

La noción de campo nos recuerda que el verdadero objeto de la ciencia social no es el individuo, si bien no es posible construir un campo sino a través de individuos, ya que la información necesaria para el análisis estadístico en general está ligada a los individuos o las instituciones. Es el campo el que primariamente es y debe ser foco de las operaciones de investigación. Esto no implica que los individuos sean meras "sustancias", que no existan; existen como agentes—y no como individuos biológicos, actores o sujetos— que están socialmente constituidos en tanto que activos y actuantes en el campo en consideración por el hecho de que poseen las propiedades necesarias para ser efectivos, para producir efectos, en dicho campo. Y es el conocimiento del campo mismo en el que se fundamenta lo que nos permite captar mejor las raíces de singularidad, el punto de vista o posición (en el campo) desde el cual se construye su particular visión del mundo (y del campo mismo).

Esto es porque, en todo momento, cada campo impone ciertos "horarios de admisión" que definen la elegibilidad de los participantes, seleccionando de esa manera algunos agentes en desmedro de otros.

La gente es al mismo tiempo fundamentada y legitimada para entrar al campo por su posesión de una determinada configuración de propiedades. Uno de los objetivos de la investigación es identificar estas propiedades activas, estas características eficientes, es decir, estas formas de capital específico. De manera que hay una especie de círculo hermenéutico: para construir el

⁶⁰ El análisis que hace Bourdieu de la formación histórica del campo artístico a finales del siglo XIX en Francia y de la correlativa "invención" del artista moderno es el elemento central de un próximo libro titulado *La economía de los bienes culturales*. Para esbozos preliminares, véase Bourdieu 1971a, 1971c, 1971d, 1983d, 1988d. Una formulación concisa de su sociología de la estética y el arte se encuentra en Bourdieu 1987d; muchos de estos artículos están incluidos en Bourdieu de próxima aparición c.

campo, uno debe identificar las formas de capital específico que operan dentro de él, y para construir las formas de capital específico uno debe conocer la lógica específica del campo. Hay un interminable movimiento de ida y vuelta en el proceso de investigación que es sumamente arduo y prolongado.⁶¹

Decir que la estructura del campo —noten que ~~menor~~ ~~progresiva~~ ~~concepto~~ ~~definida~~ por la estructura de distribución de las formas específicas de capital que están activas en él significa que ~~cuanto~~ ~~mayor~~ conocimiento de las formas de capital es sólido puedo diferenciar todo lo que hay para diferenciar. Por ejemplo, y es ~~te~~ ~~es~~ uno de los principios que guiaron mi trabajo sobre los ~~te~~ ~~lectuales~~, no es posible quedarse satisfecho con un modelo explicatorio que no sea capaz de diferenciar a aquellas personas —mejor dicho, posiciones— que la intuición ~~accidental~~ ~~del~~ universo específico nos dice que son diferentes. En tal caso, uno debería averiguar qué variables que nos ~~permiten~~ ~~diferenciarlas~~ han sido omitidas. (Paréntesis: la ~~intuición~~ ~~es~~ por demás respetable; únicamente es preciso asegurarse de introducir las intuiciones en el análisis de manera consciente y razonada y de controlar empíricamente su ~~del~~,⁶² en tanto que muchos sociólogos las utilizan ~~temerariamente~~ ~~consciente~~ erigen la clase de tipologías dualistas

⁶¹ Una ilustración detallada de este "círculo hermenéutico" a través del cual la población de individuos o instituciones relevantes y los activos eficientes o formas de capital se especifican mutuamente, véase el estudio de Bourdieu sobre la reforma de las políticas habitacionales gubernamentales en Francia a mediados de los setenta (Bourdieu y Christin 1990, especialmente pp. 70-81).

⁶² "Lejos de ser, como ciertos representantes 'iniciáticos' del 'quiebre epistemológico' nos quieren hacer creer, una suerte de acto simultáneamente inaugural y terminal, la renuncia a la intuición de primera mano es el producto final de un largo proceso dialéctico en que la intuición, formulada en una operación empírica, se analiza y verifica o se desmiente a sí misma, engendrando nuevas hipótesis, de basamento cada vez más firme, que a su vez serán trascendidas gracias a los problemas, fracasos y expectativas que sacan a la luz" (Bourdieu 1988a: p. 7).

que yo critico al comienzo de *Homo academicus*, como "intelectuales" universales" versus "provincianos".) Aquí la planteo preguntas: "¿De dónde viene la diferencia?"

Un último punto crítico: los agentes sociales no son las "partículas" simplemente empujadas y tironeadas de aquí para allá por fuerzas externas. Son, más bien, detentores de capitales y, dependiendo de su trayectoria y de la posición que ocupen en el campo en virtud de su dotación (volumen y estructura) de capital, tienen una propensión a orientarse activamente ya sea hacia la preservación de la distribución de capital o hacia la subversión de dicha distribución. Las cosas, por supuesto, son mucho más complicadas, pero pienso que ésta es una proposición general que se aplica al espacio social en su conjunto, que no implica que todos los pequeños poseedores de capital sean necesariamente revolucionarios y que todos los grandes poseedores de capital sean automáticamente conservadores.

Admitamos que el universo social, al menos en las sociedades modernas, está constituido por una cantidad de campos diferenciados que tienen tanto propiedades invariantes (esto justifica el proyecto de una teoría general de los campos) como propiedades variables arraigadas en su lógica e historia específica (lo cual requiere un análisis genético y comparativo de cada uno de ellos). ¿Cómo se relacionan estos diversos campos con cada uno de los demás? ¿Cuál es la naturaleza de su articulación y peso específico?

La interrelación entre los distintos campos es una cuestión extremadamente compleja. Normalmente no la podemos resolver, porque es demasiado difícil y corro el riesgo de decir cosas relativamente simples, pudiendo con ello reavivar modos de análisis formulados en términos de "caso" y "articulación", que permiten a algunos marxistas dar soluciones retóricas a problemas que sólo el análisis empírico puede abordar. De hecho creo que no hay ninguna ley transhistórica de las relaciones entre los campos que debe investigarse cada caso histórico por separado. Obviamente, en las sociedades capitalistas avanzadas sería difícil sostener que el campo económico no ejerce determinaciones

especialmente poderosas. ¿Pero deberíamos admitir por ese motivo el postulado de su (universal) "determinación en la instancia"? Un ejemplo de mi investigación en el campo artístico sugerirá, creo, cuán complicada es dicha cuestión. Cuando estudiamos esta cuestión históricamente, observamos que en el Quattrocento comenzó un proceso que llevó a la verdadera autonomización del campo artístico en el siglo XIX. De allí en adelante, los artistas ya no están sujetos a las demandas y encargos de mecenas y patronos, se han liberado del Estado y de las academias, etc. La mayoría de ellos comienza a producir para sus propios mercados restringidos, en los que opera una especie de economía diferida (Bourdieu 1983d, 1987i). Todo nos llevaría a creer que estamos tratando con un irreversible e irresistible movimiento hacia la autonomía, y que el arte y los artistas han completado de una vez y para siempre su liberación de las fuerzas externas. Ahora bien, ¿qué se observa hoy? Un retorno del patronazgo, de la dependencia directa del Estado, de las formas más brutales de censura que súbitamente reabren la cuestión de un proceso lineal e indefinido de autonomización. Observemos lo que ocurrió a un pintor como Hans Haacke que utiliza las herramientas artísticas para cuestionar las interferencias con la autonomía de la creación.⁶³ Exhibió en el Museo Guggenheim una pintura que desplegaba los orígenes de los recursos financieros de la familia Guggenheim. De manera que el director del Museo no tuvo otra alternativa que renunciar o ser despedido, o ridiculizarse a sí mismo a los ojos de los artistas negándose a exhibir el cuadro. Este artista le devolvió una función al arte inmediatamente se metió en problemas. De manera que deberíamos que la autonomía adquirida por los artistas, originalmente dependientes tanto en lo que hacía al contenido como a la forma de su arte, implicaba una sumisión a la necesidad: los artistas han hecho de la necesidad una virtud arrogándose

⁶³ La significación sociológica de la obra de Haacke ha sido subrayada por Howard Becker y John Walton (1986).

el dominio absoluto de la forma, pero al costo de una no menos absoluta renuncia a su función. ¿Tan pronto como ~~quieren~~ ~~para~~ ~~una~~ ~~función~~ ~~distinta~~ ~~de~~ ~~aquella~~ ~~que~~ ~~les~~ ~~asigna~~ ~~el~~ ~~rol~~ ~~artístico~~, es decir, la función consistente en no ejercer ~~ninguna~~ ~~función~~ ~~social~~ ("el arte por el arte"), vuelven a descubrir los límites de su autonomía.

Éste es sólo un ejemplo, pero tiene el mérito de recordar nos que las relaciones entre los campos —el campo ~~económico~~ ~~en~~ ~~este~~ ~~caso~~— no se definen de una vez y ~~para~~ ~~siempre~~, ni siquiera en lo que respecta a las tendencias más generales de su evolución. La noción de campo no ~~pre~~ ~~respuestas~~ ~~ready-mades~~ ~~para~~ ~~todos~~ ~~los~~ ~~interrogantes~~ ~~posi~~ ~~bles~~, a la manera de los grandes conceptos de la "teoría teoricista" que pretende explicar todo y en el orden ~~de~~ ~~los~~ ~~cosas~~, su mayor virtud, al menos en mi opinión, es que promueve un modo de construcción que debe ser ~~de~~ ~~por~~ ~~siempre~~ ~~todo~~ ~~el~~ ~~tiempo~~. Nos fuerza a plantear preguntas: sobre los límites del universo que se investiga, cómo está ~~la~~ ~~definido~~, para qué y hasta qué punto, etc. Ofrece un ~~sistema~~ ~~de~~ ~~preguntas~~ ~~recurrentes~~ que nos salva del vacío teórico del empirismo positivista y de la nulidad empírica del discurso teoricista.

En un número reciente de Actes de la recherche en sciences sociales (marzo de 1990) dedicado a la "Economía habitacional", esto es, el conjunto de espacios sociales que tienen que ser tomados en cuenta ~~para~~ ~~comprender~~ ~~la~~ ~~producción~~ ~~y~~ ~~circulación~~ ~~de~~ ~~este~~ ~~peculiar~~ ~~bien~~ ~~económico~~ ~~que~~ ~~es~~ ~~la~~ ~~vivienda~~ ~~unifamiliar~~, usted se vio llevado a analizar la ~~de~~ ~~las~~ ~~políticas~~ ~~de~~ ~~Estado~~ que, en este caso, inciden directamente en la ~~de~~ ~~terminación~~ ~~del~~ ~~funcionamiento~~ ~~de~~ ~~un~~ ~~mercado~~ ~~económico~~. Al hacerlo, ~~me~~ ~~enc~~ ~~anzó~~ ~~a~~ ~~delinear~~ ~~una~~ ~~teoría~~ ~~del~~ ~~Estado~~ ~~como~~ ~~una~~ ~~suerte~~ ~~de~~ ~~metacampo~~.⁶⁴

⁶⁴ El análisis del papel estructurante del Estado en el mercado habitacional se encuentra en Bourdieu 1990b, y Bourdieu y Christin 1990. Bourdieu se vio llevado por primera vez a plantear frontalmente la cuestión del Estado en La noblesse d'Etat, cuando llegó a la conclusión de que la "tecnocracia con-

De hecho, me parece que cuando uno mira de cerca lo que ocurre dentro de lo que llamamos "Estado", de inmediato se anula la mayoría de los problemas escolásticos que los académicos, ~~ni~~ ~~de~~ ~~sillón~~ y otros sociólogos especulativos no dejan de plantearse acerca del Estado, esa noción cuasimetafísica que debería volar por los aires para "ir a las cosas mismas", como dijo Edmund Husserl en un contexto diferente. Pienso por ejemplo en la ~~so~~ ~~grada~~ alternativa teórica entre "correspondencia" (o ~~de~~ ~~penden~~ ~~cia~~ "dependencia" o "autonomía"). Esta alternativa presupone que el Estado es una realidad bien definida, claramente circunscripta y ~~que~~ ~~se~~ ~~mantiene~~ en una relación de externalidad con las fuerzas del afuera que están a su vez claramente identificadas y definidas (es el caso, por ejemplo, de Alemania, sobre el cual se ha derramado tanta tinta a causa del famoso Sonderweg, la tradicional aristocracia terrateniente de los Junkers o la saludable burguesía ~~ind~~ ~~ustrial~~, o en el caso de Inglaterra, la burguesía empresarial urbana y el patriciado rural). De hecho, lo que encontramos, ~~co~~ ~~rectamente~~, es un conjunto de campos administrativos o ~~bu~~ ~~rocracia~~ ~~menudo~~ bajo la forma empírica de comisiones, oficinas y consejos) dentro de los cuales agentes y categorías de agentes, gubernamentales y no gubernamentales, luchan por esta forma peculiar de autoridad que consiste en el poder de mandar por medio de la legislación, regulaciones, medidas administrativas (subsidios, autorizaciones, restricciones, etc.), en suma, todo lo que normalmente ponemos bajo el rubro de las políticas de Estado como esfera particular de prácticas relacionadas, en este caso, con la producción y consumo habitacional.

temporánea" es la "heredera estructural (y algunas veces genealógica)" de la noblesse de robe que "se creó a sí misma [como un cuerpo corporativo] al crear el Estado", y formuló la hipótesis de que "la nobleza de Estado [...] y las credenciales educativas nacieron de invenciones complementarias y correlativas" (Bourdieu 1989a: pp. 544, 540). El curso de Bourdieu en el Collège de France de 1988-91 estuvo dedicado a este tema, por medio de una investigación de la génesis y efectos del Estado moderno entendido como la expresión organizacional de la concentración del poder simbólico o "tesoro público de recursos materiales y simbólicos que garantizan apropiaciones privadas" (Bourdieu 1989a: p. 540).

El Estado, entonces, si insisten en mantener esta división desigual del conjunto de los campos en los que tienen lugar las luchas en las cuales lo que está en juego es —para basarnos en la famosa formulación de Max Weber— el monopolio de la violencia simbólica legítima,⁶⁵ es decir, el poder de constituir y de poner como universal y universalmente aplicable dentro de una determinada "nación", mejor dicho dentro de las fronteras de un territorio dado, un conjunto común de normas. Como ha sido demostrado en el caso de las políticas habitacionales de Estado en Francia entre 1970 y 1980, estos campos son el locus de un enfrentamiento constante entre fuerzas que parten del sector privado (bancos y banqueros, firmas constructoras de arquitectura, etc.) como al sector público (ministerios, comisiones administrativas dentro de esos ministerios y los *grands corps d'Etat* que los proveen de personal),⁶⁶ esto es, universos internamente organizados a la manera de subcampos que están unidos por y divididos en segmentos internos y relaciones externas. La noción de "Estado" sólo tiene sentido como una etiqueta estenográfica conveniente —pero, dado el caso, muy peligrosa— para tales espacios de relaciones objetivas entre posiciones de poder (que asumen distintas formas), bajo la forma de redes más o menos estables —de alianza, coopera-

⁶⁵ Véase el desarrollo en Bourdieu 1989a: parte 5, y Bourdieu y Wacquant 1991: p. 100: "El Estado es, en último análisis, la gran fuente de poder simbólico que realiza actos de consagración, tales como el otorgamiento de un grado, una tarjeta de identidad o un certificado (actos a través de los cuales quienes están autorizados para detentar una autoridad declaran que una persona es lo que es, establecen públicamente lo que es y lo que tiene que hacer). Es el Estado, como el banco de reserva de la consagración, el garante de estos actos oficiales y de los agentes que los efectúan, como así también, en cierto sentido, quien los lleva adelante por mediación de sus legítimos representantes. Ésta es la razón de que haya distorsionado y generalizado las famosas palabras de Max Weber para decir que el Estado es el detentor de un monopolio, no sólo sobre la violencia física legítima, sino también sobre la violencia simbólica legítima."

⁶⁶ Los *grands corps* son cuerpos corporativos formados por graduados de las Grandes écoles del país, que tradicionalmente reservan para sí algunas posiciones administrativas superiores dentro del Estado francés. (Sobre las Grandes écoles, véase p. 321, n. 22.)

ción, clientelismo, servicio mutuo, etc.—, manifiestas en relaciones fenoménicamente diversas que van desde el conflicto abierto a la connivencia más o menos encubierto como uno examina en detalle de qué los agentes u organizaciones "privados" (digamos, bancos privados) hacen pasar ciertas regulaciones que prohíben la difusión de determinados tipos de préstamos hipotecarios), en competencia unos con otros, trabajan para orientar las políticas "del Estado" en cada uno de sus dominios de actividad económica y cultural (los mismos procesos se pueden observar en el caso de una reforma educativa), cómo forman coaliciones y vínculos con otros agentes burocráticos ya preferencia por un determinado tipo de medida comparten, cómo confrontan a otras entidades organizacionales con sus intereses propios (el capital propiamente burocrático del gerenciamiento de regulaciones, por ejemplo), uno no puede sino desdeñar toda especulación respecto de la correspondencia y la autonomía. Para ser sincero, me siento más cerca, en este aspecto, de los análisis de Edward Laumann (Laumann y Knoke 1988), si bien difiero de él en otros, que de los de Nicos Poulantzas (1973) o Theda Skocpol (1979), para citar dos nombres emblemáticos de posiciones tradicionales acerca de la correspondencia y la autonomía. Con esto, también quiero señalar que, en estos asuntos así como en otros, los "marxistas de sillón", esos materialistas sin materiales a los que me he opuesto pesadamente en la época de su apogeo durante los años sesenta, han hecho mucho para ayudar a perpetuar la pedagogía escolástica.

De manera más general, esto ilustra gran parte de la actitud de mi posición en el campo sociológico. Por un lado, puedo parecer muy cercano a los "Grandes Teóricos" (especialmente a los estructuralistas) porque insisto en sostener la existencia de configuraciones estructurales que no pueden ser reducidas a las interacciones y prácticas a través de las cuales se expresan. Similáneamente, siento gran parentesco y solidaridad con los investigadores que "se ensucian las manos" (particularmente los

interaccionistas simbólicos y todos aquellos que, mediante la observación participante o el análisis estadístico, trabajan para descubrir y desmitificar las realidades empíricas que los teóricos ignoran, porque miran la realidad social desde las alturas), aun si no puedo coincidir con la filosofía del mundo social que a menudo subyace a su interés en la minucia de las prácticas diarias, interés que les viene impuesto en realidad por esa "visión en primer plano [close-up view]" y por su miopía o ceguera a las estructuras objetivas, a las relaciones de fuerza que no son inmediatamente perceptibles.

¿Qué es, entonces, lo que separaría su análisis del Estado como un conjunto de campos burocráticos parcialmente superpuestos de la noción de Laumann y Knoke (1988) del "Estado organizacional" o más ampliamente de la teoría de redes? Podría recordar aquí la distinción que establecí, contra Max Weber en particular, entre estructura e interacción o entre relación estructural que opera de una manera permanente invisible y una relación efectiva, una relación actualizada en por un intercambio particular (véase Bourdieu 1971b, 1971e, 1987h). En realidad, la estructura de un campo, entendido como un espacio de relaciones objetivas entre posiciones de poder o su puesto en la distribución de poderes competentes o especies de capital, es diferente de las redes más o menos duraderas a través de las cuales se manifiesta a sí mismo. Es esta estructura la que determina la posibilidad o imposibilidad (o, para ser más preciso, la mayor o menor probabilidad) de observar el establecimiento de vinculaciones que expresen y sustentan la existencia de redes. La tarea de la ciencia es descubrir la estructura de la distribución de especies de capital que tiende a determinar la estructura de las posturas adoptadas individual o colectivamente, por medio del análisis de los intereses y disposiciones que condiciona. En el análisis de redes, el estudio de estas estructuras subyacentes ha sido sacrificado en pro del análisis de las vinculaciones particulares (entre agentes o instituciones) y flujos (de información, recursos, servicios,

etc.) a través de los cuales se hacen visibles (sin duda porque descubrir la estructura requiere poner en marcha un **relación** de pensamiento más difícil de traducir a datos cuantitativos y formalizados, salvo por medio del análisis de correspondencias).

