

Habitus, democracia y acción popular

La sociología
de Pierre Bourdieu
aplicada a un
estudio de caso

DAVID VELASCO YANEZ, S.J.



Habitus, democracia La sociología de Pierre
y acción popular Bourdieu aplicada a
un estudio de caso

DAVID VELASCO YÁNEZ, S.J.



ITESO
EL ESPÍRITU DE LA INVESTIGACIÓN

Diseño de portada: Jabaz

Ilustración: Antonio Saura, *Multitud*, 1968.

D.R. © 2000, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores
de Occidente (ITESO)
Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, C.P. 45090,
Tlaquepaque, Jalisco, México.

ISBN 968-5087-20-2

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Habitus, democracia
y acción popular

La sociología de Pierre
Bourdieu aplicada a
un estudio de caso

A la memoria de mi padre,
de quien heredé su *habitus* político, con la esperanza de ver
realizado el sueño del subcomandante Marcos
y de tantos hombres y mujeres que luchan por
una sociedad justa, libre y democrática,
donde sea realidad una vida digna para todos,
un mundo en el que quepan muchos mundos,
donde, los que manden, manden obedeciendo
para todos todo...

Agradecimientos

A Gonzalo Arroyo, S.J. por su paciente y atinada dirección.

A Agustín, Anita, Ana, Carmen, Chuy, Cristy, Don Chava,
Esther, Javier, Juana, Mary, Primitivo, Ramoncita, Soco y Tito:
sin ustedes, nunca hubiera soñado lo que aprendimos juntos.

A Carolina Tocornal, por la paciente lectura de todo el manuscrito.

ÍNDICE

PRÓLOGO	13
INTRODUCCIÓN GENERAL	17
PRIMERA PARTE	
TEORÍA DEL SENTIDO PRÁCTICO	27
Introducción	29
Capítulo 1. La categoría de <i>habitus</i>	33
Realidad y verdad del <i>habitus</i>	33
El dinamismo del <i>habitus</i>	42
Funcionalidad del <i>habitus</i> y los campos	47
Funcionalidad del <i>habitus</i> y los capitales	52
Capítulo 2. La categoría de capital	55
Noción y teoría del capital	55
Poder y capital simbólicos	56
Realidad de las diferentes especies de capital	72
El dinamismo de los capitales	75
Funcionalidad de los capitales y los campos	77
Capítulo 3. La categoría de campo	83
Realidad y verdad de los campos	83
Noción y teoría de los campos. ¿Qué son los campos?	86

Historia estructural de los campos	89
El dinamismo de los campos	91

SEGUNDA PARTE

EL *MODUS OPERANDI* DE LA SOCIOLOGÍA

DE PIERRE BOURDIEU	97
-------------------------------------	-----------

Introducción	99
-------------------------------	-----------

Capítulo 4. Relación de investigación	101
--	------------

Capítulo 5. Razón, teoría y método de la reflexividad	107
--	------------

Ruptura epistemológica y superación de una falsa alternativa	107
---	-----

Características de un <i>modus operandi</i> sociológico	114
---	-----

Notas de una teoría sociológica	129
---	-----

El objeto de las ciencias sociales	136
--	-----

Capítulo 6. <i>Habitus</i> y mercado lingüísticos	139
--	------------

Fórmula generadora	139
------------------------------	-----

Interés expresivo	140
-----------------------------	-----

<i>Habitus</i> y mercado lingüístico	141
--	-----

Capítulo 7. Sociología eficaz y política eficaz	149
--	------------

TERCERA PARTE

LA DEMOCRACIA DE LA UNIÓN DE

COLONOS INDEPENDIENTES	157
---	------------

Introducción	159
-------------------------------	------------

Capítulo 8. Análisis del campo específico	165
--	------------

Análisis de las condiciones sociales marginales	166
---	-----

Intersección de campos jerarquizados	183
--	-----

El cambio de posición	239
---------------------------------	-----

La gestación de la Unión de Colonos Independientes	265
--	-----

El subcampo de la educación popular: algunas tomas de posición	287
---	-----

Capítulo 9. Homología de posiciones en el espacio social	303
La construcción de la Unión de Colonos Independientes	303
Análisis de la homología de posiciones en el caso de la Unión de Colonos Independientes	323
El campo de producción cultural y la visión herética	403
Capítulo 10. Análisis de diversos mercados y <i>habitus</i> lingüísticos en la educación popular	439
Mercado lingüístico en situación de educación popular: intersección de diferentes <i>habitus</i> lingüísticos en la definición de tareas de la Unión de Colonos Independientes	439
Poder simbólico y diversas expresiones de violencia simbólica en la educación popular	459
Análisis del volumen de capital y sus diferentes especies	483
Análisis de la estructura del capital acumulado por la Unión de Colonos Independientes	553
Capítulo 11. Análisis del <i>habitus</i> científico	559
Introducción	559
Análisis del <i>habitus</i> científico y las elecciones prácticas	560
Objetivación participante	580
Objetivación del interés por objetivar	607
CONCLUSIONES GENERALES	619
¿Qué pensar de la propuesta sociológica de Pierre Bourdieu?	619
¿Qué pensar del estudio de caso?	622
Análisis del <i>habitus</i> científico del investigador	636
Aplicaciones de la sociología de Bourdieu al estudio de caso	647
BIBLIOGRAFÍA	653
ANEXOS	661
Anexo 1. Preguntas para la entrevista en profundidad	663
Anexo 2. Índice general de materiales de la investigación de campo	673
Anexo 3. Siglas y abreviaturas	677