Podría proseguir este argumento esbozando la **investigación** que ha venido desarrollando durante los últimos **años** de la génesis histórica del Estado. Podría sostener, para simplificar, que desde la construcción del Estado dinástico y, más tarde, el Estado burocrático, se ha producido un largo proceso de concentración de diferentes especies de poder, de capital, que condujo en una primera etapa a la monopolización privada —por parte del rey— de una autoridad pública al **momento** externa y superior a todas las autoridades privadas (nobleza, burguesía, etc.). La concentración de estas **diferentes** especies de capital —económico (gracias a los tributos), **litar**, cultural, jurídico y, en un sentido más general, **simbólico** de la mano del surgimiento y la consolidación de los diversos campos correspondientes. El resultado de este **proceso** es la emergencia de un capital específico, capital propiamente estatal, nacido de su acumulación, que le permite al Estado esgrimir un poder sobre los diferentes campos y sobre las diversas formas de capital que circulan en ellos. Esta clase de **capital** capaz de ejercer un poder sobre otras especies de poder, y particularmente sobre su tasa de cambio (y por su intermedio sobre el balance de poder entre sus respectivos poseedores), define el poder específico del Estado. Se sigue que la construcción del Estado va de la mano de la constitución **del** campo del poder entendido como el espacio de juego donde los poseedores de diversas formas de capital luchan en particular por el poder sobre el Estado, esto es, sobre el capital estatal que otorga poder sobre las diferentes especies de capital y sobre su reproducción (en particular por medio del sistema escolar).

uso es el medio de un reduccionismo deliberado y provisional

4. Interés, habitus, racionalidad

que me permite importar el modo materialista de

interrogar de la esfera cultural de la que fue expulsada.

Su uso de la noción de interés a menudo ha suscitado la
hásicamente, cuando se inventó la concepción moderna
de acusación. Que papel teórico juega el interés en su método

de y el campo de la producción cultural ganó su
decanatismo
(Bourdieu 1987d), y dentro la cual resulta por ende

La noción de interés se me impuso como un instrumento

participativa
ruptura con la antropología filosófica, una ingenua concepción

de la conducta humana que era dominante cuando comencé

que se opone no sólo a la de desinterés o gratuidad sino tam

bién a la de indiferencia. Ser indiferente es permanecer

inerte ante el juego o la medida de Bourdieu, este juego no

me gusta. La indiferencia es una de las cosas que he aprendido

ética de la preferencia así como antes de la de los otros. Las

reglas según las cosas se hacen diferentes por juegos

Tal es la meta de este juego es al contrario de la de la ataraxia

(ataraxia significa el hecho de no ser perturbado) y la de los

el concepto comparado de los intereses es un concepto de los

que se juegan. Este juego de los intereses es un juego de los

un juego (Bourdieu 1977b, 1987b), lo cual me lleva a las disciplinas

de los productores culturales a la noción de interés y contra la

ión dominante de la cultura intelectual, para cuestionar

ideología del *freischwebende Intelligenz*. Prefiero utilizar el

término, puesto que siempre hablo de interés específico, de

intereses que son tanto presupuestos como producidos por el

funcionamiento de campos históricamente delimitados.

mostrar

Por tanto, el término interés ha suscitado la mecánica

acción de

de la pratique y en El sentido práctico.⁶⁸ De hecho, la noción tal como yo la

teconómico. El economicismo es una forma de modern

Por ejemplo, Parades 1981, Calle 1981 y 1987a, Richer 1983, Adair 1984,

Kot y Lauter 1984, Francis 1984, p. 24, Popke 1986, Samis 1989, p. 29. Así Fis

ción de los productores culturales y la noción de interés y contra la

ión dominante de la cultura intelectual, para cuestionar

ideología del *freischwebende Intelligenz*. Prefiero utilizar el

término, puesto que siempre hablo de interés específico, de

intereses que son tanto presupuestos como producidos por el

funcionamiento de campos históricamente delimitados.

mostrar

Por tanto, el término interés ha suscitado la mecánica

acción de

de la pratique y en El sentido práctico.⁶⁸ De hecho, la noción tal como yo la

teconómico. El economicismo es una forma de modern

Por ejemplo, Parades 1981, Calle 1981 y 1987a, Richer 1983, Adair 1984,

Kot y Lauter 1984, Francis 1984, p. 24, Popke 1986, Samis 1989, p. 29. Así Fis

ción de los productores culturales y la noción de interés y contra la

ión dominante de la cultura intelectual, para cuestionar

ideología del *freischwebende Intelligenz*. Prefiero utilizar el

término, puesto que siempre hablo de interés específico, de

intereses que son tanto presupuestos como producidos por el

funcionamiento de campos históricamente delimitados.

mostrar

Por tanto, el término interés ha suscitado la mecánica

acción de

de la pratique y en El sentido práctico.⁶⁸ De hecho, la noción tal como yo la

teconómico. El economicismo es una forma de modern

Por ejemplo, Parades 1981, Calle 1981 y 1987a, Richer 1983, Adair 1984,

Kot y Lauter 1984, Francis 1984, p. 24, Popke 1986, Samis 1989, p. 29. Así Fis

0 y 1979d). Está argumentada en forma explícita

⁶⁸ La oposición de Bourdieu al socialismo es una de sus primeras
técnicas significativas sobre la identidad del hombre en los campos (Bourdieu
y 1979d). Está argumentada en forma explícita en la introducción que le permiten establecer la diferencia y dejar
se atrapar por los juegos de honor" (Bourdieu 1987e: p. 7).

que el propio interés de Adam Smith no es nada más que una universalización inconsciente de la forma de interés ~~de género~~ deseado por la economía capitalista. Lejos de ser una variante antropológica, el interés es un arbitrario histórico, ⁷⁰ una construcción histórica que sólo puede conocerse mediante análisis histórico, a posteriori, por medio de la observación empírica, y no deducida a priori de alguna concepción ficticia —y tan evidentemente etnocéntrica— de "Hombre".

Esto implica que hay tantos "intereses" como campos, que cada campo presupone y genera simultáneamente una forma específica de interés que no puede medirse según aquellas que son válidas en otro lugar

· Precisamente. Cada campo convoca y da vida a una ~~forma~~ específica de interés, una ~~illusio~~ específica, bajo la forma de un reconocimiento tácito del valor de los asuntos en juego y el dominio práctico de sus reglas. Además, este interés específico ~~plácido~~ por la participación en el juego difiere según a la ~~posición~~ que se ocupe en él (dominante versus dominado ortodoxo versus herético) y la ~~trayectoria~~ que condujo a cada participante a su posición. La antropología y la historia ~~comparativa~~ muestran que la magia propiamente social de las ~~instituciones~~ puede constituirse alrededor de cierto interés, y cierto interés realista, es decir, como una inversión (en el doble ~~sentido~~ que la palabra tiene en economía y psicoanálisis) que es objetivamente recompensada por una "economía" específica.

⁷⁰ La siguiente es una de las conclusiones de la indagación de Mauss sobre la lógica del regalo: "Si alguna motivación equivalente mueve a los jefes trobriandeses o americanos y a los miembros del clan adamán, o movió a los generosos hindúes o a los nobles germánicos o celtas del pasado a hacer regalos o estipendios, no es el frío cálculo del mercader, el banquero o el capitalista. En estas civilizaciones, uno está interesado, pero de una manera distinta que en nuestro tiempo" (Mauss 1950a: pp. 270-71, el destacado es mío). Bourdieu es secundado por Hirschman (1987) en esta interpretación revisionista de la noción de interés.

Más allá de interés e inversión, usted ha tomado del lenguaje económico varios otros conceptos, tales como mercado, beneficio y capital (por ejemplo, Bourdieu 1985d, 1986b), que evocan el económico. Es más, tanto la primera como la última de sus investigaciones han desarrollado directamente en el dominio de la sociología. Su primer trabajo sobre los campesinos y trabajadores rurales buscaba, entre otras cosas, explicar la emergencia diferencial de una disposición racional, calculadora hacia la economía —el *habitus* económico— entre diversas fracciones del proletariado rural y las consecuencias sociales y económicas del fracaso del capitalismo urbano en dominar esas disposiciones objetivamente requeridas por la economía capitalista a la que lo empujara el colonialismo francés. En su reciente estudio de la economía de la producción y de la vivienda unifamiliar en Francia, usted investiga la génesis del sistema de preferencias y estrategias de los compradores, por un lado, y la organización y dinámica del espacio de los proveedores (firmas de construcción de viviendas) y los productos, por otro. Allí usted sostiene que el Estado —o lo que usted llama el campo burocrático— juega un papel crucial en ambos, especialmente en la estructuración de su encuentro: el mercado es una construcción sociopolítica que resulta de la refracción, a diversos niveles territoriales del "campo burocrático", de las pretensiones y aspiraciones de un espectro de agentes sociales y económicos desigualmente equipados para obtener la consideración de sus intereses.⁷¹ ¿Qué es lo que aparta su abordaje teórico de "aproximación económica al comportamiento humano" al estilo de Gary Becker (1976)?

⁷¹ Existen obvias y amplias zonas de superposición y convergencia entre los trabajos más tempranos y los últimos de Bourdieu sobre el área y las preocupaciones de la "Nueva Sociología Económica" (por ejemplo, Swedberg, Himmelstrand y Brulin 1987; Zelizer 1988, Zukin y DiMaggio 1990; Granovetter 1985 y 1990), aunque ninguno parece haberse conectado aún con el otro (pero véase DiMaggio 1990, y Powell y DiMaggio 1991).

La sociología económica de Argelia de Bourdieu puede verse en Bourdieu 1962a, 1964, 1973a, 1979c; Bourdieu y otros 1963; y Bourdieu y Sayad 1964. Para el estudio de la economía habitacional en Francia, véase Bourdieu 1990b, 1990c, 1990d; Bourdieu y de Saint Martin 1990; Bourdieu y Christin 1990.

Lo único que comparto con la ortodoxia económica es la corriente multiramificada y diversa que domina en la ciencia económica de hoy, en sí misma —y esto es algo que no debemos olvidar— un campo altamente diferenciado) son unas cuantas palabras. Tomemos la noción de inversión. Inversión yo hago referencia a la propensión a actuar que surge de la relación entre un campo y un sistema de disposiciones ajustado al juego que propone, un sentido del juego y de lo que está en juego que implica al mismo tiempo una inclinación y una capacidad de jugar el juego, ambas por igual social e históricamente constituidas y no universalmente dadas. La teoría general de la economía de los campos, que emerge progresivamente en generalización (actualmente trabajando en un libro en el que intento aislar, en un nivel más formal, las propiedades generales de los campos), nos permite describir e identificar la forma específica que toman los conceptos más generales, como capital, inversión, interés, dentro de cada campo, y así evitar toda clase de reduccionismos, empezando por el economicismo, que no reconoce nada del interés material y la búsqueda deliberada de maximizar el beneficio monetario.

Una ciencia general de la economía de las prácticas que no se limite artificialmente a aquellas prácticas socialmente reconocidas como económicas debe empeñarse en comprender el capital, esa "energía de la física social" (Bourdieu 1990a: p. 122 [en español: p. 205]), en todas sus formas, y debe descubrir las leyes que regulan su conversión de una a otra.⁷² He mostrado que el capital se presenta bajo tres especies fundamentales (cada una con sus propios subtipos), es decir: capital económico, capital cultural y capital social (Bourdieu 1986b). A esto debemos añadir el

⁷² Bourdieu (1986b: p. 241) define de este modo el capital: "El capital es trabajo acumulado (en su forma materializada o en su forma 'incorporada', encarnada) que, de resultar apropiado de forma privada, es decir, exclusiva, por agentes o grupos de agentes, los habilita para apropiarse de la energía social bajo la forma de trabajo reificado o viviente." Para una discusión crítica interesante de la conceptualización de capital de Bourdieu, véase Grossetti 1986.

el sistema socialmente constituido de disposiciones suma a una visión mecanicista de una noción construida de estructura adquirida en la práctica y contra el mecanicismo. Siguiendo el programa de Bourdieu en sus Tesis sobre Feuerbach, apunta a hacer posible una teoría materialista del conocimiento que no abandone los rasgos del idealismo la noción de que todo conocimiento, sea filosófico del pragmatismo estadounidense, John Dewey en particular, mundano o académico, presupone un trabajo de construcción. Se reconoce a sí mismo en esa descripción? Pero hace hincapié en el hecho de que este trabajo no tiene nada en común con el trabajo intelectual, sino que desarrolla en mayor detenimiento la filosofía de Dewey, de la que sólo tenía un conocimiento parcial y abarcador. De hecho, incluso, que las nociones comunes de las unidades y convergencias son muy impactantes, y a mi pensamiento conocimiento nos impiden aprehender. Mi deseo basan en lo siguiente: mi esfuerzo por reaccionar contra el arraigado intelectualismo característico de todas las filosofías europeas (con las raras excepciones de Wittgenstein, Heidegger y Merleau-Ponty) me ha llevado, involuntariamente, a estar muy inspirados (tal vez sin saberlo) por una tradición europea profunda y oscura, que es la de escapar de la filosofía del sujeto sin dejar de tomar en cuenta al agente (Heran 1985c), así como de la filosofía de la estructura pero sin olvidar los efectos que esta ejerce sobre y a través del agente. En el fondo y en síntesis —no puedo considerar aquí todas las diferencias y coincidencias relevantes— yo diría que la teoría de la paradoja es que la mayoría de los comentaristas ignora por completo la significativa diferencia entre el uso que yo hago de esta noción y todos los usos previos (Heran 1987) —he dicho esto, entendido como una relación activa y creadora con el mundo, rechazando todos los dualismos conceptuales en que se basan casi todas las filosofías poscartesianas: sujeto y objeto, interno y externo, material y espiritual, individual y social, y así sucesivamente en

⁷⁶ La tercera tesis de Marx sobre Feuerbach, con la que Bourdieu (1977a: p. vi) abre el Outline of a Theory of Practice, dice lo siguiente: "El principal defecto de todo materialismo hasta ahora es que el agente es el que crea. A través de sus actos crea el mundo. El mundo de los seres humanos también es un mundo de hábitos y prácticas. El mundo deviene un hogar, un hogar en el que nosotros mismos vivimos. Subjetivamente el mundo que nosotros creamos es un mundo que aparece en su camino" tiene un evidente parentesco con el habitus de Bourdieu.

especificación.⁷⁸ Debido a que debe postularse explícitamente la hipótesis de que la concepción de la estructura social no es una mera descripción de la realidad, sino una construcción social, la hipótesis de la Teoría de la Acción General debe ser reformulada en términos de la relevancia en las ciencias sociales bajo el nombre de teoría de la acción racional o teoría de la acción racional (Rational Action Theory, RAT).

La hipótesis de la acción racional es una hipótesis de tipo lógico-matemático que afirma que, en los últimos años del pasado siglo, se han desarrollado en las ciencias sociales una serie de teorías que, en su conjunto, constituyen una teoría de la acción racional. Esta teoría de la acción racional se caracteriza por ser una teoría de tipo lógico-matemático que afirma que, en los últimos años del pasado siglo, se han desarrollado en las ciencias sociales una serie de teorías que, en su conjunto, constituyen una teoría de la acción racional. Esta teoría de la acción racional se caracteriza por ser una teoría de tipo lógico-matemático que afirma que, en los últimos años del pasado siglo, se han desarrollado en las ciencias sociales una serie de teorías que, en su conjunto, constituyen una teoría de la acción racional.

El problema de la acción racional es un problema de tipo lógico-matemático que afirma que, en los últimos años del pasado siglo, se han desarrollado en las ciencias sociales una serie de teorías que, en su conjunto, constituyen una teoría de la acción racional. Esta teoría de la acción racional se caracteriza por ser una teoría de tipo lógico-matemático que afirma que, en los últimos años del pasado siglo, se han desarrollado en las ciencias sociales una serie de teorías que, en su conjunto, constituyen una teoría de la acción racional.

El problema de la acción racional es un problema de tipo lógico-matemático que afirma que, en los últimos años del pasado siglo, se han desarrollado en las ciencias sociales una serie de teorías que, en su conjunto, constituyen una teoría de la acción racional. Esta teoría de la acción racional se caracteriza por ser una teoría de tipo lógico-matemático que afirma que, en los últimos años del pasado siglo, se han desarrollado en las ciencias sociales una serie de teorías que, en su conjunto, constituyen una teoría de la acción racional.

El problema de la acción racional es un problema de tipo lógico-matemático que afirma que, en los últimos años del pasado siglo, se han desarrollado en las ciencias sociales una serie de teorías que, en su conjunto, constituyen una teoría de la acción racional.

frente a otro está impregnada de sentido y de significado. De lo que se trata es de un mundo que no es simplemente un mundo de objetos, sino un mundo de sujetos que se relacionan entre sí y con el mundo que los rodea.

Bourdieu disuelve este problema mostrando que la homogeneización objetiva

porque la información accesible sea reducida y la mente humana genéricamente limitada, carente de medios para figurarse la totalidad de las situaciones, especialmente durante la urgencia de la acción, sino también porque la mente humana está socialmente limitada, socialmente estructurada. ¿El individuo está siempre, le guste o no, atrapado —salvo en la medida en que se vuelva consciente de ello— "dentro de los límites de su cerebro", como dijo Marx, es decir dentro de los límites del sistema de categorías que debe a su crianza y formación. (Advierto que nunca cité a Marx tan a menudo como lo hago hoy día, es decir, en un tiempo en que se ha hecho de él el chivo expiatorio de todos los males del mundo social; sin duda una expresión de las mismas disposiciones rebeldes que me inclinaron a citar a Weber en la época en que la ortodoxia marxista estaba tratando de desterrar su obra...)

El objeto propio de la ciencia social, entonces, no es el individuo, ese *ens realissimum* ingenuamente coronado como la suprema, la más profunda realidad por todos los "individualistas metodológicos", ni los grupos como conjuntos concretos de individuos que comparten una ubicación similar en el espacio social, sino la relación entre dos realizaciones de la acción ~~histó~~ ^{histó} en los cuerpos y en las cosas. Es la doble y oscura relación entre los *habitus*, es decir, los sistemas perdurables y trasladables de esquemas de percepción, apreciación y acción que resultan de la institución de lo social en el cuerpo (o en los individuos biológicos) 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 mecanismos que tienen prácticamente la realidad de objetos físicos; y, por supuesto, de todo lo que nace de esta relación, esto es, prácticas y representaciones sociales o campos, en la medida en que se presentan como realidades percibidas y apreciadas.

¿Cuál es la naturaleza de esta "doble y oscura relación" (usted habla en alguna parte de una "correspondencia ontológica") entre *habitus* y campo, y cómo funciona ?

La relación entre habitus y campo opera de dos maneras. Por un lado, es una relación de condicionamiento: el campo estructura al habitus, que es el producto de la encarnación de la necesidad inmanente de un campo (o de un conjunto de campos) que se intersectan, sirviendo la extensión de su intersección de su discrepancia como raíz de un habitus dividido o incluso roto). Por otro lado, es una relación de conocimiento. El habitus contribuye a constituir el campo como un mundo significativo, dotado de sentido y valor, donde vale la pena invertir la propia energía. Se siguen de ello dos cosas. Primero, que la relación de conocimiento depende de la relación de condicionamiento que la precede y depende de las estructuras del habitus. Segundo, que la ciencia social necesita necesariamente un "conocimiento de un conocimiento" y debe hacer lugar a una fenomenología sociológicamente fundada en la experiencia primaria del campo o, para ser más preciso, de las invariantes y variaciones de la relación entre diferentes tipos de campos y diferentes tipos de habitus.

La existencia humana, o habitus como lo social hecho por, es esa cosa del mundo para la cual hay cosas. Más o menos como lo planteó Pascal, *le monde me comprend mais je le comprends* palabras, "el mundo me abarca pero yo lo comprendo". La realidad social existe, por decirlo así, dos veces: en las cosas y en las mentes, en los campos y en los habitus, fuera y dentro de los agentes. Y cuando el habitus encuentra un mundo social del cual es producto, se siente como "pez en el agua": no advierte el peso del agua y da el mundo alrededor de sí por sentado.⁸¹ Para evitar malentendidos, explicaré la fórmula de Pascal: el mundo me abarca (me comprend) pero yo lo comprendo (lo comprends) precisamente porque él me abarca. Es por que este mundo me ha producido, porque ha producido las categorías de pensamiento que yo le aplico, que se me aparece

⁸¹ "El habitus nunca tiene un dominio práctico mayor de su campo de acción que cuando está completamente habitado por el campo de fuerzas porque sus estructuras son el producto de este campo" (Bourdieu 1989a: p. 327).

como autoevidente. En la relación entre habitus y campo, historia entra en relación consigo misma: una complicidad ontológica genuina, como sugirieron Heidegger y Merleau-Ponty, prevalece entre el agente (que no es un sujeto, una conciencia ejecutante de un papel, el soporte de una estructura) y el mundo social (que no es una mera "cosa", aun cuando deba ser construido como la fase objetivista de la investigación).⁸² Esta relación de conocimiento práctico no es aquella que se da entre un sujeto y un objeto constituido como tal y percibido como problema. Si el habitus lo social encarnado, se encuentra "en casa" en el campo que habita, lo percibe dotado de significado e interés inmediatos. El conocimiento práctico que obtiene se describe por analogía con la phronesis de Aristóteles o, mejor dicho, con la orthédoxa de la que habla Platón en Menón: así como la "opinión correcta" "cae justa" ["right opinion" falls] en cierto sentido, sin saber cómo o por qué, la conciencia entre disposiciones y posiciones, entre el "sentido del juego" y el juego, explica que el agente haga lo que "tiene que hacer" sin plantearlo explícitamente como una meta, por debajo del nivel del cálculo e incluso de la conciencia, por debajo del discurso y la representación.

⁸² "La relación con el mundo social no es la causalidad mecánica entre un "milieu" [medio ambiente] y una conciencia, sino más bien una especie de complicidad ontológica. Cuando la misma historia habita tanto el habitus como el habitat, tanto la disposición como la posición, el rey y su corte, el empleador y su firma, el obispo y su silla, la historia en cierto sentido se comunica consigo misma, se refleja en su propia imagen. La historia como 'sujeto' se descubre a sí misma en la historia como 'objeto'; se reconoce en 'sin tesis pasivas', 'antepredicativas', estructuras que están estructuradas antes de cualquier operación estructurante o cualquier expresión lingüística. La relación dóxica con el mundo innato, un compromiso cuasiontológico que deriva de la experiencia práctica, es una relación de pertenencia y posesión en la que un cuerpo, apropiado por la historia, se apropia absoluta e inmediatamente de cosas habitadas por la misma historia" (Bourdieu 1981c: p. 306, traducción modificada).

Me parece que este análisis debería llevarlo a abandonar completamente el lenguaje de la estrategia; sin embargo ocupa un lugar central en la obra (Bourdieu 1986a).

En realidad, lejos de ser postuladas como tales en un proyecto explícito, consciente, las estrategias sugeridas por el habitus como una "intuición para el juego" apuntan, en la medida de la "protensión" tan bien caracterizada por Husserl (1982) en *Ideen*, hacia las "potencialidades objetivas" inmediatas dadas en el presente inmediato. Y uno podría preguntarse como hace usted, si tiene sentido hablar entonces de "estrategia". Es verdad que la palabra está fuertemente asociada con la tradición intelectualista y subjetivista que, de Descartes a Sartre, ha dominado la filosofía moderna occidental, **mucho** en alza con la TAR, teoría adecuada para satisfacer el point d'honneur espiritualista de los intelectuales. No es razón, sin embargo, para no usarla con una intención teórica **totalitaria**, para designar las líneas de acción objetivamente orientadas que los agentes sociales construyen continuamente **ya** través de su práctica. ⁸³

Paradójicamente, entonces, los mismos casos en que el acuerdo inmediato entre habitus y campo prevalece son aquellos que podrían llevar a uno a discutir la realidad del habitus y a dudar de su **utilidad**.

Para dar a esta paradoja su plena gravitación, uno podría decir incluso que la teoría del habitus podría llevarnos a **explicaciones** por vis dormitiva (¿por qué alguien hace elecciones pequeñoburguesas? ¿Porque tiene un habitus pequeñoburgués!) y explicaciones ad hoc. No niego que algunos usuarios **del** concepto han sucumbido a uno u otro de estos peligros, o a

⁸³ "El problema del carácter consciente o inconsciente de las estrategias, y por ende de la buena fe o el cinismo de los agentes que es de tan grande interés para el moralismo pequeñoburgués" se vuelve un "sin sentido" (Bourdieu 1990d: p. 37, nota 3) una vez que se reconoce que es el encuentro del habitus con la coyuntura peculiar del campo aquello que las pone en movimiento.

ambos, pero yo estaría dispuesto a desafiar a mis críticos a encontrar un solo caso de esto en mis escritos (y no sólo porque haya sido consciente de este peligro todo el tiempo). En tal caso, cuando se ve frente a condiciones objetivas idénticas o similares a aquellas de las cuales es producto, el habitus se "adapta" al campo perfectamente sin ningún tipo de búsqueda consciente de adaptación intencional, pudiéndose decir que efecto de habitus y efecto de campo son redundantes. En tal caso, la noción parecerá menos indispensable, pero tendrá aún la virtud de hacer a un lado las interpretaciones en términos de "elección racional" que el carácter "razonable" de la situación garantiza.

El habitus es aquello que debe plantearse para explicar que, sin ser racionales, los agentes sociales sean razonables (condición de posibilidad de la sociología). La gente no está loca, es mucho menos excéntrica o ilusa de lo que espontáneamente parece porque ha internalizado, mediante un proceso de condicionamiento múltiple y prolongado, las oportunidades objetivas que enfrenta. Las personas saben cómo "leer" el futuro que les cuadra, hecho para ellos y para el cual están hechos (por contraposición con todo lo que da lugar a la expresión "no es para gente como nosotros"), por medio de anticipaciones prácticas que captan, en la superficie misma del presente, lo que se impone incuestionablemente como aquello que "debe" ser hecho o dicho (y que será visto retrospectivamente como lo "único" que era posible hacer o decir). Pero hay también casos de discrepancia entre habitus y acción que la conducta resulta ininteligible a menos que uno introduzca en el cuadro el habitus y su inercia específica, su tesis. La situación que observé en Argelia, donde campesinos dotados de un habitus precapitalista se veían repentinamente desarraigados y arrojados por la fuerza a un cosmos capitalista (Bourdieu 1979a), es una ilustración de ello. Otro ejemplo es dado por las coyunturas históricas de naturaleza revolucionaria que producen cambios tan veloces en las estructuras objetivas que los agentes, cuyas estructuras mentales han sido

moldeadas por las estructuras previas, se vuelven obsoletos y actúan inoportunamente (à contre-temps), con propósitos ~~zados~~; piensan en un vacío, por así decirlo, como esas personas ancianas de las que podemos decir con justicia que ~~está~~ "de sincro". En suma, la dialéctica continua de ~~espera~~ oportunidades y oportunidades objetivas que opera a lo largo de todo el mundo social puede arrojar una variedad de resultados que van desde la perfecta adecuación mutua (cuando la gente desea aquello a lo que está objetivamente destinada) hasta la dislocación radical (como en el efecto Don Quijote, tan caro a

Ma⁸⁴ Otra razón para no prescindir de la noción de habitus es que sólo ella nos permite tomar en cuenta, y explicar, la ~~causa~~ de las disposiciones, gustos y preferencias que tanto perturban a la economía neomarginalista (muchos ~~dedicados~~ a estudiar el comportamiento de los consumidores han observado que la estructura y el nivel de gastos no se ven

⁸⁴ La internalización de las oportunidades objetivas bajo la forma de esperanzas subjetivas y esquemas mentales juega un papel clave en el análisis de Bourdieu de las estrategias sociales, ya sea en las escuelas, el mercado laboral o matrimonial, en la ciencia o en la política (los postulados principales véanse en Bourdieu 1974a, 1979b, 1977b). Dada la frecuente malinterpretación de que tal cosa implica que las expectativas de los agentes replican necesaria y mecánicamente sus oportunidades objetivas (por ejemplo, Swartz 1977: p. 554; McLeod 1987) es útil citar aquí de manera extensa el fuerte rechazo de Bourdieu a semejante opinión: "La tendencia a perseverar en su ser que los grupos deben, entre otros motivos, a que sus componentes estén dotados de disposiciones duraderas, capaces de sobrevivir a las condiciones económicas y sociales de su propia producción, puede estar en el origen tanto de la inadaptación como de la adaptación, tanto de la rebelión como de la resignación. Basta con evocar otras formas posibles de relación entre las disposiciones y las condiciones para ver en el ajuste anticipado del habitus a las condiciones objetivas un 'caso particular entre los posibles', y evitar así universalizar inconscientemente el modelo de la relación cuasicircular de reproducción cuasiperfecta, que sólo sirve cuando las condiciones de producción del habitus y las condiciones de su funcionamiento son idénticas u homólogas" (Bourdieu 1990a: pp. 62-63 [en español: pp. 107-8], bastardillas añadidas). Aseveraciones similares pueden ser extraídas de escritos anteriores, por ejemplo Bourdieu 1974a sobre la "Causalidad de lo probable".

lectores, la noción parece aún excesivamente determinista: si el habitus, como "principio generador de estrategias, no permite a los agentes lidiar con situaciones imprevistas y siempre cambiantes", resulta de la incorporación de las estructuras objetivas perdurables del mundo, si la imprevisión que regula está en sí misma "regulada", por dichas estructuras (Bourdieu, 1977), ¿de dónde viene el elemento de innovación que suelen ser estudiadas separadamente, ya sea por una misma ciencia, tales como el comportamiento y la racionalidad, o por ciencias diferentes, como la psicología y la economía? ¿Por qué esta noción, en cierto sentido muy burguesa (de las prácticas que se da de cabeza con la ilusión de dominio intelectual), de sí mismo tan profundamente arraigada en la matriz de hipótesis que ha recibido numerosas verificaciones empíricas, y no sólo en sus propios trabajos, sobre la cual los intérpretes y críticos de Bourdieu difícilmente coinciden. Para Gartman (1991), Giroux (1982) y Jenkins (1982), entre otros, el habitus refuerza el determinismo bajo la apariencia de hacerlo más laxo. Giroux (1989, p. 90) sostiene que "su definición de acción como modalidad de posibilidad que no deja lugar a modificaciones o acciones". De modo tal que la noción de habitus ahoga la posibilidad del cambio social y desemboca en una modalidad de ideología de la gestión, si bien es la que prevalece ("Somos pragmáticos", decía Leibniz, queriendo decir prácticos, en tres palabras: "de los hechos de nuestra Sabiduría"). Las líneas de acción, y no estructuras, que introduce un grado de juego libre, de creatividad e impredecibilidad en la acción social. Fox (1985, p. 199) expresa esta interpretación de la siguiente manera: "el habitus, pinta la vida social y el significado como un nivel consciente de las operaciones que el habitus acompaña de su manera: las operaciones de decisión". En su libro *Habitus* entre Powell y DiMaggio (1991) y Calhoun (1982, pp. 232-33) encuentran que ambas dimensiones están presentes en el concepto. Según Ansart (1990, p. 40), es la noción de habitus, que permite a Bourdieu trazar el paradigma estructuralista, que puede volverse opredominante al menos entre aquellos agentes que tengan la posibilidad de serlo. "El habitus es la idea más poderosa a partir de la cual Bourdieu genera una teoría de las estructuras única por su sensibilidad para un dilema sobre el cual con la mayor frecuencia las teorías de la estructura y del concepto medio del habitus se enfrentan: ¿cómo liberar a la "jaula de hierro" del estructuralismo? Para muchos de sus

dos intelectuales. A los llamados "herederos marxistas" de Freud y de la psicología de la infancia por G. Sigmund Freud y el mismo Freud, que podríamos añadir que nos acerca a la sociología, especialmente cuando se aplica a los "creadores". Sartre, de haberme en verdad, el problema de la génesis del individuo biológico profesional, de para decirlo como Weber de la "tendencia de adquisición de la estructura de preferencias generada al queito dominante del habitus inscrito social en el mismo, "proyecto que" (Bourdieu 1977) como las adaptaciones de hábitos que el soporte de la génesis es la teoría de la habitus (La "proyecto es torcidos" como experiencia es decirte dar esto libre y limitado ante la acción y el campo de las cosas y las cosas por sí mismas y las cosas de Sarra en el 1981 de la prisión de la la función de la infancia en sus estudios sobre la habitus) La noción de habitus tiene que ser cooperación, incluso de cooperación, creo, habitus, cooperación, a la idea que los "creadores" la cooperación en la que de dicha cooperación se les da de sí mismos de sí y de los de una "singularidad" en De hecho, sólo la serie de los queos, ven de este asunto por sí mismo de respeto de la que tantas veces se ría a la idea de cooperación, además que quiere estructuras básicas de la que la oposición habiendo femenino, se organizan desde el habitus en el destino que alguna gente de las relaciones públicas de la historia realizada por el Plan de Disposición (1988) remite a los sujetos y en sus acciones y en su forma de material, por ellos de un modo que a la propia fuerza de la habitus que son los que en sí mismo o en el mundo que no se atiene a dicho esto de lo de añadir de inmediato que hay una probabilidad, inscrita en el destino social asociado a condiciones sociales determinadas de

La lógica misma de su génesis explica que el habitus sea una serie de estructuras cronológicamente ordenada en la que una estructura de un determinado orden especifica las estructuras de orden inferior (es decir, genéticamente anterior) y efectos de las estructuras sociales, el habitus también puede ser transformado que es que sobre las experiencias de la vida y en la forma de "estructuras" o "estructuras" al análisis de la vida y sus formas de las estructuras de las experiencias y de la posibilidad y eficacia de las estructuras de análisis está determinada en la parte de las estructuras originarias de la habitus en que las experiencias y las condiciones objetivas bajo las cuales de la estructura con respecto a la (Bourdieu 1977) y el 1981, disposi

ción antiinstitucional de los filósofos franceses tratado en la sección 1).

absurdo de reducir mi análisis de la herencia cultural a una
 posición directa y mecánica a lo largo de la trayectoria social y/o
 (a) Debemos pensarlo como un relato que precisa de un polí
 paradigma de nuevos referentes y mecanismos (si
 como el que se ha intentado a través de las disposiciones de la
 (b) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (c) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (d) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (e) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (f) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (g) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (h) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (i) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (j) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (k) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (l) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (m) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (n) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (o) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (p) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (q) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (r) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (s) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (t) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (u) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (v) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (w) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (x) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (y) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o
 (z) Debemos pensar a lo largo de la trayectoria social y/o

Nuestro análisis del espacio de la muti seccion 5 más adelante

Los estoicos solían decir que lo que depende de nosotros no es el primer movimiento sino sólo el segundo. Es difícil controlar la inclinación del habitus, pero el análisis reflexivo, que nos enseña que somos nosotros los que dotamos a la situación de buena parte de la potencia que tiene sobre nosotros, nos permite alterar nuestra percepción de la situación y por lo tanto nuestra reacción a ella. Nos capacita para monitorear, en un punto, algunos de los determinismos que operan a través de la relación de complicidad inmediata entre posición y disposiciones.

En el fondo, los determinismos sólo operan plenamente por medio de la ayuda de la inconsciencia, con la conciencia inconsciente.⁹⁰ Para que el determinismo se ejerza sin control, las disposiciones deben quedar abandonadas a su libre juego. Esto significa que los agentes se vuelven algo así como "sujetos" en la medida en que controlan conscientemente que mantienen con sus disposiciones. Dejadas "actuar" deliberadamente o, por el contrario, las liberan en virtud de la conciencia. También, siguiendo una estrategia que los filósofos del siglo XIX aconsejaban, pueden incitar a una disposición contra la otra: Leibniz sostenía que no puede combatir a la pasión con la razón, como decía Descartes, sino únicamente con "voluntades oblicuas" (obliques), es decir con la ayuda de otras pasiones. Pero este trabajo de gestión de las propias disposiciones, del habitus como principio no electivo de todas las "elecciones", sólo

⁹⁰ "El 'inconsciente', [...] no es más que el olvido de la historia que la misma historia produce, realizando las estructuras objetivas que engendra en esas cuasinaturalezas que son los habitus" (Bourdieu 1990a: p. 56 [en español: p. 98]). Dicho de otro modo: "En tanto que los principios que orientan las prácticas quedan en un estado inconsciente, las interacciones de la existencia ordinaria son, según la expresión de Marx, 'relaciones entre hombres mediadas por las cosas': la estructura de la distribución del capital económico y cultural y los principios de percepción y apreciación que son su forma transfigurada se interponen entre aquel que juzga y aquel que es juzgado, bajo la forma del inconsciente del 'sujeto' del juicio" (Bourdieu 1989a: p. 13, la traducción es mía).

dad práctica produce en el acto mismo por el cual se produce sí misma. Debido a que la práctica es producto de un habitus que es él mismo producto de la en-carnación de las regularidades y tendencias inmanentes del mundo, dentro de sí una anticipación de estas tendencias y regularidades, es decir, una referencia noética al futuro inscrita en la inmediatez del presente. El tiempo es engendrado en la actualización del acto, o del pensamiento, que son por definición presentificación y despresentificación, es decir, "paso" del tiempo de acuerdo con el sentido ⁹²

Como ya hemos visto que la práctica no necesita —salvo de lo excepcional— constituir explícitamente al futuro como la manera de un proyecto o plan postulado por medio de un acto de voluntad consciente y deliberado. La actividad práctica, en la medida en que tiene sentido, en que es sensée, razonable, engendrada por un habitus ajustado a las tendencias inmanentes del campo, es un acto de temporalización a través del cual el agente trasciende el presente inmediato por medio de la movilización práctica del pasado y la anticipación práctica del futuro inscripto en el presente en un estado de potencialidad objetiva. Debido a que implica una referencia práctica al futuro implicado en el pasado del que es producto, el habitus se temporaliza a sí mismo en el acto mismo a través del cual se realiza. Este análisis demanda evidentemente una elaboración y una diferenciación. Considero que lo que quiero sugerir es que podemos ver cómo la teoría de la práctica condensada en las nociones de campo y de habitus nos permite apartarnos de las representaciones metafísicas del tiempo y la historia como realidades en sí mismas, exteriores y anteriores a la práctica, sin abrazar por ello

⁹² Como escribe Merleau-Ponty (1962: pp. 239-40): "En cada momento focal mi cuerpo une el presente, el pasado y el futuro, segrega tiempo. [...] Mi cuerpo toma posesión del tiempo; pone en ejercicio un pasado y un futuro para un presente, no es una cosa, pero crea tiempo en lugar de someterse a él".

la filosofía de la conciencia que subyace a la visión de la
 pluralidad de Husserl o de la teoría de la acción racional.