PRÓLOGO

Esta obra es una muestra de cómo utilizar con rigor una metodología y trascender originalmente el marco conceptual elegido. Hay una relectura de un importante sociólogo contemporáneo. Entre líneas se encuentra una crítica al individualismo metodológico (según el cual los fenómenos sociales son producto de la agregación de acciones individuales cuya lógica tendría que buscarse en una racionalidad de los actores en búsqueda de su propio beneficio). No se optó por el estudio de relaciones de poder en organizaciones ni por una sociología de la acción. Se hizo el análisis de estructuras objetivas sin dejar de lado el estudio de la génesis entre los individuos de sus estructuras mentales condicionadas por estructuras sociales que también tienen su propia génesis. El autor eligió el camino señalado por Pierre Bourdieu.

Se ha demostrado que la influencia de Bourdieu está en su fecundidad heurística. Son muchas las pistas que ha abierto al insistir en que las interrelaciones fundamentales son una construcción social. Ha propiciado investigaciones que destacan la representación del espacio social. Hay quienes han atacado los aportes de Bourdieu aduciendo que su visión de una sociedad dividida en clases y en lucha está pasada de moda, que la noción de clase social ya no es pertinente en las sociedades actuales. Sin embargo, cada día se constata que el predominio de fracciones de clase del capital financiero mundial depaupera a grandes porciones de habitantes del planeta e impone una cruel expoliación de los débiles. Bourdieu ha profundizado en el hecho de que las consignas de la globalización y flexibilidad se repiten de manera frenética. Ha pugnado en contra del dogmatismo que caracteriza a los neoli-

berales, quienes reiteran una conceptualización como letanía cuasi religiosa, y difunden una ideología a la que han pretendido disfrazar de ciencia. El neoliberalismo ha impedido pensar de manera lógica y ha trastocado las relaciones sociales propugnando como principio natural el imperio de medios sobre fines. La masa de pobres que ha generado le preocupa sólo como posible desestabilizadora de una estructuración mundial que, bien vista, es un desorden, y por eso no busca remedios sino paliativos a la extrema pobreza. Bourdieu llama a sustituir las mitologías neoliberales y a pensar el mundo de otra manera. Hace ver que el neoliberalismo es un dogmatismo conservador, un discurso impositivo y autoritario en un contexto de fatalismo económico que elude los derechos sociales. Los liberales invocan una impotencia ante los mercados financieros, cuando lo que tocaría sería plantear metas que vincularan la economía con otros objetivos, como son la felicidad (en primer término), la igualdad, la libertad y el derecho fundamental de los ciudadanos al trabajo. Bourdieu recalca que el desempleo, la pobreza y la falta de vivienda son formas de violencia. Se ha intentado descalificarlo aduciendo que su teoría de la reproducción no toma en cuenta el papel de los actores. Sin embargo, posibilita descubrir actores y sus luchas. El presente escrito es un buen ejemplo de esto. Bourdieu resalta que la cultura dominante supone un trabajo de legitimación que pasa por conflictos simbólicos. La lucha clasista toma la forma de una lucha simbólica. La violencia simbólica reposa sobre la imposición de categorías de percepción del mundo social. También hace el análisis de cómo la difusión de creencias se realiza gracias a las instituciones. La existencia de una cultura "legítima" (impuesta) estructura las prácticas. El espacio social está atravesado por luchas fundadas sobre la acumulación de un capital simbólico. Las clases dominantes buscan mantener su posición por una estrategia de "distinción". Bourdieu funda las prácticas individuales y colectivas en el *habitus*. Anota que el investigador no puede escapar a la objetivación. La epistemología de las ciencias sociales implica la objetivación del sujeto objetivante. Se deben aplicar al sociólogo los mismos principios científicos que al objeto de estudio. Mérito importante del libro de David Velasco es una presentación inteligible y no simplificadora de las principales propuestas de Bourdieu, que más allá de modas, son pertinentes para las situaciones del tránsito de siglo.

Sin embargo, en estos tiempos de rupturas de paradigmas un solo autor, por riguroso que sea su aporte, se queda corto para analizar la compleja

realidad social. Por eso mismo David Velasco se vio precisado a dinamizar los logros de Bourdieu con la filosofía de Zubiri. Realiza un sistemático análisis de una realidad concreta, a la que le hace una especie de posterior intervención sociológica. Somete a ésta última a un escrutinio sin permitirse en ningún momento descansos ni huidas. Hace tiempo ya se había exigido a los investigadores que revelaran descarnadamente cómo habían realizado su investigación y elaborado sus resultados. Otros, también, como Touraine y su equipo, han ensayado durante largos años la denominada intervención sociológica. La metodología del presente texto es una sólida y original propuesta que hace avanzar el conocimiento social.

Hay un trabajo antropológico fino (una descripción densa) bien combinado con una tarea analítica de sociología precisa. No se trata de un acostumbrado marco conceptual lo que nos presenta, sino un horizonte de comprensión en el que se privilegia el modo de hacer investigación. El investigador se objetiva, y se investiga también en el conjunto. Hay una continua dialéctica de ida y vuelta entre los agentes externos y los dirigentes populares, hasta llegar a las bases de la organización para establecer visiones e interrelaciones que precisamente han sido concientizadas a través de la misma investigación.

En la utilización de Bourdieu, hay claridad en la exposición de un pensamiento; pero no se trata de una aplicación mecánica. Se establece un diálogo. Si el escrito se ve con más detenimiento, se puede encontrar hasta una polémica. Existe un horizonte filosófico coherente y sugerente. Se analizan no los hábitos sino los *habitus* (según Bourdieu) y la *habitud* (según Zubiri) de los investigados y del investigador. Se esclarecen los espacios sociales de los actores. Las descripciones son minuciosas, los análisis penetrantes, y la riqueza científica emerge en cada capítulo. Se estudia cuidadosamente cómo los agentes externos y los dirigentes populares perciben el espacio social en el que se mueven, en una gama que va de lo personal, lo familiar, lo local, lo barrial, a lo nacional, y a veces lo internacional. Se nos presenta cómo la visión de sectores populares va siendo modificada, no sin problemas, a través de una práctica educativa. Las contradicciones, las rupturas, los conflictos y las luchas entretejen todo el escrito. Lo sistemático no quita lo espontáneo y la frescura de un texto bien armado y muy vivo. Hay una incursión en la manera como se adoptan y forman decisiones en todos los niveles de esa interrelación. Se van diseccionando los diferentes aprendizajes,

los distintos enfoques, los énfasis en maneras de acercarse a la realidad de los diferentes actores.

A través del libro hay una estricta vigilancia epistemológica. Combina magistralmente los niveles de una primera y segunda reflexión (marceliana) sobre cada uno de los casos y de los sujetos-objetos de estudio. Cumple con la finalidad de hacer ver que la propuesta teórica permite la comprensión de la investigación de un caso concreto, como es la organización barrial escogida. Supera los tradicionales análisis institucionales. Se exploran, sin concesiones, los límites de la objetividad. Se presentan con humildad y valentía las limitaciones de la misma investigación. Se descubren las redes de relaciones.

El autor no se contenta con realizar atinadamente un trabajo científico. Hay preocupaciones prácticas que emergen del estudio. Se hacen recomendaciones concretas, bien fundadas, para los agentes externos de la educación popular. La lectura (y estudio) de este libro interpelará tanto a los académicos como a los militantes de organizaciones populares, y los situará en la perspectiva no sólo de descripciones y explicaciones, sino de las alternativas.

Jorge Alonso

INTRODUCCIÓN GENERAL

El "hecho mayor" de nuestro tiempo, este final del siglo XX, es la existencia mayoritaria de pobres, hombres, mujeres, niños, ancianos y, sobre todo, jóvenes sin ninguna esperanza. Al modelo de desarrollo que se ha venido imponiendo en los últimos años le "sobran" unas tres cuartas partes de seres humanos. Asistimos, no sin asombro, al fenómeno de un crecimiento económico con disminución del empleo.¹ Este solo hecho, su constatación o su negación, está sujeto a todo tipo de disputas, entre las que destacan las diversas corrientes y tradiciones de las ciencias sociales.

La educación popular surge desde hace más de 30 años, de acuerdo con la inspiración de una cierta "pedagogía del oprimido", como la llamara Paulo Freire,² sin lugar a dudas uno de los "padres fundadores" de esta corriente educativa que trata de enfrentar el fenómeno creciente y complejo de la pobreza y de los pobres.

La simple combinación de estos dos hechos nos conduce a plantearnos la manera de hacer una sociología de la educación para analizar con profundidad lo que acontece en una peculiar práctica de la educación popular. De manera específica, para hacer sociología de la relación pedagógica entre el agente externo y los dirigentes de una organización social. Para ilustrar este

1. "Informe sobre desarrollo humano 1993", PNUD/Cideal, Madrid, 1993.