93

Su reflexión sobre el tiempo lo ha llevado a abrazar un historicismo radical, fundado en la identificación del ser (social) con la historia (o tiempo).

El habitus, en tanto estructura estructurante y radicalmente inscrita en las prácticas y pensamientos esquemas prácticos de percepción resultantes de la encarnación —a través de la socialización, la ontogénesis— de estructuras sociales, a su vez surgidas del trabajo histórico de generaciones exitosas (filogénesis). Afirmar esta doble historicidad de las estructuras mentales es lo que distingue a la praxeología que yo propongo de los esfuerzos por construir una pragmática universal a la manera de Apel y Habermas. (Difiere de este último, además, en su rechazo de la distinción burda y reduccionista entre acción instrumental y acción comunicativa, distinción completamente inoperante en el caso de las sociedades precapitalistas y que nunca se cumple por completo en las sociedades más diferenciadas. Para advertirlo, basta con analizar instituciones típicas del mundo capitalista, tales como los regalos empresariales o las relaciones públicas.) La praxeología es una antropología universal que toma en cuenta la historicidad, y por ende la relatividad, de las estructuras cognitivas, si bien registra el hecho de que los agentes ponen universalmente en funcionamiento dichas estructuras históricas.

Esta doble historicidad del habitus le permite dar un fundamento antropológico a la lógica real de la reproducción social.

⁹³ "Reintroducir la incertidumbre es reintroducir el tiempo, con su ritmo, su orientación, su irreversibilidad, substituyendo la mecánica del modelo por la dialéctica de las estrategias, pero sin recaer en la antropología imaginaria de las teorías del 'actor racional'" (Bourdieu 1990a: p. 99 [en español: pp. 169]; véase también Bourdieu 1986a).

Lejos de ser el producto automático de un proceso de reproducción del orden social se realiza sólo a través de estrategias y prácticas mediante las cuales los agentes se temporalizan a sí mismos y hacen el tiempo del mundo (sin que no les impide experimentarlo frecuentemente no una realidad trascendente sobre la cual no tienen ningún, como ocurre con la espera, la impaciencia, la incertidumbre, etc.). Por ejemplo, sabemos que colectivos sociales como las burocracias tienden constitutivamente a perpetuar una tendencia a veces emparentada con la memoria o la lealtad que no es sino la "suma" de rutinas y conductas de los agentes que, confiados en su know-how (métier), su habitus, engendran (dentro de los límites de las coerciones inscriptas en las relaciones de fuerza constitutivas del campo del que forman parte y de las luchas que los oponen) líneas de acción adaptadas a la situación tal como sus habitus los inclinan a percibirla, que vienen como anillo al dedo (sin estar diseñados como tal) para la reproducción de la estructura de la cual su habitus es producto.

La tendencia a la autorreproducción de la estructura sólo se realiza cuando logra la colaboración de agentes que han internalizado su necesidad específica bajo la forma de habitus y que son productores activos, aun si consciente o inconscientemente contribuyen a la reproducción. Habiendo internalizado la estructura bajo la forma de habitus, hacen su necesidad en el movimiento espontáneo mismo de su existencia. Pero lo que es necesario para reproducir la estructura es que sea una acción histórica, realizada por los agentes. En suma, la teoría del habitus apunta a excluir los "sujetos" (que siempre son posibles como especie de caso ideal limitador), tan caros a la tradición de las filosofías de la conciencia, sin aniquilar a los agentes en beneficio de una estructura hipotética, aun cuando estos agentes sean el producto de dicha estructura y hagan y rehagan continuamente esa estructura, pudiendo llegar incluso a transformarla radicalmente bajo determinadas condiciones estructurales.

Aun así, no me satisface mucho esta respuesta, porque soy consciente de que, a pesar de las salvedades que verbal y ~~tabn~~ ~~mente~~ he adosado al concepto (nadie escucha estas últimas, pero un buen o una buena lectora, que se tomara el cuidado de aplicar el "principio de caridad", podría recomponerlas), me sigo viendo inclinado o llevado a simplificaciones que, me temo, son la contraparte ineludible de la "charla teórica". A decir verdad, la respuesta más adecuada a todas las preguntas que me plantean sobre esta cuestión, particularmente ~~bo~~ ~~re~~ la lógica de la reproducción social, está contenida en las quinientas páginas de *La noblesse d'Etat* (1989a), vale decir, en el conjunto completo de análisis empíricos y teóricos ~~son~~ ~~los~~ ~~únicos~~ que pueden articular en su plena ~~existencia~~ ~~de~~ relaciones entre estructuras mentales y ~~estas~~ ~~sociales~~, habitus y campos, y desentrañar su ~~dinámica~~.

5. Lenguaje, género y violencia simbólica

En *Language and Symbolic Power* (Bourdieu 1982b, 1991e), ⁹⁴ usted hace una crítica arrasadora de la lingüística estructural, o lo ~~podríamos~~ ~~llamar~~ el estudio "puro" del lenguaje. Propone un modelo alternativo que, para simplificar, hace del lenguaje un instrumento o medio de las relaciones de poder, en lugar de un mero vehículo de

⁹⁴ Así como *Esquisse d'une théorie de la pratique* y *Outline of a Theory of Practice* difieren sustancialmente en contenido y organización, *Language and Symbolic Power* [es decir, "Lenguaje y poder simbólico"] (Bourdieu 1991e) y *Ce que parler veut dire* ("What Speaking Means", Bourdieu 1982b) —Qué significa hablar, como efectivamente se lo tradujo al español [T.]— son prácticamente libros diferentes, aun cuando el primero sea, formalmente, la traducción del último. El libro en inglés, tal como ha sido cons truido por John B. Thompson, incluye varios ensayos adicionales que hacen explícita la íntima conexión entre la lingüística sociológica de Bourdieu y su teoría del campo político y de la política de la formación de grupos. Todas las citas en esta sección son traducción mía del libro francés.

comunicación, que debe ser estudiado dentro de los contextos sociales y estructurales de su producción y circulación. ¿Podría ser lo fundamental de esa crítica? Lo que caracteriza a la lingüística "pura" es la que privilegia una perspectiva sincrónica, estructural o del lenguaje sobre sus determinaciones históricas, sociológicas. He buscado, sobre todo en *El sentido práctico* (Qué significa hablar (Bourdieu 1990a: pp. 30-41, y 1982b: pp. 13-98, respectivamente), llamar la atención sobre la relación con la teoría de la práctica implícitas en esta perspectiva. El punto de vista saussureano es el del "espaciado" que busca el entendimiento como un fin en sí mismo, situación que lo lleva a imputar la misma "intención hermenéutica" a los agentes sociales, a erigirla como el propósito de sus prácticas. Adopta la postura del gramático, cuyo propósito es estudiar y codificar el lenguaje, en oposición al del orador que busca actuar en y sobre el mundo a través del uso performativo de la palabra. Aquéllos que lo tratan como un objeto de análisis en lugar de usarlo para pensar y hablar se ven llevados a erigir al lenguaje como un logos, en oposición al uso práctico, como "letra muerta" sin propósito práctico o sin propósito que el de ser interpretado, a la manera de la obra de arte.

Tal oposición típicamente académica es un producto de la percepción y situación académicas (es decir, otra instancia de la falacia académica que antes encontráramos). Esta puesta entre paréntesis neutraliza las funciones implícitas en el uso habitual del lenguaje. La lingüística saussureana y la tradición hermenéutica tratan al lenguaje como un instrumento de intelección y un objeto de análisis, una lengua muerta (escritura), como señala Bajtín, un sistema de signos escindido de su uso real y desprovisto de sus funciones prácticas y políticas (como en la semánticas puras de Peirce y Katz). La ilusión de autonomía del orden lingüístico, afirmada por el privilegio que se concede a la lógica interna del lenguaje a expensas de las condiciones socia-

silos o correlatos de sus usos de las relaciones de fuerza entre los sujetos y sus respuestas en como si el dominio de forma transfigurada. En consecuencia, el dominio práctico de los usos socialmente apropiados

única ⁹⁵ Incluso el más simple intercambio bilingüe en este ámbito muestra las pretensiones de la lengua lingüística, que el significado de las proposiciones lingüísticas puede derivarse, y deducirse, del análisis de su estructura formal? ocurre de forma más enérgica que la reproducción necesaria y suficiente de la producción de lo que ocurre en las comunicaciones mundanas. El contenido mismo del mensaje permanece inerte en tanto no se pone en cuenta la totalidad de los hablados. (Las sofistas solían decir que lo importante al aprender un idioma es aprender el momento apropiado, kairós, de decir lo apropiado.) Todos los presupuestos y dificultades

significantes de los estructuralismos — y esto es cierto tanto en antropología como en sociología — derivan de esta. ¿Cómo tomar el ejemplo de la comunicación entre filólogos y nativos en un contexto colonial o poscolonial. La primera pregunta que surge es: ¿qué lenguaje adopta el dominante la lengua del dominado como instrumento de su preocupación por la igualdad? Si lo hace, es muy probable que esto sea hecho por medio de lo que llamo una estrategia de confesividad (Bourdieu 1984a: pp. 472-73): al abdicar temporalmente pero ostentadamente a su posición dominante y rebajarse hasta su interlocutor, el científico, guardián del modelo, en la posición de un discípulo para quien el significado objetivo de las cosas (en sentido freudiano de Verneinung), es decir, puesta entre paréntesis de la relación de poder, carece de importancia. ¿Qué es lo que ambos olvidan?

Basicamente una larga y difícil demostración en una sola vez. Véase Bourdieu y Boltanski 1975, Bourdieu 1975a, 1977c, 1983b, y Bourdieu 1986, pp. 93-112, 111-112 para otros desarrollos.

se, que las relaciones lingüísticas...

tienen en común su ignorancia del efecto de estilización que arguyen pudieran producir sobre la base de otras posiciones filosóficas (mise en forme): desconocen la posibilidad de que la

lectura de Heidegger pueda haber sido sólo la sublimación

de una lectura por la cultura específica del campo de la producción filosófica de los mismos principios políticos. Aplicación de la lectura de Heidegger no tanto del

que se determinaron su adhesión al nazismo. Para ver esto necesario deponer la oposición entre lectura política y lecturas políticas, sus lecturas son, desde un punto de vista de las

lecturas políticas, unos escritos que se definen por su función política, que revelan algunas de las

condiciones de la "errancia", la negativa

reconstrucción del pensamiento de Heidegger en un

modo que no se reduce a la simpleza de este modo: "El

pensamiento de Heidegger [...] es un equivalente estructural, en el orden

de la filosofía, a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

equivalente estructural a los discursos de los nazis, que a su vez son un

ción las representaciones de sus posiciones pasadas y presentes
tica, el espacio de los posibles en relación con los cuales fue

que nunca su profunda irresponsabilidad política, para tras las implicancias políticamente ambiguas de una cierta manera de concebir la filosofía que se ha difundido en Francia desde los años sesenta: una visión de la filosofía, especialmente de la exaltación de las obras de Nietzsche o de Heidegger, que conduce a un esteticismo de la transgresión, a forma de "chic radical", como dicen algunos de mis amigos estadounidenses, que es extremadamente ambiguo, tanto en lo intelectual como en lo político.

Desde este ángulo, mi obra —pienso en particular en *L'art de l'art* (Bourdieu, Darbel y Schnapper 1966)¹⁰ o *La distinción*— se presenta como la antítesis misma del papel disfuncional que a partir de Sartre, ha acarreado siempre una estética crítica no de la cultura sino de los usos sociales de la cultura como capital e instrumento de dominación es incompatible con la consideración estética escondida a menudo tras una fachada científica, como en Barthes o en *Tel Quel* (por no mencionar a Baudrillard), cara a esos filósofos franceses que han llevado la estetización de la filosofía a un grado hasta entonces inigualado. Al respecto, Derrida es sin duda el más hábil y ambiguo en tanto consigue dar la apariencia de una radicalidad a unos análisis que se detienen siempre poco antes del punto en el que caerían en la "Vulgaridad", como he demostrado en el postscriptum de *La distinción* (1984: pp. 485-500 [español: pp. 495-512]): situándose tanto dentro como fuera del juego, en el campo y en sus adyacencias, juega con fuego a borrar una crítica genuina de la institución filosófica pero sin quemarse.

Así que el "affaire Heidegger" fue para mí una oportunidad de mostrar que el esteticismo filosófico tiene sus raíces en un totalitarismo social que está a su vez en la base de un desdén por las ciencias sociales, desdén que difícilmente pueda facilitar una visión realista del mundo social y que, sin determinar necesariamente-

¹⁰ Sobre los determinantes y usos sociales del arte, véase también Bourdieu y otros 1965, y Bourdieu 1968a, 1971c, 1974c, 1985d, 1987d.

mente "errores" políticos tan monstruosos como el *grosse Deutse* de Heidegger, tienen implicancias muy serias para la vida intelectual e, indirectamente, para la vida política. No es casual que los filósofos franceses de los años sesenta, cuyo proyecto filosófico se formó en una relación fundamentalmente *antibourdieuse* con las "ciencias humanas", y que nunca repudiaron *plena* los privilegios de casta asociados con el estatuto de filósofo, hayan dado nueva vida, en todo el mundo pero especialmente en Estados Unidos, a la vieja crítica filosófica de las ciencias sociales y alimentado, bajo la fachada de la "deconstrucción" y de la crítica de los "textos", una forma ligeramente velada de irracionalismo a la que a veces se ha etiquetado, sin que sepamos mucho por qué, de "posmoderna" o "posmodernista".

Su análisis de Heidegger, y en un sentido más amplio de la *Problematique* del posicionamiento social del discurso filosófico,¹¹¹ presupone y exige, por ende, un análisis de la posición objetiva de la sociología con relación a la filosofía.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, la filosofía europea se ha definido constantemente a sí misma en oposición

¹¹¹ Aparte de la ontología de Heidegger, Bourdieu ha analizado el discurso y la institución de la filosofía como el caso ideal típico de una práctica intelectual que se proclama "libre", mistificándose a sí misma y a las demás, negándose a enfrentar su determinación histórica (Bourdieu 1983a y 1985e). Entre otras cuestiones, el sociólogo francés ha examinado críticamente la retórica del marxismo althusseriano, la invención de Sartre de la figura del "intelectual total", los "mitos académicos" de Montesquieu y el significado de la vocación de filósofo en la universidad francesa de los años cincuenta (véase Bourdieu 1975b, 1980e, 1980f y 1991a respectivamente). Los análisis sustantivos del campo de la filosofía por sus estudiantes y colaboradores incluyen el de Boschetti (1988) sobre Sartre, Fabiani (1989) sobre los filósofos de la Tercera República, y Pinto (1987) sobre la filosofía contemporánea.

Parecería que para Bourdieu (1983c), lejos de disolverse en las ciencias sociales, la filosofía sólo puede realizarse a sí misma ejerciendo la clase de reflexividad que él propone, situando socialmente su problemática, categorías y prácticas, y reconociendo las leyes sociales que regulan su propio funcionamiento interno, aunque sólo fuera porque esto la ayudaría a trascender las limitaciones inscriptas en su fundamento histórico.

a las ciencias sociales, contra la psicología y la sociología en particular, y a través de ellas contra cualquier forma de pensamiento explícita e inmediatamente dirigido a las "realidades" del mundo social. La negativa a desmerecerse estudiando objetos considerados inferiores o por aplicar métodos "impuros", ya sea el examen estadístico o el simple análisis historiográfico de documentos, impugnado una y otra vez por filósofos como "reduccionista", "positivista", etc., va de la mano de la negativa a zambullirse en la fugaz contingencia de las cosas históricas que mueve a esos filósofos más interesados en su dignidad estatutaria a retornar siempre (a veces por las vías inesperadas, como testimonia hoy Habermas) a los pensamientos más "universales" y "eternos".^{1 2}

Buen número de las características específicas de la filosofía francesa a partir de los años sesenta puede explicarse por el hecho de que, como demuestro en *Homo academicus*, la universidad y el campo intelectual llegaron por primera vez a ser dominados por especialistas en las ciencias humanas (verdad los por Lévi-Strauss, Dumézil, Braudel, etc.). El foco central de todas las discusiones de la época giró hacia la lingüística que se erigió como el paradigma de todas las ciencias humanas, e incluso de empresas filosóficas como la de Étienne de la

El origen de lo que yo he llamado el efecto "—logía" para designar los esfuerzos de los filósofos por tomar los métodos, y por remedar la cientificidad de las ciencias sociales sin deponer el estatuto privilegiado de los "pensadores libres": así la semiótica de Barthes, la arqueología de Foucault, la gramática de Derrida o el intento de los althusserianos por hacer pasar la lectura "científica" de Marx como una ciencia

¹¹² De acuerdo con Bourdieu (1983c), la filosofía padece una incapacidad para resolver la antinomia de historicidad y verdad por otros medios que las lecturas exegéticas que actualizan obras pasadas de tal manera que niegan más o menos la historicidad. Las soluciones a esta antinomia propuestas por Hegel (la dialéctica que preserva y trasciende), Kant (la construcción retrospectiva de las filosofías pasadas) y Heidegger (la develación de la revelación originaria) convergen en su rechazo de la historia.

autosuficiente, contenida en sí misma y medida de toda
 cian (Bourdieu 1975b; véase Kauppi 1991 y su libro en
 preparación para un análisis más completo del efecto "-logía" en el
 pensamiento intelectual francés de los años sesenta y
 setenta).

Esto suena como un llamado al fin de la filosofía. ¿Hay una
 sión específica, un espacio epistemológico significativo que quede
 para la filosofía, sitiada como está desde todos los flancos por las diversas
 ciencias sociales? ¿Está la sociología destinada a destronar a la
 de las disciplinas y a volverla obsoleta? ¿Están los tiempos maduros
 para la idea de una "filosofía sociológica" (Collins 1988-89; véase un
 argumento similar desde el lado filosófico en Addelson 1990) o es esto
 sólo un
 oxímoron?
 ¿Invochar las condiciones en las cuales se realiza el
 pensamiento filosófico, ya sea la situación académica de skholé, la
 clausura en sí mismo del mundo académico, con su
 protegido y sus clientelas seguras o, de modo más general, su
 distancia respecto de las necesidades y urgencias de
 clase, que tiene nada de una denuncia polémica dirigida a
 rebajar todo conocimiento y todo pensamiento. Lejos de
 conducir a su destrucción, un genuino análisis sociológico de la
 filosofía que vuelva a colocarla en el campo de la
 producción en el espacio social histórico es el único medio
 de comprender las filosofías y sus sucesoras, y por lo tanto de
 liberar a los filósofos de lo no pensado inscripto en su ^{1 3} Los
 bidireccional para descubrir todo lo que sus instrumentos de ¹ ha
 poseen más comunes, conceptos, problemas,
 de las condiciones sociales de su (re)producción y a
 las determinaciones inscriptas en la filosofía social inherente a
 función y al funcionamiento de la institución filosófica. Y
 por

¹¹³ "Es a condición de correr el riesgo de poner en cuestión y en peligro
 el propio juego filosófico, al que su existencia como filósofos está ligada, que
 los filósofos podrían aprovechar la libertad de todo aquello que los autoriza
 y los fundamenta para pensarse y presentarse como filósofos" (Bourdieu
 1983c: p. 52; véase también Bourdieu 1990e).

tanto a reapropiarse del aspecto social no pensado de su pensamiento.