2. Su libro más conocido es *Pedagogía del oprimido*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971. Otros textos los señalamos en la bibliografía.

modo de hacer sociología hemos escogido el caso de la Unión de Colonos Independientes (UCI), de la zona metropolitana de Guadalajara, Jalisco, México. Como señala Bourdieu al citar a Bachelard, "un caso particular bien construido cesa de ser particular" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 50). Se trata de una organización social formada por pobladores de escasos recursos que inician y desarrollan un nuevo asentamiento en terrenos cerriles sin ninguna infraestructura urbana.

Intentamos una "sociología de la educación" no tanto como un recurso pedagógico más sino, como lo plantea el propio Bourdieu, como un "capítulo, y no de los menores, de la sociología del conocimiento y también de la sociología del poder —sin hablar de la sociología de los filósofos del poder. Lejos de ser esta suerte de ciencia aplicada, por tanto inferior, y buena solamente para los pedagogos, quienes se han acostumbrado a verla así, ella conduce en efecto al principio de los 'mecanismos' responsables de la reproducción de las estructuras sociales y de la reproducción de las estructuras mentales, las cuales, por estar genética y estructuralmente ligadas, favorecen el desconocimiento de la verdad de estas estructuras objetivas y, además, el reconocimiento de su legitimidad" (Bourdieu, 1989: 13).

Desentrañar y desmenuzar lo más posible esa compleja relación, con todo lo íntimo y cargada de conflictos y diferencias que tiene, y hacerlo con profundidad, es el principal objetivo de nuestro trabajo. ¿Qué ocurre realmente en la realidad de una relación que ha recibido tantos nombres y que no siempre ha sido analizada en toda su complejidad, riqueza y potencialidad?

Luego de más de 20 años de colaborar en diversas organizaciones populares, parecía aparentemente sencillo sistematizar las grandes líneas que marcan el adecuado desenvolvimiento de una relación que, en principio, se considera pedagógica. Incluso el hecho mismo de que ha sido una práctica reflexionada dejaba la impresión de que hacerlo con profundidad sería relativamente sencillo, pero, en verdad, descubrimos que es distinto.

Tenemos la conciencia, pero sobre todo la intuición, de que algunas categorías del análisis social no acaban de mostrarnos los hechos que ocurren a nuestro alrededor, que las ciencias sociales, siendo una tradición científica relativamente joven, pasan por una cierta crisis de validación y legitimidad de sus propuestas. Esto lleva a preguntar por el horizonte filosófico que fundamente el conocimiento de las ciencias sociales y posibilite la concep-

tualización del hecho social de una manera más profunda.³ Así es como dimos con una curiosa coincidencia entre el filósofo vasco Xavier Zubiri, cuyas obras principales se comenzaron a publicar hasta 1980,⁴ y el sociólogo francés Pierre Bourdieu, miembro del Colegio de Francia, cuya labor interdisciplinaria se ha ido publicando a lo largo de casi 40 años.⁵ Cada uno, en su respectiva disciplina científica, trabaja con una categoría fundamental para explicar el hecho social y, en particular, la actividad humana. *Habitud* es la categoría que utiliza Zubiri; *habitus*, la usada por Bourdieu. Los dos se remiten al uso de la misma categoría en la filosofía griega y medieval. Para el filósofo es toda manera de habérselas con la realidad y, en su raíz, es la inteligencia sentiente; para el sociólogo, es un sistema de disposiciones, un sentido práctico incorporado, hecho cuerpo.⁶

El trabajo teórico de Pierre Bourdieu lo podemos ubicar en ruptura y continuidad con varias tradiciones de las ciencias sociales. Nos interesa destacar su mayor originalidad, en el sentido de pretender la superación de lo que él mismo considera un "reduccionismo sociológico", al mismo tiempo que recupera lo mejor de cada disciplina a través de un adecuado manejo de sus metodologías.

Por tanto, la propuesta teórica de Bourdieu plantea una sociología de la sociología y una superación del metodologismo y del teoricismo. La exponemos en la primera parte, de acuerdo con tres categorías clave: *habitus*, capital y campo, a las que dedicamos un capítulo a cada una, en el entendido de que no son separables del todo, sino que se trata de una distinción analítica que facilita el acceso a la realidad con profundidad.

En los tres primeros capítulos se expone de manera esquemática una fórmula que Bourdieu plantea para una comprensión del sentido práctico:

-
3. Velasco, D. Xavier Zubiri. *Un aporte epistemológico para las ciencias sociales* (Documentos, 28), Ilades, Santiago de Chile, septiembre de 1994.
 4. Aun cuando algunas de sus obras, como *Naturaleza, hombre y Dios*, fueron conocidas con mucha anterioridad, su obra principal, *Inteligencia sentiente*, se publicó apenas en 1980.
 5. Si tomamos en cuenta su obra *Sociologie de l'Algérie*, publicada en 1958, cfr. Bourdieu, P. y Loïc J.D. Wacquant, *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995, p.197.
 6. Cfr. Velasco, D. "La filosofía de la *habitud* y la teoría del *habitus*. Crítica del campo de la educación popular", tesis de maestría en ciencias sociales, Ilades, Santiago de Chile, septiembre 1995.