Si las ciencias sociales históricas plantean una amenaza para la filosofía, tiene menos que ver con su captación de ~~donde~~ hasta el momento monopolizados por la filosofía que con el hecho de que tienden a imponer una definición de la ~~dad~~ intelectual cuya filosofía explícita o implícita (~~historiasta~~ historicista) está en desacuerdo con esa objetividad inscrita en el puesto y la postura del filósofo profesional (Bourdieu 1983a y 1983c). De manera que puedo entender por qué los filósofos, supuestos o reales, tienden a aferrarse, como aristócratas caídos, a los signos externos de su amenazada grandeza con tanta vehemencia, en particular en Francia.

¿Pero diría usted que su obra pertenece a la filosofía ?

Es una pregunta que no me preocupa demasiado, y sé muy bien cuál sería la respuesta de los filósofos más interesados en defender su territorio. Si quisiera dar una visión algo ~~de él~~ de mi carrera intelectual, podría decir que es una empresa que me ha permitido realizar, a mis propios ojos, la idea que yo tenía de la filosofía (que no es sino otra manera de decir que no todos y no siempre aquellos a quienes comúnmente se ~~ha~~ filósofos se ajustan a tal idea). Sería una visión algo ficticia porque hay un enorme componente de suerte en ~~biografía~~ ~~biografía~~ no he elegido verdaderamente la mayoría de las cosas que he hecho. Al mismo tiempo, habría una semilla de ~~dad~~ en la respuesta porque yo creo que, dado el desarrollo de las ciencias sociales, se vuelve cada vez más insostenible ~~perder~~ los logros y las técnicas de estas ciencias, si bien ello no parece inquietar a la mayoría de los filósofos. Yo pienso que he sido muy afortunado al escapar a la ilusión de la "página en blanco y la lapicera". Me basta con leer algún tratado reciente de filosofía política para imaginar lo que hubiese sido capaz de decir si mi único equipamiento intelectual hubiera sido mi ~~for~~ formación filosófica, lo que no obstante, ha sido absolutamente crucial. Difícilmente pasa un día sin que lea o relea obras filosóficas,

especialmente de autores ingleses y alemanes, debo admitir. Constantemente estoy trabajando con los filósofos y poniéndolos a trabajar. La diferencia, para mí, es que las habilidades filosóficas —esto puede resultar un tanto desacralizador— están exactamente al mismo nivel que las técnicas matemáticas: no una diferencia ontológica entre un concepto de Platón o de Kant y el análisis factorial.

Ya que estamos discutiendo "teoría", permítame traer a colación un enigma. Con frecuencia se lo considera, y por cierto se lo lee, como un "teórico social" (y, como bien sabe usted, en Estados Unidos se trata de un tipo muy definido en la galería de los personajes sociológicos posibles). No obstante, no deja de impactarme cuán rara vez, en su obra, hace declaraciones o argumentaciones puramente "teóricas". En 1960, hace referencia una y otra vez a problemas particulares de inversión y dilemas encontrados mientras reunía, codificaba o analizaba pensaba un asunto concreto. En su seminario de investigación en la École des hautes études en sciences sociales de París (véase más abajo, parte 3), usted advierte repetidamente al público que tiene frente que no han de obtener de este curso "presentaciones límpidas sobre el habitus y el campo". Es muy renuente también a discutir los conceptos que ha acuñado y que usa en su obra aisladamente de sus apoyos empíricos. ¿Puede explicar el lugar que la teoría ocupa en su trabajo?

No necesito recordarle que la percepción de una obra depende de la tradición intelectual e incluso del contexto político que sus lectores están situados (Bourdieu 1990j). La estructura del campo de recepción se erige entre el autor (o el texto) y sus lectores, mediante las estructuras mentales que impone a todo lo que le pertenece, y en particular a través de las oposiciones estructurantes que organizan los debates (por ejemplo, hoy, la reproducción versus la resistencia en Gran Bretaña, y lo micro y lo macro en Estados Unidos). El resultado de esto es toda una serie de distorsiones, a menudo muy sorprendentes y a veces un tanto penosas. En mi caso, el resultado impactante de este proceso de filtrado es la discrepancia entre la recepción de mi obra en Francia y en los países

extranjeros. Por muchas razones, los fundamentos
 gntospolás implicancias teóricas de mi trabajo (la teoría de
 práctica y la filosofía de la acción que la funda) pasaron
 totalte desapercibidos en Francia; particularmente
 aquellos que podrían haber estado más en sintonía con ellos,
 como los filósofos, no quisieron verlos, y más aún porque
 dñs fundamentos se veían oscurecidos por lo que se
 percibía como una dimensión política, crítica e incluso
 polémica. En cambio, discusiones típicamente académicas,
 lidas a un estado perimido del debate intelectual, sobre la
 libertad y el determinismo, sobre el relativismo y otros
 tópicos del período de entreguerras, perpetuadas en parte por
 la sumisión de muchos intelectuales al marxismo y por la
 inerte de la problemática académica, se transmitieron en las
 ses de filosofía. Lo importante, creo, es que lo que a mis ojos
 era un intento de construir una antropología general sobre
 la premisa de un análisis histórico de las propiedades específicas
 de las sociedades contemporáneas fue interpretado como
 un conjunto de tesis políticas, sobre el sistema escolar o sobre la
 cultura en

particular.
 Sin duda este oscurecimiento de mis intenciones debe
 al hecho de que nunca me resigné a producir un discurso
 general sobre el mundo social y, menos aún, un metadiscurso
 general sobre el conocimiento de dicho mundo. De hecho,
 sostengo que el discurso sobre la práctica científica es francamente
 desastroso cuando toma el lugar de la práctica científica. Pues una
 verdadera teoría es aquella que se realiza y se diluye a sí misma en
 el trabajo científico que ha ayudado a producir. No tengo
 predilección por la teoría que se muestra a sí misma, que se
 exhibe por la teoría hecha para ser mostrada y vista o, como decimos
 en Francia, *tape à l'oeil*, la teoría llamativa, vistosa. Soy
 dependiente de un gusto demasiado frecuente en estos días.

Tenemos muchas veces una idea de la reflexión
 lógica epistemológica que lleva a concebir la teoría o la epistemología
 como una especie de discurso vacío o vago sobre una
 práctica ausente. Para mí, la reflexión teórica sólo se
 mani-

fiesta disimulándose bajo la práctica científica a la que da forma. Y aquí yo podría invocar al personaje de Hippias, el sofista. En el Hippias menor de Platón, Hippias aparece como una especie de **top** incapaz de elevarse por encima del caso particular. **gato** sobre la esencia de lo Bello, obstinadamente responde enumerando casos específicos: un bello caldero, una bella niña, etc. De hecho, como demostró Dupréel (1978), Hippias obedece a la intención explícita de negarse a la generalización y a la reificación de la abstracción que ella favorece. Yo no comparto la filosofía de Hippias (aunque temo a la reificación de la abstracción, que ocurre con mayor frecuencia en las ciencias sociales que **en** ninguna otra parte) pero pienso que uno no puede pensar bien excepto en y a través de casos empíricos teóricamente contruidos.

No obstante no puede negar que hay una teoría en su obra o, para ser más preciso, un conjunto de "herramientas de pensamiento", para usar una noción de Wittgenstein, de amplia —si no universal— aplicabilidad

No, pero estas herramientas sólo son visibles a través de los resultados que arrojan, y no están contruidas como tales. El **flam** para estas herramientas —la noción de capital **cultural**¹⁴ por ejemplo, que propuse a comienzos de los sesenta para explicar el hecho de que, después de verificar su posición **social** y origen social, los estudiantes de las familias más cultas no sólo tienen las tasas más altas de éxito académico sino que **beh** distintas modalidades y patrones de consumo y expresión **cultural** en una amplia gama de dominios— yace en la investigación, en los problemas y dilemas prácticos encontrados y generados en el esfuerzo de construir un conjunto fenoménicamente **distintos** de manera tal que puedan ser tratados, pensados, comparativamente

¹⁴ Véase Bourdieu 1979a sobre las "tres formas" (encarnada, objetivada e institucionalizada) de capital cultural y Bourdieu 1986b sobre las relaciones entre capital cultural, social, económico y simbólico.

El hilo que va de una de mis obras a la siguiente es la lógica de la investigación, que a mis ojos es inseparablemente empírica y teórica. En mi práctica, encontré las ideas teóricas que considero más importantes al llevar adelante una entrevista o codificando un cuestionario de examen. Por ejemplo, la crítica de las taxonomías sociales que me condujo a repensar el problema de las clases sociales de arriba abajo (Bourdieu y Boltanski 1981, Bourdieu 1984a, 1985a, 1987b) nació de reflexiones sobre las dificultades concretas que encontré al clasificar las ocupaciones de los interpelados. Esto me permitió escapar la vaga y verbosísima generalización sobre las clases que reactualiza el eterno y ficticio enfrentamiento entre Marx y Weber.

¿Cuál es la diferencia entre la "teoría teoricista" y la teoría tal como yo la concibo? Para mí, la teoría no es una especie de discurso profético o programático, que se origina por disección o por amalgama de otras teorías dado el mero propósito de confrontarse con otras "teorías teoricistas" puras (de las que el mejor ejemplo sigue siendo, una década después de su muerte, el esquema AGIL de Parsons, que hoy algunos están tratando de resucitar).¹⁵ Al contrario, la teoría científica tal como yo la concibo emerge como un programa de percepción y acción —un habitus científico, si se quiere— que sólo se devela en el trabajo empírico que la actualiza. Es una construcción temporal que toma forma por y para el trabajo empírico.¹⁶ En consecuencia, tiene más

¹⁵ Para Bourdieu (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1973: pp. 44-47 [en español: pp. 44-48]), la representación tradicional de la teoría como la compilación, clasificación o elaboración acumulativa de conceptos (que vincula los trabajos de Talcott Parsons y Georges Gurvitch con los de los filósofos medievales) es un componente del "sentido común académico" con el que la sociología debe romper decididamente so pena de reintroducir en su práctica una filosofía continuista y positivista de la ciencia que está en contradicción con lo que Bachelard caracteriza como el "verdadero espíritu científico moderno".

¹⁶ Algunas elaboraciones de este tema véanse en Bourdieu y Hahn 1970; Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1973, primera parte y lo sucesivo.

por ganar confrontando nuevos objetos que envolviéndose por polémicas teóricas que hacen poco más que alimentar un discurso perpetuo, autoafirmativo y con demasiada frecuencia alrededor del concepto a los que se trata como tóms intelectuales. La teoría como un modus operandi que guía y regula la práctica científica implica obviamente que uno tiene una posición de complacencia algo fetichista que los académicos establecen con ella. Es por esta razón que yo me siento la urgencia de rastrear la genealogía de los conceptos que he acuñado o reactivado, como lo son el habitus, el campo o el capital simbólico. No habiendo nacido de una genealogía teórica, estos conceptos no ganan mucho con ser repositionados frente a sus usos previos. Su construcción y uso surgieron en lo práctico de la empresa de investigación, y es en este contexto donde deben ser evaluados. La función de los conceptos que yo empleo consiste en antes que nada apuntar al procedimiento de investigación, en una suerte de tipografía, una posición teórica, un principio de elección metodológica, negativa tanto como positiva. La sistematización necesariamente a posteriori, a medida que poco a poco comienzan a surgir analogías fructíferas, a medida que las propiedades útiles del concepto se implementan y prueban con éxito.¹¹⁷ Podría parafrasear a Kant y decir que la investigación sin teoría está ciega, y la teoría sin investigación está vacía. Desde entonces un modelo socialmente dominante de la sociología predica una distinción clara y precisa, y un divorcio

¹¹⁷ Por ejemplo, sólo después de utilizar la noción de "capital social" durante una cantidad de años y en una amplia variedad de situaciones empíricas, desde las relaciones matrimoniales de los campesinos hasta las estrategias simbólicas de los fundamentos de la investigación, o desde los diseñadores de alta costura hasta las asociaciones de alumnos de las escuelas de élite (véase, respectivamente, Bourdieu 1977b, 1980a, 1980b, 1981b; Bourdieu y Delsaut 1975), Bourdieu escribió un artículo delineando algunas de sus características genéricas (Bourdieu 1980c). Para una ilustración empírica que trata sobre la nobleza francesa, véase de Saint Martin 1980 y 1985.

escribir, nunca "lo" describía de la manera más neutral posible la escena inicial: un baile de pueblo al anochecer de un sábado de las vísperas de Navidad, en una taberna rural adonde de opinión pública y ese absurdo científico llamado género y que había servido treinta años atrás. Allí fui testigo de una escena muy impactante: hombres y mujeres jóvenes de la vecindad bailaban en el centro de la sala, mientras otro grupo de hombres y mujeres mayores, como de mi edad por aquel entonces, se reunían en un rincón, permaneciendo sin hacer nada, de pie, contra las paredes. En lugar de bailar, observaban aplicadamente el baile y, sin darse cuenta, avanzaban de manera tal que progresivamente dejaban el espacio utilizado por los danzantes. Vi esta escena enteramente social. Esta inscripta en las estructuras institucionales de la profesión, arraigada en la distribución académica de recursos, posiciones y competencias, como tuviese una familiaridad. Habiendo trabajado en la Cabilia, un departamento de las escuelas enteras (el análisis conversacional o las clases de Tristes trópicos (Levi-Strauss 1970) pero al revés (ese libro era uno de los grandes modelos intelectuales que todos los años en mente por entonces): observar los efectos que la práctica de mi mundo nativo produciría en mí. De modo que el "trabajo teórico" sea preguntarle por el modo concreto en que, en su trabajo, usted inserta la construcción teórica en el proceso de investigación, reflexionando sobre un objeto particular en el que ha trabajado durante cierto período de tiempo. Ahora estoy pensando en un artículo que publicó recientemente, en un periódico algo oscuro, de las "fiestas de los solteros" que entonces tenían lugar en una zona de pueblos, se decía que "las muchachas ya no quieren nacer en el campo" y así es. Así escuché a personas que comentaban como algo profundamente escandaloso el hecho de que muchos mayores, es decir aquellos que están legitimados para reproducirse a sí mismos, ya no pudieran casarse. Reuní estadísticas y construí cocientes de soltería de acuerdo con la hipótesis de esbozar una teoría general de la contribución de la simbólica a la dominación económica sobre la base de un caso particular.

Entonces, a mediados de los setenta, un editor inglés me pidió que revisara y añadiera un artículo para un libro. Pensé que el artículo no estaba actualizado, así que lo reescribí enteramente. Me da esta revisión salió otro artículo titulado "Las estrategias de

las ingeniería para usar oraciones impersonales de manera de no

trategias matrimoniales trae a la luz la dualidad de criterios que el grupo utiliza para sopesar el valor de un individuo, y por lo tanto su propio valor como clase de individuos.

Esta es la formulación más o menos coherente de lo que intenté demostrar.¹²⁰ Vemos cuán lejos hemos ido a parar desde la percepción intuitiva originaria de la escena del salón de baile.

Este estudio de caso de la soltería es interesante porque se conecta con un fenómeno económico extremadamente importante. Francia ha eliminado una amplia porción de su natalidad en tres décadas sin ninguna violencia de Estado (excepto la de reprimir manifestaciones), mientras que la Unión Soviética debió emplear los medios más brutales para librarse de sus campesinos. (Esto es esquemático, pero si leen el artículo verán que he dicho eso mismo de una manera más matizada y detallada. En otras palabras, bajo determinadas condiciones y a un

¹²⁰ Bourdieu (1989b: pp. 30-33, la traducción es mía) continúa: "Todo ocurre como si el grupo simbólicamente dominado conspirara contra sí mismo. Actuando como si su mano derecha ignorara lo que hace su mano izquierda, colabora en la instauración de las condiciones para el celibato de los herederos y el éxodo rural, al que justamente deplora como una maldición social. Al entregar a sus muchachas, a las que antes solía casar con un criterio de ascensión social, a los habitantes de la ciudad, revela que, consciente o inconscientemente, adopta como suya la representación urbana del valor real y esperado de los campesinos. Siempre presente, aunque reprimida, la imagen urbana del campesino se impone incluso en la conciencia del campesino. El desmoronamiento de la certeza de sí que tenían los campesinos para preservarse a través y contra todas las formas de asalto simbólico, incluyendo las del impulso integrador de la escolaridad, exacerba los efectos del cuestionamiento que lo suscita. [...] La derrota interior sentida por cada individuo, que se encuentra en la raíz de estas traiciones, llevadas a cabo bajo el manto de la anónima soledad del mercado, conduce a este resultado colectivo indeseado, la fuga de las mujeres y el celibato de los hombres. Es este mismo mecanismo el que subyace a la conversión de la actitud de los campesinos hacia el sistema escolar. [...] Estos mecanismos tienen no sólo el efecto de separar al campesino de su medio de reproducción biológica y social; tienden también a estimular la emergencia, en la conciencia de los campesinos, de una imagen catastrófica de su futuro colectivo. Y la profecía tecnocrática que proclama la desaparición de los campesinos no puede sino reforzar esta representación."

costo determinado, la violencia simbólica puede hacer el mismo trabajo que la violencia política y policial, de manera más eficaz. Es una de las mayores debilidades de la tradición marxista el no haber dejado espacio para estas formas "suaves" de violencia que operan incluso en el dominio económico. Por tanto, déjenme leerles una nota al pie que escribí, en la última línea de la última página, para quienes no pueden ver las cuestiones así llamadas teóricas de este texto (¿pero quién buscaría "Gran teoría " en un texto sobre la soltería publicado en Estudios rurales?):

Aunque no me gusta mucho el ejercicio típicamente académico de revisar todas las teorías rivales a fin de distinguir la propia —aunque sólo sea porque puede llevar a algunos a creer que este análisis podría no tener otro principio que la búsqueda de distinción— me gustaría subrayar todo lo que separa a la teoría de la dominación de Foucault como disciplina o "penetración" o, en otro orden de cosas, la metáfora de la red abierta y capilar, de un concepto como el de campo.

En suma, aunque me esfuerzo por no decirlo —excepto en una nota al pie que borré tres veces antes de dejarla final en el texto—, importantes cuestiones teóricas pueden estar en juego en el trabajo empírico más humilde.