(*habitus*) (capital) + campo = práctica. El *habitus* es una disposición incorporada, un sentido práctico; el capital no se reduce a su significado en la economía sino que alude al sentido originario de la economía, es decir, a la razón immanente de toda práctica. De ese modo el capital significa toda relación social, "beneficio" en su sentido más amplio, y energía social de la que todos los agentes sociales somos portadores. El campo se refiere al espacio social, al conjunto de relaciones entre los agentes sociales, y puede haber tal diversidad de campos como diversas son las actividades que se desarrollan en el espacio social.

A partir de estas categorías se puede ilustrar el *modus operandi* de la sociología que elabora Bourdieu y que la hemos aplicado al caso particular ya mencionado.

La categoría zubiriana de "funcionalidad", estar en función de, o el carácter respectivo de todas las cosas, nos permite asimilar y profundizar la comprensión de las categorías de Bourdieu para poner en relieve la intrínseca funcionalidad de un concepto y otro, porque en la realidad *habitus*, capital y campo están en función uno de otro. No es concebible un *habitus*, o sea, una disposición para actuar en determinado sentido, fuera de un campo social, es decir, de un determinado espacio de interacción entre agentes diversos, y sin un mínimo de capital, esto es, sin algún beneficio concreto o relación social o energía para actuar, como el hecho concreto de que todo agente social es una "unidad estructural psico-orgánica". Lo mismo se puede decir de la categoría de capital o de campo: no hay tales realidades sino porque una está en función de las otras. Un campo, como el de los abogados o el de la literatura, sólo surge por la realidad de una determinada especie de capital, capital jurídico o capital cultural, y estos no se dan en el vacío sino porque hay agentes sociales dotados de un *habitus* portador de dichas especies de capital.

El estudio de las categorías de *habitus*, capital y campo nos proporciona algo más que un simple "marco teórico". Es un horizonte de comprensión y, como tal, una manera de pensar en términos de *habitus*, capital y campo, un ángulo de visión, es decir, el capital cultural, sobre la visión misma, o las representaciones del *habitus*, y sobre el punto desde el cual se mira, o las condiciones sociales del campo concreto. De ahí se deriva la segunda parte, una peculiar manera de hacer sociología como la propone Bourdieu, quien a lo largo de su obra ha estado más preocupado por el *modus operandi* que por el *opus operatum* donde radica más su originalidad. Nosotros también,

en este trabajo, seguimos esa línea de estudio de Bourdieu, la que nos lleva en la investigación de campo no tanto a buscar respuestas a nuestras inquietudes sobre la relación entre agentes externos y dirigentes populares sino al modo de hacer esa investigación.

La segunda parte se divide en cuatro capítulos. En el capítulo cuatro establecemos las condiciones de una relación particular, la relación de investigación, entre el investigador y los investigados, cuya comprensión la desarrollamos con profundidad en los siguientes capítulos.

En el capítulo cinco analizamos más la propuesta del *modus operandi* sociológico, en la que categorías como "habitus científico" –sentido del juego científico–, "reflexividad" –la conciencia crítica del quehacer científico– y "objetivación participante" –es decir, la objetivación de la relación del investigador con el objeto de su investigación– son medulares y dan razón de esa manera de hacer sociología.

En el capítulo seis explicamos la exposición de las categorías de *habitus* y mercado lingüísticos; la primera es una dimensión del *habitus* por la que se desarrolla el sentido práctico del lenguaje, qué decir y qué no decir, en qué momentos y situaciones; la segunda, es todo intercambio lingüístico, no reducido a sus características gramaticales, en el que se subrayan las condiciones sociales de los interlocutores y de la situación misma. Estas dos categorías nos permiten comprender el vehículo fundamental de la relación de investigación, en tanto que manera de hacer sociología, como de la relación que se establece entre agentes externos y dirigentes de una organización social.

En el capítulo siete señalamos la implicación lógica del quehacer sociológico en su dimensión política, en términos de condiciones para una política eficaz, en el sentido de que el conocimiento del hecho social y la disputa por la visión legítima del espacio social modifican la realidad social e influyen en el sistema de dominación. De ahí que las ciencias sociales sean vistas como un peligro, particularmente las encargadas del estudio de las ideologías: corren el riesgo de ser señaladas como ideologizadas.

La tercera parte muestra los resultados del ejercicio práctico de investigación realizado en la UCI. Se trata de la puesta en práctica de la propuesta sociológica de Bourdieu, en sus grandes líneas. Conviene subrayar que ésta es más un *modus operandi* sociológico y no tanto la invención de un nuevo método. Es una manera como Bourdieu utiliza diversos métodos desarrollados

por variadas tradiciones científicas, guiados por lo que él llama el "*habitus científico*", es decir, un peculiar sentido del juego científico. También se trata de evitar la rigidez y la limitación de los métodos, sin descuidar el rigor de la reflexión y la vigilancia epistemológica que usa discrecionalmente la diversidad de métodos.