En ese artículo, usted invoca la noción de violencia simbólica. Esta noción desempeña un papel teórico central en su análisis de la dominación en general. Usted sostiene que es indispensable para explicar fenómenos aparentemente tan diferentes como la dominación ejercida en las sociedades avanzadas, las relaciones de dominación entre naciones (como en el imperialismo o el colonialismo), y, más aún, la opresión de género. ¿Puede decir de manera más precisa a qué se refiere esta noción y de qué modo opera?¹²¹

¹²¹ Los escritos de Bourdieu sobre la religión, las leyes, la política y los intelectuales ofrecen distintos ángulos del mismo fenómeno básico. Trata la

El propósito de la sociología reflexiva

mismas de todos los atributos corporales y cosméticos capaces

de incrementar su valor y atractivo físico. Este estatuto de

trabajo atribuido a las mujeres se ve mejor en el lugar que el

sistema simbólico-ritual cabala otorga a su contribución a la

reproducción del sistema. Como expresó la esperanza de que "así como

durante un tiempo la sociología norteamericana, por su rigor

propio, fue capaz de actuar como la mala conciencia científica de la

ciencia francesa, la sociología francesa pudiese por su severidad teóri-

ca, convertirse en la mala conciencia filosófica de la sociología

norteamericana. Veinte años después, ¿que ha pasado con este deseo?

En la producción propiamente simbólica, tanto dentro

del hogar como fuera de él, se ve siempre devaluado, si no

desdenado (por ejemplo, de Saint Martin 1990b sobre las

mujeres escritoras).

De manera que la dominación masculina se funda en la lógica

de la economía de los intercambios simbólicos, en la asimetría

fundamental entre el hombre y la mujer instituida en la

distinción social del parentesco y del matrimonio; la que

tiene en la teoría e investigación implícita en tal afirmación la que

debe ser desafiada, y desafiada prácticamente, no retóricamen-

te. Si la sociología francesa ha de convertirse alguna vez en la

buena conciencia científica de la sociología estadounidense (o

viceversa), entonces primero debe lograr superar esta separa-

ción adelantando una nueva forma de práctica científica

de una acción colectiva dirigida hacia una lucha.

En el mismo tiempo en una mayor exigencia teórica y un

mayor desafío práctico, el acuerdo inmediato sobre

las estructuras encarnadas y objetivas, es decir, una

teoría sistemática que cuestione los fundamentos mismos

de la producción y reproducción del capital simbólico, y en

particular, la dialéctica de pretensión y distinción que está en la

raíz de la producción y el consumo de bienes culturales

como "abstracto", identificadas por C. Wright Mills (1959) a finales de

los cincuenta?

una naturaleza que no es nunca otra cosa que el destino naturalizado de los

grupos dominados (las mujeres, los pobres, los colonizados, las minorías estig-

mizadas, etc.). Pues está claro que, aun cuando no están siempre y completa-

mente identificadas con una naturaleza que sirve de complemento a todos los

grupos de la cultura, las mujeres entran en la dialéctica de la pretensión y la dis-

tingción más como objetos que como sujetos" (Bourdieu 1990i: p. 20).

En cierto sentido, el paisaje sociológico no ha cambiado demasiado a lo largo del último cuarto de siglo. Por un lado, buena parte del trabajo de investigación empírica sigue girando a problemas que son antes producto del "sentido común académico" que de un pensar científico serio. Y dicha investigación suele justificarse a sí misma por la "metodología", concebida con demasiada frecuencia como una especialidad que consiste en una colección de recetas y preceptos técnicos que uno debe respetar no para conocer el objeto sino para ser visto como alguien que sabe cómo conducir el objeto. Por otro lado, tenemos el retorno de una forma de Gran Teoría escindida de cualquier práctica de investigación positivista y la teoría teoricista van de la mano, se complementan y se halagan mutuamente. Aun así, las ciencias sociales han dado cuenta de cambios decisivos. Desde el quiebre de la ortodoxia Lazarsfeld-Parsons-Merton en los sesenta, han surgido varios movimientos y desarrollos que abrieron un nuevo espacio para el debate (Bourdieu 1988e). Pienso, entre otras corrientes, en la "revolución microsociológica" (Gos 1985) que llevaron adelante el interaccionismo simbólico y la etnometodología, o en muchos trabajos inspirados por el feminismo. El resurgimiento de una fuerte corriente histórica en "macrosociología" y ahora en sociología cultural. Algunos de los nuevos trabajos de sociología organizacional y económica, decididamente han tenido efectos positivos.

Pero en lugar del progreso, preferiría hablar de los obstáculos para el progreso y de cómo podrían derribarse. Indudablemente, y la sociología es una ciencia considerablemente avanzada de lo que están dispuestos a admitir los observadores, e incluso quienes la practican. Como es natural cuando evaluamos el estado de una disciplina en términos de un modelo evolutivo implícito: la famosa tabla jerárquica de las ciencias de Auguste Comte todavía asedia nuestras mentes como una especie de ranking, haciendo de las ciencias "duras" el metro patrón con el que las ciencias

que ofrecía una coyuntura política de restauración, que
 sitúa un retorno a la defensa del individuo y de la
 persona, a la cultura y el Occidente, de los Derechos Humanos y
 el Humanismo

. Estos aparentes conflictos, que atraen a periodistas,
 ensayistas y otros participantes del campo científico que buscan
 un superávit de notoriedad, esconden verdaderas oposiciones que
 rara vez se relacionan a su vez con conflictos "mundanos".
 El espacio en el que los científicos sociales se sitúan no es el de los
 "asuntos corrientes", ya sean políticos o intelectuales, como
 damos para designar lo que se debate en la sección de
 debates de las principales revistas y periódicos. Es el espacio
 internacional y relativamente atemporal de Marx y
 Weber, de Durkheim y Mauss, Husserl y Wittgenstein, Bachelard y
 Cassirer, pero también de Goffman, Elias o Cicourel, de todos aque-
 llos que han contribuido a producir la problemática que
 confrontan los investigadores y que tiene muy poco que ver
 con los problemas planteados por aquellos cuyos ojos están
 pegados a los asuntos
 corrientes.

¿No ocurre lo mismo con todos los

debates? ¿Por qué son estos dualismos tan persistentes? En buena
 parte porque sirven como puntos de reunión de fuerzas que se
 organizan alrededor de divisiones antagónicas en un campo.
 Son, en sentido, la expresión lógica del espacio social constituido
 alrededor de divisiones dualistas. Si esto es correcto se sigue que, para
 matar a un dualismo no alcanza con refutarlo (ésta es una
 solución intelectualista ingenua y peligrosa). La epistemología
 pura menudo es sencillamente impotente si no está
 acompañada de una crítica sociológica de las condiciones de validez de
 la epistemología. Uno no puede, sólo con argumentos
 lógicos, destruir un Streit en el que la gente tiene intereses
 reales. (De hecho, yo pienso que si uno quisiera
 hacer claridad en la vida social, todo lo que tendría que hacer es echar a
 volar los tontos Streiten, a la manera en que uno le tira un
 hueso a un perro.)

neurobiólogos, la similitud entre sus prácticas y la del sociólogo me impresiona. El día típico de un sociólogo, con sus tanteos experimentales, su análisis estadístico, su lectura de artículos académicos y su discusión con colegas, se parece al de un científico cualquiera. Muchas de las dificultades que la sociología encuentra se deben precisamente al hecho de que siempre queremos que sea una ciencia distinta de las demás. Esperamos demasiado y demasiado poco de la sociología. Y siempre hay demasiados "sociólogos" dispuestos a responder a las demandas más grandilocuentes. Si yo tuviera que hacer una lista de todos los temas acerca de los cuales los periodistas proponen entrevistas a ustedes se alarmarían: abarcan toda la gama que va desde la amenaza de la guerra nuclear y el largo de las faldas de las muchachas hasta la evolución de Europa del Este, el fenómeno de los hooligans, el racismo y el sida. La gente quiere a los sociólogos el papel de un profeta capaz de dar respuestas coherentes y sistemáticas a todos los asuntos de la existencia social. Esta función es desproporcionada e imposible, y es demencial asignársela a cualquiera.¹³⁹ Pero al mismo tiempo, la gente le niega al sociólogo aquello mismo

ciencia como las otras, debe sustituirse entonces por la pregunta sobre el tipo de organización y funcionamiento de la Fortaleza Científica, más favorables a la aparición y desarrollo de una investigación sometida a controles estrictamente científicos. A esta nueva pregunta, no se la puede responder en términos de todo o nada" (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1973: p. 103 [en español: p. 107]).

¹³⁹ Bourdieu mira con sarcasmo a esos científicos sociales que, tendiendo el manto del "pequeño profeta acreditado por el Estado" (Weber), se contentan con "sistematizar falsamente las respuestas que la sociología espontánea da a los problemas existenciales que la experiencia común encuentra en un orden disperso" (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1973: p. 42 [en español: p. 43]). Él revela cómo traspasan los límites de su competencia específica y a menudo sirven a sus propios intereses como intelectuales bajo el disfraz de servir a causas públicas o "universales" (que a menudo resultan no ser otra cosa que las preocupaciones habituales de los agentes del Estado). Una crítica epistemológica de la "tentación del profetismo en sociología" véase en *ibid.*, pp. 41-43 [en español: pp. 42-44].

contribuir a la transformación de las estructuras de comunicación, ayudando a cambiar tanto los modos de funcionamiento de los universos donde se produce la ciencia como las disposiciones de los agentes que compiten en tales universos, y por lo tanto la institución que más contribuye a formarlos, la universidad.

Implícita en esta visión del campo científico que usted propone, una filosofía de la historia de la ciencia que propugna la trascendencia de una antinomia fundamental, una que ha estado con nosotros al menos desde Kant y Hegel, que yace en el corazón de la Methodenstreit alemana y de la que, en más de un sentido, el debate entre Habermas y los defensores del "posmodernismo" viene a ser un avatar: la antinomia entre historicismo y racionalismo.

Yo creo en realidad que la ciencia es enteramente histórica sin por ello ser relativa o reductible a la historia. Hay condiciones históricas de la génesis y el progreso de la razón en la historia.¹⁴⁴ Cuando digo que una situación de conflicto abierto (incluso si no es plenamente científico) ha de preferirse a una situación de falso consenso académico, de "consenso operativo", como diría Goffman, es en nombre de una filosofía de la historia según la cual puede haber una política de la Razón. Yo no pienso que la razón habite en la estructura de la mente o del lenguaje. Reside, más bien, en ciertos tipos de condiciones históricas, en ciertas estructuras históricas de diálogo y comunicación no violenta. En la historia lo que podríamos llamar, siguiendo a Elias, un proceso de civilización científica, cuyas condiciones históricas vienen dadas por la constitución de campos relativamente autónomos dentro de los cuales no están permitidas todas las jugadas, dentro de los cuales hay regularidades inmanentes, principios implícitos y reglas explícitas de inclusión y exclusión, como así también dere-

¹⁴⁴ Para Bourdieu, el campo científico es a la vez un campo como los demás y un espacio de luchas único debido a su capacidad de arrojar productos (el conocimiento verdadero) que trascienden sus condiciones históricas de producción. Esta "peculiaridad de la historia de la razón científica" es sostenida en Bourdieu 1991f, y se la puede advertir por contraste con el funcionamiento del "campo jurídico" (Bourdieu 1987g).

chos de admisión que se plantean continuamente. La razón científica se realiza a sí misma cuando llega a inscribirse no en las normas éticas de una razón práctica o en las reglas técnicas de una metodología científica, sino en los mecanismos sociales aparentemente anárquicos contruidos con instrumentos de acción y pensamiento capaces de regular sus propios usos, y en las disposiciones persistentes que el funcionamiento de este campo produce y presupone. ¹⁴⁵ Uno encuentra su salvación científica solo. Así como lo se puede ser artista participando del campo artístico, de igual modo es el campo científico el que hace posible la razón científica a través de su funcionamiento mismo. A pesar de haberla razón en sí misma tiene una historia: no está, gracias a Dios, ya inscrita en nuestro pensamiento o en nuestro lenguaje. Un habitus (científico u otro) es un trascendente, pero un trascendente histórico estrechamente conectado con la estructura del campo.

En otras palabras, si hay una libertad del intelectual, no es la libertad individual del cogito cartesiano sino una libertad colectiva conquistada a través de la construcción, históricamente regulada, de un espacio de discusión y crítica ¹⁴/₆ regulada. Es algo rara vez reconocido por los intelectuales, comúnmente inclinados a pensar en clave singular y que esperan la salvación de una liberación individual, según la lógica de la sa-

¹⁴⁵ Contra todas las formas de trascendentalismo, Bourdieu propone una historicización radical de la problemática kantiano-hegeliana para resolver la antinomia entre razón e historia: "Debemos admitir que la razón se realiza en la historia sólo en la medida en que está inscrita en los mecanismos objetivos de una competencia regulada capaz de obligar a las pretensiones interesadas por el monopolio a convertirse a sí mismas en contribuciones forzadas a lo universal" (Bourdieu 1991f).

¹⁴⁶ Con su noción de un "colectivo intelectual", Bourdieu (1989d) busca una síntesis y una trascendencia de los dos principales modelos posibles de la actividad intelectual en la era de la posguerra, el "intelectual total" (tal como lo encarna Sartre) y el "intelectual específico" cuyo epítome es Foucault.

biduría y la conquista iniciática. Los intelectuales olvidan demasiada frecuencia que hay una política de la libertad intelectual. Sobre la base de todo lo que he dicho, se puede ver claramente que una ciencia emancipatoria sólo es posible si las condiciones sociales y políticas que la hacen posible están presentes. Esto requiere, por ejemplo, del final de los efectos de dominación que distorsionan la competencia científica impidiendo la entrada en el juego de gente que quiere hacerlo, ya sea rechazando postulaciones meritorias para becas o donando fondos de investigación (ésta es la forma más brutal de censura, pero no debemos olvidar que se ejerce sobre una base cotidiana). Hay fórmulas más suaves, como la censura a través de propiedad o decoro (bienséance) académico: obligando a quien tiene mucho para decir a gastar una porción considerable de tiempo en proporcionar la demostración plena, según las normas positivistas de la época, de todas y cada una de sus proposiciones, se le impide producir muchas otras proposiciones. Como demostré en *Homo academicus*, el poder académico se ejerce principalmente a través del control del tiempo.¹⁴⁷

El sujeto universal es un logro histórico que nunca está completo una vez y para siempre. Es por medio de luchas históricas en los espacios históricos de fuerzas como progresamos hacia un poco más de universalidad (Bourdieu y Scwibs 1985). Sólo podemos impulsar la razón si nos comprometemos a luchar por ella y por su inclusión en la historia —si practicamos una "Ritual de la Razón" (Bourdieu 1987k)—, por ejemplo a través de intervenciones para reformar el sistema universitario o dirigidas a defender la posibilidad de publicar libros para públicos pequeños, oponiéndonos a la exclusión de profesores por motivos políticos o combatiendo el uso de argumentos científicos en cuestiones de racismo, etcétera.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Véase "Tiempo y poder" en Bourdieu 1988a: pp. 90-105.

¹⁴⁸ Véase la discusión de la política de Bourdieu, y especialmente de su política académica, en la parte 1, sección 7.

¿Pero acaso una de las raíces de las muchas taras y males de la sociología no es el hecho de que a menudo equivoque su capacidad de hacer como objeto todas las prácticas humanas, incluyendo prácticas que proclaman su universalidad, como la ciencia, la filosofía, la ley, el arte, etc., en suma, en el hecho de que no siempre esté a la altura de su propia pretensión de ser "meta"?

Todo depende de lo que usted entienda por "meta". Ser meta es estar por encima, y a menudo en las luchas científicas trata de ser meta en el sentido de estar por encima de los demás. Me acuerdo de un experimento muy elegante que realizó el etólogo W. N. Kellogg para ilustrar esto. Kellogg coloca una banana fuera del alcance de un grupo de monos cerrados en una habitación, los monos la advierten inmediatamente todos saltan y tratan de alcanzarla. Finalmente el más inteligente del grupo, empuja a su amiguita mona debajo de la banana, rápidamente se trepa sobre ella, toma la banana y se la come. Lo que ocurre a continuación es que todos los monos permanecen alrededor de la banana con un pie en el aire, esperando la oportunidad de treparse sobre la espalda de algún otro. Piénsenlo durante un minuto y verán que este paradigma se ajusta a muchas discusiones científicas. A través de estos debates resultan completamente estériles porque la gente no busca entender sino pararse unos encima de otros. Una de las motivaciones inconscientes de la vocación de sociólogo es justamente que se trata de un modo de ser meta. Para mí, la sociología debería ser meta pero siempre para consigo misma. Debe usar sus propios instrumentos para descubrir qué es y qué está haciendo, para tratar de conocer mejor dónde está parada, y debe rehusarse a un uso polémico del "meta" que sólo sirve para objetivar a los otros.

Aquí se podría objetar que este retorno reflexivo corre el riesgo de convertirse en un fin en sí mismo. ¿Es esta reflexión sobre el mundo intelectual un proyecto cerrado sobre sí mismo o es el medio para una crítica de lo social más rigurosa, capaz de producir efectos políticos mayores precisamente por ser más rigurosa?

Un análisis de este tipo tiene dos tipos de efectos, uno científico y el otro político, provocando los efectos científicos a su vez efectos políticos. Así como antes dije respecto de los individuos que la inconsciencia es cómplice del mismo modo sostengo que la inconsciencia de los intelectuales es la forma específica que adopta su complicidad con las fuerzas sociopolíticas dominantes. Yo creo que la ceguera de los intelectuales hacia las fuerzas sociales que rigen el campo intelectual, y por tanto sus prácticas, permite explicar cómo de manera colectiva, a menudo con aires muy académicos, la intelligentsia contribuye a perpetuar las fuerzas dominantes. Soy consciente de que una declaración tan importante porque va contra la imagen de sí mismos que se han fabricado los intelectuales, quienes gustan pensarse como liberales, progresistas (o en el peor de los casos neutrales, descomprometidos, especialmente en Estados Unidos). Es verdad que han tomado partido por los dominados, por razones estrictamente virtuosas de su posición, como dominados entre los dominantes.¹⁴⁹ Pero lo han hecho con mucha menor frecuencia.

¹⁴⁹ Para Bourdieu, los intelectuales (o los productores simbólicos en general: artistas, escritores, científicos, profesores, periodistas) constituyen la "fracción dominada de la clase dominante", o según una formulación más reciente —y a sus ojos más adecuada— ocupan el polo dominado del campo del poder (Bourdieu 1984a: pp. 260-67 [en español: pp. 266-271], 283-95 [282-296], 315-17 [315-17]; Bourdieu 1989a: pp. 373-85 y 482-86; Bourdieu 1989d). Son "dominantes en tanto poseedores del poder y de los privilegios conferidos a la posesión de capital cultural e incluso, al menos para algunos de ellos, la posesión de un volumen de capital cultural suficiente para ejercer un poder sobre el capital cultural". Pero son "dominados en relación con los poseedores del poder político y económico". Su posición contradictoria como dominados entre los dominantes o, por analogía con el campo político, como el ala izquierda de la derecha, explica la ambigüedad de sus posturas, pues "las alianzas fundadas sobre la homología de posición (dominante dominado = dominado) son siempre más inciertas, más frágiles, que las solidaridades fundadas sobre la identidad de posición y, por lo tanto, de condición y de habitus" (Bourdieu 1987a: pp. 172-74 [en español: p. 149]). Los obispos son una realización paradigmática del dominante dominado en el campo del poder: ejercen un poder temporal en el universo de lo espiritual, aunque no poseen ni autoridad temporal ni autoridad espiritual (Bourdieu y de Saint Martin 1982).

tura se alinea con el proyecto modernista de la Aufklärung (en el desacuerdo con los posmodernistas) en tanto usted sostiene que la sociología, cuando es científica, constituye inherentemente una función política.¹⁵² ¿Pero no hay una paradoja en el hecho de que, por una parte, usted extienda la posibilidad de un espacio de libertad, de un despertar liberador de la autoconciencia que traiga del alcance racional posibilidades históricas hasta el momento en que se ve reducidas por la dominación simbólica y el desconocimiento implícito de la comprensión dóxica del mundo social, mientras que, por otra parte, produce un desencanto radical que torna este mundo social en el que debemos continuar la lucha casi invivible? Hay una fuerte tensión, tal vez una contradicción, entre esta voluntad de proveer de instrumentos para acrecentar la conciencia y la libertad y la desmovilización que resulta de la percepción demasiado aguda de la invasividad de los determinismos sociales que amenaza con producirlos. Como ejemplifica Homo academicus, yo utilizo los instrumentos introducidos por la reflexividad para intentar controlar los sesgos introducidos por la irreflexividad y para abrir camino al conocimiento de los mecanismos que pueden alterar la acción. La reflexividad es una herramienta para producir más ciencia, no menos. No está destinada a desanimar la ambición científica sino a ayudarla a ser más realista. Contribuyendo al progreso de la ciencia y por ende al crecimiento del conocimiento del mundo social, la reflexividad hace posible una política más responsable, tanto dentro como fuera de la academia. Bachelard escribió que "no hay otra ciencia aparte de la que está oculta". Este efecto de develar trae consigo una crítica no trivial que será más fuerte cuanto más poderosa sea la ciencia, y por tanto más capaz de descubrir mecanismos que deben parte

¹⁵² En la conclusión de su lección inaugural en el Collège de France, Bourdieu (1982a: p. 56) hace hincapié en que una ciencia de las instituciones y de las creencias que subyacen a su funcionamiento "presupone una creencia en la ciencia". El sociólogo no podría "tener fe en la posibilidad y la necesidad de universalizar la libertad respecto de la institución que la sociología ofrece si no creyera en las virtudes liberadoras del que sin duda es el menos ilegítimo de todos los poderes simbólicos, el de la ciencia" (la traducción y el destacado son míos).

simultáneamente un acceso igualitario a las condiciones de vivienda, de educación, de empleo, etc.— que posible el anti-Castro. Cuando uno aplica la sociología reflexiva a sí mismo, la posibilidad de identificar verdaderos lugares de libertad, y por lo tanto de construir morales prácticas a pequeña escala, en consonancia con el alcance de la libertad humana, en mi opinión, no es tan amplio. Los campos sociales diversos donde las cosas se mueven constantemente y están nunca completamente predeterminadas. No obstante, mucho más de lo que yo creía cuando en un primer momento propuse hacer sociología. A menudo me deja sorprendido en que las cosas están determinadas. A veces pienso para mí: "Esto es imposible, la gente va a creer que está exagerando". Y, créanme, no me gusta nada. De hecho, pienso que si percibo tan marcadamente la necesidad es porque encuentro particularmente insoportable. Como individuo personalmente cuando veo a alguien atrapado por la necesidad, ya sea la necesidad del pobre o la necesidad del rico.

El estudio que usted ha emprendido recientemente sobre la ciencia del "sufrimiento social" me parece que procede de una concepción ética de la sociología entendida como una suerte de ética social. Es particularmente interesante porque se ubica en la intersección entre ciencia social, política y ética cívica. E ilustra lo que podría ser una función socrática de la sociología: reducir la sabiduría incorporada en las formas establecidas de representación social.

Durante la pasada década el mundo político se ha dividido más y más sobre sí mismo, en torno a sus rivalidades internas, sus disputas idiosincráticas y sus intereses específicos. Los líderes del gobierno son prisioneros de un empujador de tecnócratas benignos que ignoran prácticamente todo acerca de la vida común de la ciudadanía, incluyendo la extensión de su propia ignorancia. Están contentos de gobernar por medio de la magia de las encuestas.

de opinión, esa tecnología pseudocientífica de la demagogia racional que sólo puede dar respuestas extorsivas a preguntas puestas que los individuos consultados suelen no haberse planteado, en tales términos, hasta que fueran planteadas para ellos. Es contra esto que propuse hacer un estudio exploratorio del sufrimiento social, la miseria, el malestar o el resentimiento que aparece debajo de las recientes demandas de formas no instituidas de protesta (de estudiantes secundarios y obreros, enfermeras, maestros, conductores, etc.) y detrás de las tensiones que hicieron erupción alrededor de la cuestión de las "pañoletas árabes" y la degradación de la vivienda pública, y que mueve la "política privada" de las discriminaciones y recriminaciones.^{1 3 6}

El sociólogo Emmanuel Terray (1990) mostró que, en la tradición clásica, la medicina genuina comienza con el tratamiento de enfermedades invisibles, es decir, por el conocimiento de los síntomas de las cuales el enfermo no dice nada porque no es consciente de ellas o bien omite revelarlas. Esta investigación puede convertir el malestar social en síntomas legibles que entonces puedan ser tratados políticamente. Para ello es preciso dar un paso a través de la pantalla de proyecciones, a veces absurda, a menudo odiosa, detrás de la que se esconde el sufrimiento y ayudar a la misma gente que alimenta las fantasías y odios sociales más injustificables (como el racismo) en su esfuerzo, necesariamente doloroso, por evocar las operaciones sociales de desmoralización y degradación, en sí mismas igualmente injustificables, que alimentan su revuelta, su angustia y desesperación.

¹⁶³ El análisis que hace Bourdieu del mercado habitacional tiene que ver con "uno de los principales fundamentos de la miseria pequeñoburguesa o, para decirlo con más precisión, de todas las pequeñas miserias, todas las limitaciones impuestas a la libertad, a los anhelos, a los deseos, que sobrecargan la vida de preocupaciones, decepciones, restricciones, fracasos y también, casi inevitablemente, de melancolía y resentimiento" ("Un signe des temps", introducción al número de Actes de la recherche en sciences sociales sobre "La economía habitacional", nº 81/82, marzo de 1990, p. 2, la traducción es mía).

La premisa de este estudio es la idea de que lo más personal es lo más impersonal, de que muchos de los dramas más íntimos, los malestares más profundos, el sufrimiento más singular que mujeres y hombres pueden experimentar tienen sus raíces en las contradicciones, coerciones y dobles vínculos objetivos inscritos en las estructuras del mercado laboral y el de vivienda, en las sanciones despiadadas del sistema escolar o en los mecanismos de herencia económica y social. La meta, entonces, es hacer que un discurso no manifiesto, reprimido, emerja al hablar con individuos que probablemente sean buenos "historiadores" de su propia enfermedad porque están situados en áreas sensibles del espacio social, y con "expertos prácticos", es decir, practicantes oficiales de los "problemas sociales" (oficiales de policía, trabajadoras sociales, activistas sindicales, jueces, etc.) que ocupan posiciones estratégicas en el mundo social, y que son tesoros vivientes de conocimiento espontáneo sobre su funcionamiento. Armados de un conocimiento completo de la victoria social y el contexto vital de los individuos, procedemos por medio de entrevistas en profundidad muy prolongadas y altamente interactivas, dirigidas a ayudar a los entrevistados a descubrir y establecer el principio oculto de sus tragedias cotidianas o de sus infortunios ordinarios, y a permitirles librarse de esta realidad externa que los habita y los asedia, que los posee desde el interior y los desposee de iniciativa en sus propias existencias a la manera del monstruo de Alien. Alien puede ser vista como una especie de mito moderno que ofrece una imagen de lo que llamamos alienación, es decir, esta presencia de la otredad en el corazón mismo de la subjetividad.

Debería dar ejemplos concretos de cómo procedimos, pero sería demasiado largo. Déjenme decir simplemente que llevar adelante estas entrevistas puede ser un proceso perturbador y muy penoso; para el informante, pero muy a menudo también para los investigadores. Nunca olvidaré a esa joven que trabajaba haciendo correspondencia en la calle Allera de París a la que entrevistamos una noche, y el espacioso, sombrío y pequeño salón donde trabajaba, dos noches de cada tres, desde las

nueve hasta las cinco de la mañana siguiente, de pie, erguida en los sesenta y seis casilleros donde debía ubicar el correo matutino, ni las pobres, apenadas y grises palabras, a pesar de su acento del Sur, con las que describía su vida al revés, su salida al frío de la mañana después del cambio nocturno, al volver a su pequeño departamento en un suburbio alejado, como tampoco su añoranza nostálgica de una tierra natal que parecía ya lejos de su alcance... Una de las pulsiones que me llevaron a este estudio es el sentimiento ingenuamente ético de que no podemos dejar que los tecnócratas estatales sigan así, en un estado de total irresponsabilidad cívica, y que sería intolerable e inconcebible para los científicos sociales no intervenir, con la debida conciencia de las limitaciones de su disciplina.

Qué otra cosa decir de este estudio excepto que transgrede casi todos los preceptos de la metodología oficial y es por esa misma razón que tiene alguna oportunidad de captar aquello que los estudios burocráticos ignoran por definición. Pienso —o al menos espero— que pueda cumplir una función doble, científica y política. Recordará a los investigadores aquello que la rutina de los sondeos habituales (por no mencionar los ejercicios metodológicos, formales y formalistas) no les deja ver. Y recordará a los tecnócratas que rigen nuestra sociedad aquello que los procedimientos formalmente democráticos de la vida política oficial (y en particular los rituales de la vida partidaria, con sus reuniones bancada, sus plataformas, sus mociones, etc.), las interacciones controladas con los medios y las certezas aparentemente científicas de las predicciones económicas les hacen ignorar: esas especies de sufrimiento y un sentimiento creciente de injusticia que no tienen espacios donde expresarse públicamente.

7. Lo personal es social

En su lección inaugural en el Collège de France, usted sostuvo "todo lo que se propone enunciar por la [ciencia de la sociedad] puede y debe aplicarse al sociólogo mismo" (Bourdieu 1982a: p. 7). ¿Es posible

hacer una sociología bourdieusiana de Bourdieu? ¿Puede usted explicarse a sí mismo? Si es así, ¿por qué esta resistencia inamovible a hablar sobre la persona privada de Pierre Bourdieu?

Es verdad que tengo una especie de vigilancia profesional que me prohíbe adoptar la clase de posturas egomaniacas que son aprobadas e incluso premiadas por la institución intelectual, especialmente en Francia. Pero esta renuencia a hablar sobre mí mismo tiene otra razón. Al revelar cierta información acerca de mi vida, mi estilo de vida, mis preferencias, podría estar entregando munición a gente que utiliza contra la sociología el arma más mental que existe: el relativismo. Es fácil destruir un trabajo científico, tanto sobre el objeto como sobre el sujeto de análisis, que es la condición del discurso científico, con un solo golpe de relativización simplista ("después de todo, ésta es sólo la opinión de un así y asá, de la hija de un maestro, etc., inspirada por el resentimiento, los celos, etc.").¹⁶⁴ Las preguntas personales que se me plantean a menudo están inspiradas en lo que Kant llamaría "motivos patológicos": la gente está interesada en mi trasfondo o en mis gustos en la medida en que pueden darle armas contra lo que les preocupa en aquello que escribo sobre la clase y el gusto.

Mi discurso sociológico está separado de mi experiencia personal por mi práctica sociológica, que a su vez es en parte el producto de una sociología de mi experiencia social. Y cuando he dejado de tomarme a mí mismo como objeto, no en un

¹⁶⁴ Stanley Hoffman (1968: p. 47) ofrece un caso ejemplar de esta reducción individualizadora despectiva que hace caso omiso de la existencia del campo científico en su reseña de *La distinción* cuando pregunta: "Si cada uno de nosotros es el producto de *habitus* de clase, por otra parte, ¿es posible la observación científica del *habitus*? ¿Podría el sistema [de Bourdieu] explicar su propio *habitus* peculiar[...]? ¿Pero qué pasa, entonces, con la pretensión de ser científico? En realidad, este enorme libro, una interpretación demasiado esquemática y discutible de la sociedad francesa, es, de manera más profunda, una revelación —y una catarsis— de Pierre Bourdieu" (el destacado es mío). Para una discusión acerca de la "reducción particularizadora", véase la "Introducción a una lectura japonesa de *La distinción*" de Bourdieu (1991d).

sentido narcisista sino como representante de una categoría de las cosas que a menudo irritan a la gente es que cuando me analizo a mí mismo —Homo academicus contiene páginas sobre mí en la medida en que yo pertenezco a la categoría que denomino los "oblatos"— digo, hablando de mí, la verdad acerca de otros.

No se trata de defenderme a mí, defender mi identidad, mi privacidad, sino de proteger la autonomía de mi discurso y de mis descubrimientos —si es que podemos llamarlos así— de la persona singular que soy. Lo cual no significa que yo, el individuo concreto Pierre Bourdieu, pueda escapar a la objetivación: puedo ser objetivado como cualquier otro y, como cualquier otro, tengo el gusto y las preferencias, las simpatías y antipatías que corresponden de manera general a mi posición en el espacio social. Estoy socialmente clasificado y sé precisamente qué posición ocupo en las clasificaciones sociales. Si ustedes demuestran, pueden deducir muy fácilmente unas cuantas cosas acerca de mí a partir del conocimiento de esta posición y de lo que escribo. Les he dado todas las herramientas necesarias para eso; en cuanto al resto, déjenmelo a mí...

¿Podríamos decir que, aunque no puede ser reducida a eso, su sociología es, en parte, un intento de lidiar con la "conversión social" que implicaron su carrera y su formación, y de dominar plenamente la posición del mundo social que llegó a obtener?

Todo lo que he hecho en sociología y antropología lo he hecho tanto en contra de lo que me enseñaron como gracias a ello. No querría que esta fórmula se malentienda como señal de la pretensión, tan frecuente entre artistas y escritores, de ser un gran iniciador, un "creador increado" que no debe nada a nadie.^{1 5} Simplemente quiero decir que tuve que romper con la tensión de la teoría de auteur teórica que mi carrera académica

¹⁶⁵ para crítica de esta ideología, véase, por ejemplo, "¿Pero quién creó a los creadores" (Bourdieu 1980b: pp. 207-21) y el análisis de Flaubert por Bourdieu (1988d).

comienzos de los sesenta me ayudó a descubrir muchas cosas de por vida, aunque al mismo tiempo haciendo uso de la formación teórica descubrí cosas que había sido imposible fundamentar con mis experiencias de vida social, que me daban como "cursus titulado". Flaubert decía: "se en cuenta el día del diez años de los saberes de prestigio". En un momento me quedé con las dudas, así como los demás que me rodeaban. Yo era el sociólogo que me iba a la calle para ir a visitar al Sr. y a la Señora. Cualquiera los escuchaba e intentaba aprender de ellos. Es lo que Sócrates solía hacer, pero los mismos que celebran hoy a Sócrates con los últimos es el que prevén la pérdida de situaciones que no he conocido de primera mano como el trabajo en una línea de montaje o la insípida rutina del oficinista no dan fe de ello. Yo creo que en mi vida para llegar a la sociología no estuvo desligada de mi propia trayectoria social, que me hizo pasar como ocurre siempre en el caso de personas que se crían en un pequeño y remoto pueblo del Sudoeste de Francia, un lugar de manera ascendente, medios sociales muy diversos, he tomado una serie de fotografías mentales de mi trabajo sociológico intento procesar. Y sólo pude cumplir las exigencias de la escolaridad renunciando a muchas de mis experiencias y adquisiciones propias, y no sólo a un cierto acento... La antropología y la sociología me han permitido reconciliarme con mis raíces primarias y llevarlas conmigo, asumirlas sin nada de lo que adquirí después. No es común entre los señores (trabucos) de clase, a quienes sus orígenes y experiencias propias que pueden identificarse muy bien. Considera de las recompensas más extraordinarias que el oficio de sociólogo es la posibilidad de entrar en la vida de los otros. Personas que podrían resultar a todos mortalmente aburridas, en una fiesta, por ejemplo, donde las cosas van por los buques y Dimpden habla de "los seres vivos", como conmovedores testimonios personales de las "ocultas ofensas de clase" sufridas por académicos de trasfondo popular. Para un intento afín de asumir estas contradicciones por medio del análisis social, véase Hoggart 1967. El momento me estoy (1984) el tiempo haciendo sociología en la vida cotidiana, pero sin querer tomo "instantáneas" sociales y utilizo luego. Creo que parte de eso que suele

penetrante de esta experiencia.

llamarse de literatura una clasificación de los campos científicos de a
verificación o análisis, se y también en esas instancias, a
nada en las mismas.

Desde esta perspectiva, el trabajo del sociólogo es afín al del
escritor o el novelista (pienso particularmente en Proust).
no para este último, nuestra tarea es la de transmitir y explicar
del siglo XIX.

Quisiera aprovechar esta oportunidad para decir que los
por alto o no encuentran expresión.
escritores nos enseñan mucho más. Déjenme darles un

pleno cómo me han ayudado a escapar de las censuras y
Usted sugiere que los sociólogos pueden encontrar inspiración y
suposiciones implícitas en la representación científica o
aprender de escritores como Faulkner, Joyce, Simon o Proust, (a quien
posta del trabajo científico. Pocos meses atrás, un amigo de
basta citar, por ejemplo en La distinción). No percibe una necesaria
sin infancia en el Bearne vino a verme buscando consejo

posición entre literatura y
de un problema personal que estaba atravesando y que le
sociología desde luego, diferencias significativas entre la sociolo
resultaba particularmente dramático. Me hizo un relato
que la literatura no deberíamos evitar hacer de ellas, un
y el mismo no es posible. No se me ocurrió decir que los sociólogos
no a la mano de la competencia de los críticos en

no a la mano de la competencia de los críticos en
su comprensión de las cosas, como al fin y al cabo los escritores "ingenuos"
(distintos a los que se ablan por la historia de vida, de relación
de su generación, de sus agencias y, antes de que se asuma
que le había engañado con su propio hermano mayor, puede
encontrar en sus obras literarias pistas de investigación y orienta-

una "buena muchacha"; la de su madre, testigo silencioso y
osoro de estas dos historias; y un par más, periféricas. No sabría
decir cuál de las dos historias centrales le resultaba más
sea Flaubert, Faulkner, Virginia Woolf, la literatura belga; los lectores y las lec
tura, los libros cómicos o sobre el campo literario como totalidad (vease Bour
dieu (1987), 1988a, 1987a: pp. 132-48 (en español: pp. 115-124), 1985g, 1971c,
1980) sobre padre. En hijo, y su relación para con más de la invención
ción sobre literatura que se la cuenta de una manera verda, por
sas tesis y publicaciones, algunas de las cuales aparecieron en Actes de la recherche
en sciences sociales (artículos de Boltanski, Chamboredon, Charle, Ponton, de
Saint Martin y Thiéssé). Aquellos que se apresuran a retroceder ante la idea de
un "pa" "su" y "cuyo" me constaba deducir cuando se refería a sí
iluminador estudio de Robert Nisbet (1976) sobre los aspectos comunes a la so
ciología clásica y a la literatura en términos de su impulso psicológico, historia,
técnica de representación de las novelas que Virginia Woolf que la com Bouffier de
art (1990) también: M. J. López (1982) en su obra "La tradición del lenguaje" en
la novelística, que proveyó el trasfondo para el nacimiento de la sociología,

mismo, a su hijo, a la novia de su hijo o a su madre, que funcionaban como sujetos intercambiables, siendo su comportamiento la fuente principal del drama que estaba viviendo. Allí mismo pude advertir con mucha claridad hasta cuánto son artificiales las historias de vida lineales con que se contentan etnógrafos y sociólogos, y cuánto más "realistas" (si esta palabra tiene algún sentido) pueden resultar las prácticas en teoría demasiado informales de Virginia Wolf, Faulkner o Claude Simon, antropológicamente más fieles y más cercanas a la verdad de la experiencia temporal que ese tipo de narración lineal a la que nos ha acostumbrado la novela tradicional.