Esta parte la hemos dividido en cuatro capítulos, que tratan de seguir, cada uno, una diferente categoría de la propuesta teórica de Bourdieu. El primero es un análisis de las condiciones del campo concreto en el que se mueve la UCI, la delimitación geográfica, las condiciones de marginación con los datos más elementales, la intersección de campos por la convergencia de agentes sociales de una institución de educación popular, Servicios Educativos de Occidente, A.C. (Sedoc, A.C.) Exponemos también la percepción de los dirigentes en el proceso de modificar su posición social y su movimiento para participar en la formación de un nuevo asentamiento humano en la zona conocida como el Cerro del 4, en la parte sur de la zona metropolitana de Guadalajara, y la manera como se fue generando inicialmente la relación con los agentes externos de Sedoc.

Un aspecto importante de esta intersección de campos jerarquizados gira en torno a la relación de los dirigentes con "agentes sociales del campo de poder", o sea, con miembros de las burocracias del Estado, en su práctica de negociación y gestión de las soluciones a los problemas que viven los colonos. Finalmente, como parte de este campo de la educación popular que se desarrolla en la UCI, mencionamos las posiciones de otros puntos de vista expuestos por dirigentes populares que conocen a la organización y expresan lo que consideran son los temas en debate en torno a la educación popular.

En el capítulo nueve hablamos del proceso de "construcción de los grupos sociales", tal y como se da en el caso de la UCI, y los diversos roles que desarrollan los agentes externos, los dirigentes populares y los grupos de base que se van formando. Parte fundamental de este análisis es la exposición de la manera como los dirigentes perciben al externo, la manera como se fue dando la confianza, los conflictos que se presentaron, la autoridad y poder que perciben y el modo como lo ejercen, así como sus mayores defectos y las diferencias que encuentran entre los comienzos de la organización y la situación actual.

Siguiendo el modo de hacer sociología de Bourdieu, destacamos el modo como se van analizando las condiciones del campo social y si el análisis va

modificando y enriqueciendo el programa de acción de la UCI y sus tomas de posición ante diversos acontecimientos del entorno regional y nacional. Este aspecto del análisis de las condiciones del campo lo ponemos en relieve como una de las más importantes aportaciones de los agentes externos, pero subrayamos más la manera como es percibido ese rol por los dirigentes populares.

El capítulo diez se centra en el análisis de los mercados lingüísticos, es decir, los diversos intercambios lingüísticos generados en los procesos de educación popular, en particular para definir las tareas concretas de la organización y la toma de decisiones. Sobre todo, en los conflictos y diferencias que se presentan en su vida interna y en su constante enfrentamiento con el "campo del poder": el Estado y otras fracciones dominantes, y los intentos que algunos de sus agentes realizan para la destrucción de la organización.⁷

En los tres aspectos analizados —definir tareas concretas, tomar decisiones importantes y los conflictos— los exponemos como formas particulares del ejercicio del "poder y la violencia simbólicas", es decir, desconocidas como tales y que en la práctica se realizan en la relación entre externos y dirigentes populares, ordinariamente asumidos de manera tácita o, incluso, como señala el propio Bourdieu, colaborando los dominados a su propia dominación.

El final del capítulo diez lo hemos separado en dos bloques. En el primero exponemos el largo proceso de aprendizaje de los dirigentes entrevistados. "Todo es enseñanza", dice uno de ellos. Lo interesante es recuperar la percepción que tienen de lo aprendido, cómo lo aprendieron y lo que más les ayudó o dificultó en su proceso de aprendizaje. En cambio, al utilizar el *modus operandi* de Bourdieu, logramos rescatar aspectos del punto de vista de los investigados que, de otra manera, pasarían desapercibidos, particularmente en una práctica que, como la que desarrolla una organización social como la UCI, tiene claramente una intencionalidad pedagógica, no siempre hecha explícita. En el segundo bloque recogemos los principales resultados obteni-

7. González Casanova ha reflexionado a este respecto para situar estas acciones del Estado como parte de una guerra de "baja intensidad" contra organizaciones populares de oposición. En Alonso, J. y J.M. Ramírez Sáiz (comps.) *La democracia de los de abajo en México*, La Jornada Ediciones/Consejo Electoral del Estado de Jalisco/CIH-UNAM, Guadalajara, 1997, p.10.

dos por la UCI a lo largo de su corta y rica vida en tres niveles diferentes: en cada una de las colonias, en cada dirigente entrevistado y en la organización misma. Estos resultados quedan clasificados como otras tantas especies de capital, como sugiere Bourdieu, y tratamos de responder a la pregunta por la especie de capital que genera un proceso de educación popular en una organización social como la UCI.