Me vi obligado entonces a repensar un conjunto de cuestiones hasta entonces reprimidas acerca de lo biográfico¹⁹ y, de modo más general, acerca de la entrevista como proceso, es decir, acerca de las relaciones entre la estructura temporal de la experiencia vivida y la estructura del discurso, y elevar al mismo tiempo al estatuto de discurso científico legítimo, digno de ser publicado y discutido, toda una gama de los denominados documentos "en crudo" que normalmente tendía a excluir, de

¹⁹ para discusión programática crítica de estas cuestiones, incluyendo un ataque a la concepción lineal de las historias de vida, véase "La ilusión biográfica". En este artículo, Bourdieu (1987c: p. 71) propone sustituir el "artefacto socialmente irreprochable" de la "historia de vida" por la "noción [construida] de trayectoria entendida como una serie de posiciones sucesivamente ocupadas por él "mismo agente (o el mismo grupo) en un espacio que está a su vez en evolución constante, sujeto a transformaciones permanentes. Tratar de entender una vida como una serie única y autosuficiente de eventos sucesivos sin ningún otro vínculo que la asociación con el 'sujeto' cuya constancia es sin duda meramente la de un nombre propio, es casi tan absurdo como tratar de darle sentido a un recorrido en el metro sin tomar en cuenta la estructura de la red de subterráneos, esto es, la matriz de las relaciones objetivas entre las diferentes estaciones de tren. Los acontecimientos biográficos pueden definirse apropiadamente como otras tantas posiciones y desplazamientos en el espacio social, vale decir, para ser más preciso, como los diferentes estados sucesivos de la estructura de las diferentes especies de capital en juego en el campo en consideración" (traducción modificada).

manera inconsciente más que consciente. Del mismo modo, en mi trabajo sobre Flaubert tropecé con muchos problemas —y soluciones— con los que había dado él mismo, como el uso combinado de estilo directo, indirecto e indirecto libre que está en el núcleo del problema de la transcripción y publicación de entrevistas.

En suma, creo que la literatura, contra la cual unos cuantos sociólogos, desde los orígenes hasta nuestros días, han creído necesario definirse para afirmar la cientificidad de su disciplina (como Wolf Lepenies [1988] lo demuestra en *Die drei Kulturen*), en muchos puntos está más avanzada que la ciencia social, y contiene todo un tesoro de problemas fundamentales —relacionados con la teoría de la narración, por ejemplo— que los sociólogos deberían hacer suyos y someter a un examen crítico en vez de distanciarse ostentosamente de formas de expresión y de pensamiento que juzgan comprometedoras.

Como muchos académicos franceses ilustres, entre ellos Durkheim, Sartre, Aron, Lévi-Strauss, Foucault y Derrida, usted es graduado de la *École normale supérieure* de la rue d'Ulm en París, el tradicional semillero de la *intelligentsia* francesa. Al mismo tiempo, como atestigua *La noblesse d'État* (Bourdieu 1989a), usted es uno de los críticos más incisivos de las escuelas de élite, de sus productos y de sus privilegios. Dice nunca sentirse "completamente justificado como intelectual", no sentirse "en casa" en el universo académico. ¹⁷₀

Es algo que siento fuertemente y que experimenté con mucha intensidad en dos momentos de mi vida: cuando ingresé

¹⁷⁰ "La mayoría de las preguntas que dirijo a los intelectuales, que tienen tantas respuestas y, en el fondo, tan pocas preguntas, encuentran su origen sin duda en el sentimiento de ser un extranjero en el universo intelectual. ~~Quiso~~ este mundo porque él me cuestiona, y de una manera muy profunda, que va mucho más allá del mero sentimiento de exclusión social: nunca me siento completamente justificado como intelectual, no me siento 'en casa'; me siento como si tuviera que hacerme responsable —ante quién, no lo sé— por lo que me parece un privilegio injustificable" (Bourdieu 1980b: p. 76, la traducción es mía).

en la École normale y cuando fui nominado para el Collège de France. A lo largo de mis estudios en la École normale, me sentí tremendamente incómodo. Tengo recuerdos muy vívidos de la descripción que hizo ¹⁷¹ de la llegada de Groethuysen que para mí fue como una iluminación. También remitirlos a un texto de Sartre (1987) sobre Nizan, prólogo a Adén-Arabia de Nizan, que describe palabra por palabra la emoción por emoción, lo que yo sentí cuando me incorporé a la École normale. Ésta es otra prueba de que nada de ello era singular: era el producto de una trayectoria social. En Francia, venir de una provincia distante, haber nacido en el sur de Loira, dota a uno de ciertas propiedades que no corresponden al modelo con la situación colonial. Otorga un tipo de experiencia objetiva y subjetiva y pone a uno en una relación particular con las instituciones centrales de la sociedad francesa y, por tanto, con la institución intelectual. Formas sutiles (y no tan sutiles) de racismo social vuelven a uno muy perspicaz: que nos recuerden constantemente nuestra otredad despierta una permanente vigilancia sociológica. Ayuda a percibir cosas que los demás no perciben ver o sentir. Ahora bien, es cierto que soy un producto de la École normale que traicionó a la École normale, habiendo sido nominado para ser de la École normale para escribir sobre ella algunas cosas sin parecer motivado por el resentimiento...

Uno podría describir su selección para la cátedra de Sociología del Collège de France, la institución científica más prestigiosa de Francia, en su propio lenguaje como un "proceso de consagración social". ¿Cómo afectó esta nominación a su práctica científica? ¿Y qué uso hace, en general, de su conocimiento acerca del funcionamiento del universo académico?

No es ninguna casualidad que la época en que fui nominado para el Collège de France haya coincidido con un trabajo acerca de lo que yo llamo la magia social de la consa-

¹⁷¹ El historiador moderno Bernard Groethuysen es el autor de un estudio de los orígenes del "Espíritu burgués" en Francia, un libro sobre Jean-Jacques Rousseau (Groethuysen 1977 y 1983) y otras obras de antropología filosófica.

gración y los "ritos de institución" (Bourdieu 1981b, 1982b: pp. 121-34 [en español: pp: 78-88]; Bourdieu y de Saint 1982; Bourdieu 1989a). Habiendo dedicado muchísimo tiempo a lo que es una institución, y en particular una institución académica, es y hace, era imposible que no supiera lo que podía aceptar una consagración¹⁷² así. Al emprender una reflexión sobre lo que experimentaba, buscaba un grado de libertad en lo que estaba ocurriendo. Mi obra suele ser leída —mal leída, para mí— como una *détermination*. Pero hacer una sociología de los intelectuales, una sociología del Collège de France, de lo que significa pronunciar una lección inaugural en el Collège de France, en el momento mismo en que se está siendo atrapado en y por el juego, es afirmar el intento de liberarse de ello.¹⁷³ Para mí, la sociología ha jugado el papel de un socioanálisis que me ha ayudado a comprender y tolerar cosas (empezando por mí mismo) que antes encontraba insoportables. Así que, para regresar a su pregunta sobre el Collège de France, pues por allí comenzamos, yo creo que la más pequeña posibilidad de que la consagración no aca-

¹⁷² "La consagración cultural confiere de hecho a los objetos, personas y situaciones que toca una especie de promoción ontológica afin a la transustanciación" (Bourdieu 1984a: p. 6 [corresponde probablemente al prólogo de la segunda edición francesa; la traducción al español se basa en la primera edición (T.)]). En *La noblesse d'Etat*, Bourdieu sostiene que el poder de consagrar, es decir, de producir divisiones y órdenes sociales de consagración (como la institución —en el sentido activo— de una élite consagrada, es decir una categoría no sólo superior y separada, sino también "reconocida y que se reconoce a sí misma como merecedora de ser reconocida") es lo que específicamente define a la "magia del Estado" en tanto que poder simbólico (Bourdieu 1989a: pp. 140-62, 533-39 y siguientes, cita de página 6, la traducción es mía; véase también Bourdieu y Wacquant 1991).

¹⁷³ La lección inaugural de Bourdieu (1982a) fue lo que su título indica: una "Lección sobre la lección". Ante un auditorio a sala llena que incluía a sus pares, distinguidos invitados extranjeros y autoridades científicas internacionales, Bourdieu procedió a analizar, con desencantadora perspicacia, los mecanismos ceremoniales "que efectúan el acto de representación por el cual se autoriza al nuevo maestro a hablar con autoridad y que instituye su palabra como discurso legítimo, pronunciado desde el distrito apropiado" (Bourdieu 1982a: p. 7, la traducción es mía).

be conmigo, se la debo al hecho de haber analizado la consagración. Pienso incluso que podría utilizar la autoridad que esta consagración me ha dado para darle mayor autoridad a mi tesis acerca de la lógica y efectos de la consagración.

Desafortunadamente, nos guste o no, los análisis científicos del mundo social, y del mundo intelectual en particular, son posibles de dos lecturas y usos bien diferentes. Por un lado, usos que pueden llamarse clínicos, del tipo que acabo de sugerir con la idea de un socioanálisis, en tanto tratan los productos de la ciencia como instrumentos para una esquila de la comprensión de la conciencia. Y por otro, usos cínicos, que consisten en buscar herramientas en el análisis de los mecanismos sociales para ajustar el propio comportamiento en el mundo social (ese es lo que algunos lectores de *La distinción* hacen cuando tratan el libro como un manual de etiqueta) o para guiar las propias estrategias en el campo académico. No necesito decir que constantemente doy batalla para desalentar las lecturas cínicas y estimular las clínicas. Pero sin duda la lógica de las luchas intelectuales o políticas nos inclina hacia el uso cínico, y especialmente hacia una utilización polémica de la sociología tomada como arma particularmente poderosa de combate simbólico que hacia la utilización clínica que ofrece un medio de conocerse y comprenderse a uno mismo y a los demás.

¿Abrazó usted la sociología, y no la filosofía o el psicoanálisis, por que pensó que en la ciencia social encontraría herramientas más poderosas para la desmitificación y la autoapropiación ?

Dar una respuesta plena a esta pregunta requeriría de un largo socioanálisis intelectual.¹⁷⁴ Sólo diré que, dado lo que era

¹⁷⁴ Bourdieu (1987a: pp. 13-71 [en español: pp. 15-63]; 1990a: 1-29) ofrece un bosquejo de dicho socioanálisis. Un factor crítico a tomar en cuenta en la transición de Bourdieu desde la filosofía a las ciencias sociales es la coyuntura sociopolítica y militar en la que se inició: todo indica que la sociología y la antropología le ofrecían una vocación más eficaz y éticamente más relevante en el contexto horrible de la guerra de independencia de Argelia que los abstractos y etéreos debates que la filosofía podía ofrecer.

yo socialmente, lo que podríamos llamar mis condiciones sociales de producción, creo que la sociología era lo mejor que podía hacer, si no para sentirme en armonía con la vida, al menos para encontrar al mundo más o menos aceptable. En este sentido restrictivo, creo que tuve éxito en mi trabajo: efectué una suerte de autoterapia que, espero, al mismo tiempo haya producido herramientas que puedan ser de utilidad para otros.

Yo utilizo continuamente la sociología para tratar de bajar mis pretensiones de los determinantes sociales que necesariamente son necesarios para los sociólogos. Ahora bien, desde luego no creo ni pretendo siquiera por un minuto estar completamente libre de ellos. En todo momento, me gustaría ser capaz de ver lo que no veo me pregunto incesante, obsesivamente: "¿Y ahora, cuál es la caja negra que no he abierto aún? ¿Qué he olvidado en mis parámetros que todavía me esté mandando?" Uno de mis héroes intelectuales es Karl Kraus.¹⁷⁵ A su manera, es uno de los pocos intelectuales que han producido una auténtica crítica de los intelectuales, inspirado por una auténtica fe en los valores intelectuales (y no por un resentido antiintelectualista) y una crítica con efectos reales. Yo creo que la sociología, cuando es reflexiva, nos permite derribar y destruir hasta los últimos gérmenes de resentimiento.

¹⁷⁵ El carismático dramaturgo, poeta, ensayista y satírico austríaco Kraus (1874-1936) se pasó la vida descubriendo y denunciando los compromisos de los intelectuales (especialmente los periodistas) con las autoridades políticas y económicas establecidas. Fue el fundador y, durante la mayor parte de unos cuarenta años, el único redactor de la autorizada revista vienesa Die Fackel ("La antorcha"), en la que desenmascaró continuamente los mecanismos de control y censura implicados por la emergente profesionalización de la producción cultural. Fue único en su implacable uso de las técnicas de provocación (juicios, solicitudes fingidas, ataques ad personam, etc.) para descubrir y condenar el oportunismo intelectual y lo que él llamaba "bandillaje periodístico" (el análisis sociológico que hizo Pollak [1981] de su "Sociología en acción de los intelectuales" sugiere muchos paralelos entre las posturas de Kraus y de Bourdieu en el mundo intelectual). Un intenso retrato biográfico e intelectual de Kraus en la Viena de los Habsburgo puede encontrarse en Timms 1986; una selección de sus textos y aforismos, véase en Kraus 1976a y 1976b.

El resentimiento no es, como suponía Scheler ([1963] que escribió cosas realmente terribles acerca del resentimiento de las mujeres), sinónimo del odio que el dominado experimenta contra el dominante. Antes bien, como sugirió Nietzsche (quien acuñara el término), el resentimiento es el sentimiento de la persona que transforma un ser sociológicamente mutilado —soy pobre, soy negro, soy una mujer, soy impotente— en un modelo de excelencia humana, una realización de la libertad y un *devoir-être*, un deber ser, un *fatum*, erigido sobre una fascinación inconsciente con los dominantes. La sociología nos libera de esta clase de estrategia enfermiza de la inversión simbólica porque nos lleva a preguntarnos: ¿No es esto porque...? ¿No está la raíz de mi revuelta, de mi ira, de mi sarcasmo, de la vibración retórica de mis adjetivos cuando describo a Giscard d'Estaing jugando al tenis (Bourdieu 1984a: p. 210 [en español: p. 207]) en el hecho de que, muy en lo profundo, envidio lo que es? El resentimiento es para mí la forma de la miseria humana por excelencia; es la peor cosa que el dominante impone al dominado (tal vez el privilegio del dominante, en cualquier universo social, sea el de ser estructuralmente libre de resentimiento). De manera que, para mí, la sociología es un instrumento de liberación y por lo tanto de generosidad.

Para concluir, *Homo academicus* se lee en más de un sentido su autobiografía: un esfuerzo sublimado por dominar científicamente su relación con la universidad que encapsula toda su trayectoria, se yergue como una ejemplificación y una reflexividad antinarcisista de la producción. Usted parece sugerir esto en el prefacio a la traducción inglesa cuando escribe que el libro "incluye una proporción considerable de autoanálisis por proximidad" (Bourdieu 1988a: p. xxvi).¹⁷⁶

¹⁷⁶ Bourdieu (1988a: p. xxvi) cierra su prefacio confesando que "el lugar especial mantenido en mi obra por una sociología algo particular de la institución universitaria sin duda se explica por la fuerza particular con que he sentido la necesidad de obtener un dominio racional de la decepción que sentía un 'oblato' enfrentado a la aniquilación de las verdades y

Lo llamaría antes una antibiografía, en la medida en que una autobiografía es un modo de erigirse un mausoleo y al mismo tiempo un cenotafio. De hecho, este libro es tanto un intento de someter a prueba las fronteras exteriores de la reflexividad en la ciencia social como un emprendimiento de autoconocimiento. Contrariamente a aquello que la representación del autoconocimiento como exploración de las profundidades singulares podría llevarnos a creer, la verdad más íntima de lo que somos, lo impensado más impensable (l'impensé le plus impensable), lo describen también la objetividad y la historia de las posiciones sociales que hemos mantenido en el pasado y ocupamos en el presente.¹⁷⁷

Ésta es la razón, según mi punto de vista, por la cual la historia de la sociología, entendida como una exploración del inconsciente científico del sociólogo a través de la explicación de la génesis de los problemas, categorías de pensamiento e

valores a los que estaba destinado y dedicado, en lugar de refugiarme en sentimientos de resentimiento autodestructivo" (traducción modificada). He sostenido en otra parte (Wacquant 1990a) que Homo academicus es, en el fondo, una invitación a un autoexamen sociológico colectivo de los intelectuales.

¹⁷⁷ El largo prefacio socioanalítico que abre El sentido práctico (Bourdieu 1990a: pp. 20-21 [en español: p. 44] concluye con estas palabras: "En oposición a la negación [dénégatori] personalista que, rechazando la objetividad científica, no puede construir más que una persona de fantasía o fantasía mágica, el análisis sociológico, en particular cuando se encuadra en la tradición propiamente etnológica de la exploración de las formas de clasificación, hace posible una verdadera reapropiación de sí por la objetivación de la objetividad que aparece de modo obsesivo en el pretendido dominio de la subjetividad, como esas categorías de pensamiento, percepción y apreciación [social] que forman el principio impensado de toda representación del mundo llamado objetivo. Forzando a descubrir la exterioridad en el corazón de la interioridad, la banalidad en la ilusión de lo exótico, lo común en la búsqueda de lo único, la sociología no tiene sólo por efecto denunciar las imposturas del egoísmo narcisista; ofrece un medio, tal vez el único, de contribuir, aunque sólo sea por la conciencia de las determinaciones, a la construcción, de otro modo abandonada a las fuerzas del mundo, de algo así como un sujeto."

instrumentos de análisis, constituye un prerrequisito de la práctica científica. Lo mismo es cierto para la sociología de la sociología. Yo creo que si la sociología que propongo difiere significativamente de las demás sociologías del pasado y del presente, es sobre todo porque continuamente vuelve hacia sí misma las armas científicas que produce. Utiliza el método que obtiene acerca de las determinaciones sociales pesando sobre ella, y particularmente del análisis científico de todas las coerciones y limitaciones asociadas al hecho de ocupar una determinada posición en un determinado momento determinado y merced a cierta trayectoria, en un intento de localizar y neutralizar sus efectos.

Adoptar el punto de vista de la reflexividad no es renunciar a la objetividad sino, por el contrario, otorgarle su plena generalidad al cuestionar el privilegio del sujeto cognoscente, arbitrariamente liberado, en tanto que puramente noético, a partir del trabajo de objetivación. Es trabajar para explicar el "sujeto" empírico en los mismos términos de la objetividad construida por el "sujeto" científico —en particular al liberar un determinado lugar del espacio social— y, por lo tanto, adquirir la conciencia y el (posible) dominio de todas las coerciones que pueden impactar en el sujeto científico a través de los vínculos que lo unen con los objetos empíricos, esos intereses, pulsiones y prejuicios con los que debe romper para constituirse plenamente como tal. La filosofía clásica nos ha enseñado durante largo tiempo que debemos buscar en el "sujeto" las condiciones de la objetividad y de ese modo los límites de la objetividad que instituye. La sociología reflexiva nos enseña que debemos buscar en el objeto construido por la ciencia las condiciones sociales de posibilidad del "sujeto" (con, por ejemplo, la situación de skholé y todo el bagaje heredado de conceptos, problemas, métodos, etc., que hace posible su actividad) y los límites posibles de sus actos de objetivación. Esto nos compele a repudiar las prestaciones absolutas de la objetividad clásica, pero sin por ello vernos forzados a caer en los brazos del relativismo, pues las