Aparecen de manera recurrente diversas descripciones de los agentes externos. La variedad proviene del campo diferente en el que se mueven los agentes sociales y de la diversidad de externos tratados por aquellos, y también por el diferente nivel de experiencia que los dirigentes van acumulando, aun en el ejercicio del "efecto entrevista". Es decir, aquellos efectos que Bourdieu advierte que es necesario tener en cuenta, como resultado de la relación de investigación en algunos de los entrevistados. En algunos suele ser una experiencia de libertad expresiva, pero en otros puede producir un efecto de censura y experimentar la condena al silencio o a la objetivación.

El capítulo 11 es un ejercicio de las características originales que propone Bourdieu en torno al análisis del *habitus* científico del investigador y la importancia de objetivar⁸ tanto su relación con el objeto, como el interés por objetivar. Este ejercicio tiene mayor peso en la medida que, como en este caso, el investigador es parte del objeto que investiga, y no de cualquier manera sino como quien está particularmente involucrado en una organización en la que colaboró a su fundación e inicial desarrollo. De ahí la importancia del ejercicio como un intento por explorar los límites de la objetividad y la explicitación y el control de los sesgos que afectan de ordinario toda investigación, como advierte Bourdieu.

No está por demás señalar que este trabajo es una manera de exponer al agente externo en la práctica de reflexionar sobre su práctica, una especie de *habitus* científico en estado práctico y hecho cuerpo en un texto concreto. Un

8. Objetivar en Bourdieu tiene un sentido preciso, que no tiene nada que ver con el objetivismo de las corrientes durkheimiana, marxista o estructuralista y, mucho menos, positivista. Para él, se trata de "hacer ver y de hacer creer, de llevar a la luz, al estado explícito, objetivado, experiencias más o menos confusas, imprecisas, no formuladas, hasta informulables, del mundo natural y del mundo social, y de ese modo, de hacerlas existir". Objetivar, por tanto, es el poder propio de los agentes que participan en el campo de producción cultural; tiene, además, una estrecha relación con la noción de "revolución simbólica", en Bourdieu, *P. Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988, pp. 148 y 151.

ejercicio que ha partido de una práctica concreta y ha ido a la reflexión teórica, hasta una propuesta para el modo de hacer sociología. Ha regresado a la práctica por el trabajo de la investigación en terreno, y ha vuelto a la reflexión teórica, para de nuevo regresar al análisis de los resultados de la investigación y de la práctica a la que aluden.

En toda la tercera parte tratamos de subrayar y destacar el punto de vista de los dirigentes entrevistados, particularmente en toda su rica percepción del agente externo, su estilo de vida y el aporte real a la organización, pero en especial en los aspectos más conflictivos y de diferencias entre los dos agentes sociales y efectos que produce en la marcha de la organización social. El uso de la propuesta teórica y las principales categorías de Bourdieu permiten profundizar y recuperar con profundidad la expresión del punto de vista de los dirigentes sociales, logrando una fuerza expresiva poco común. El esfuerzo implica asumir algunas recomendaciones metodológicas que hace Bourdieu, como la de la escucha atenta y metódica, y asegurar las condiciones para una comunicación no violenta.⁹ Por otro lado, se trata de complementar las reflexiones que se han venido haciendo acerca del "rol del trabajador social",¹⁰ o de los ya mencionados "profesionales en la acción",¹¹ sólo por el hecho de mirar y escuchar cómo somos vistos los agentes externos. No buscamos, además, "ser voz de los sin voz" sino que los "sin voz" tomen la palabra y ésta resulte significativa para los externos.

Al final presentamos las conclusiones de este doble ejercicio: mostrar un modo de hacer sociología, que reivindica a la misma sociología, y el análisis de un caso particular de relación pedagógica entre agentes externos y dirigentes populares de una organización social, dentro de un proyecto de educación popular.

9. Cfr. más adelante, en el capítulo 8, en la tercera parte y, en particular, Bourdieu, P. (*Sous la direction de*) *La misère du monde*, Minuit, París, 1993, pp.905 y ss.

10. Freire, P. *La naturaleza política de la educación. Cultura, poder y liberación*, Paidós, Barcelona, 1990, pp.59-62.

11. Martinic, S. "El otro punto de vista: la percepción de los participantes de la educación popular", en Martinic y Walker (eds.), *Profesionales en la acción. Una mirada crítica a la educación popular*, CIDE, Santiago, 1988, p.115, así plantea el objetivo: "rescatar 'el otro punto de vista'".

PRIMERA PARTE

•—————•
TEORÍA DEL SENTIDO PRÁCTICO

INTRODUCCIÓN

[...] sería necesario establecer, para cada clase y fracción de clase, es decir, para cada una de las configuraciones del capital, la fórmula generadora del *habitus* que manifiesta en un estilo de vida particular las necesidades y las facilidades características de esta clase de condiciones de existencia (relativamente) homogéneas y, una vez hecho esto, determinar cómo se especifican, para cada uno de los grandes dominios de la práctica, las disposiciones del *habitus*, al realizar tal o cual entre los posibles estilísticos ofrecidos para cada campo, el del deporte o el de la música, el de la alimentación y el de la decoración, el de la política y el del lenguaje, y así sucesivamente (Bourdieu, 1988c: 206).

Este trabajo nace de una inquietud por aproximarse a la realidad con profundidad y de intentar superar diversos tipos de reduccionismos idealistas que suelen darse en el campo de la producción intelectual, especialmente en las ciencias sociales. Sobre todo, nace de la inquietud de quien ha estado acostumbrado a una cierta manera de analizar la realidad sociopolítica en función de orientar, dirigir y asesorar organizaciones populares, en actividades que, de alguna manera, se han ido reconociendo como educación popular. Por tanto, no se trata de cualquier inquietud que pudiéramos llamar científica, porque no interesa tanto lograr un alto o buen grado de objetividad en el análisis de la realidad. Lo que urge es la adecuada orientación de las organizaciones sociales hacia mejores condiciones de vida, llámese o no liberación, realización de la justicia o modelo de desarrollo alternativo. Es, por tanto, la experiencia de una realidad sentida y vivida como injusta la que

mueve a buscar propuestas teóricas que formulen de nuevo la investigación en ciencias sociales.

Porque hay la experiencia de una realidad distorsionada que está matando a la mayoría de los pobres y excluidos de nuestras sociedades, surge entonces la pregunta de qué es esa realidad en cuanto real y cómo romper y desenmascarar las explicaciones tan reiteradas de la vigencia de los modelos de desarrollo, o de los modelos teóricos en los que no es difícil encontrar la disputa por la visión legítima de la realidad y sus mecanismos de imposición.

La inquietud general por encontrar un estatuto epistemológico de las ciencias sociales nos llevó a Zubiri. De aquí fuimos a Pierre Bourdieu, pero éste, en su afán de rigurosidad metodológica para desmontar las ideologías, nos remitió de nuevo a Xavier Zubiri. Todo con el fin de encontrar un sistema de referencias que nos permita comprender, pero sobre todo transformar y potenciar, esa actividad concreta que hemos llamado educación popular, por la que hay una particular relación entre intelectuales —en términos generales— y agentes sociales de sectores populares. Fracciones dominadas,¹ las llamará Bourdieu, que establecen una alianza ambigua, pero que permiten el avance real de los excluidos del sistema hacia formas de participación social y política que pueden llegar a ser relevantes. Así surgió este trabajo teórico: desde una pasión por el acompañamiento cercano de diversas luchas populares que, en el México de estos años, resultan de una gran efervescencia para lograr, por fin, la transición a la democracia y el final del régimen político del partido de Estado más viejo del mundo. Quizá resulte una paradoja, pero cuanto más nos urge una acción transformadora de la realidad de muerte de millones de seres humanos, más rigor teórico y metodológico se nos impone. No se trata, por tanto, de una búsqueda teórica por mera curiosidad intelectual. Es la urgencia por transformar la realidad, en el sentido mismo de lo que ella es con profundidad: un sistema de posibilidades de maneras de estar en la realidad, en la que valga realmente la vida de los excluidos, de los empobrecidos.

1. Sobre los intelectuales, Wacquant afirma que: "Para Bourdieu, los intelectuales (o, de manera más general, los productores de bienes simbólicos: artistas, escritores, científicos, profesores, periodistas, etc.) constituyen la 'fracción dominada de la clase dominante' o, según una formulación más reciente —y, en su opinión, más exacta— ocupan el polo dominado del campo del poder" (Bourdieu, P. y Loïc J.D. Wacquant. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995, p.147, nota 5).

En el primer capítulo presentamos el resultado del análisis del concepto de *habitus*; el segundo capítulo está dedicado al mismo ejercicio, pero ahora del concepto de capital y, el tercero, al concepto de campo. En los tres capítulos seguimos un esquema parecido, teniendo cuidado de distinguir la realidad a la que los conceptos aluden, de su conceptualización y descripción, particularmente en sus relaciones con los otros dos conceptos, tratando de interrelacionarlos entre sí.

En este ejercicio, la metodología fue un tanto laboriosa, pero no menos apasionante. Del material disponible en español y en francés, fuimos tomando notas de sus principales proposiciones. En un segundo momento, hicimos el análisis textual según los tres conceptos de *habitus*, campo y capital. En un tercer momento, quizá la parte más laboriosa, concentramos el análisis formal de textos e hicimos un primer agrupamiento para establecer sus múltiples relaciones, hasta reducirlo al esquema que presentamos. En un cuarto momento, de cada concepto tratamos de distinguir todas las referencias que se hacen al proceso teórico, tanto para la construcción del concepto concreto como para la finalidad de una teoría así construida, por una parte; por otra, todas las explicaciones y descripciones que se hacen en torno a la realidad concreta, fijándonos de manera especial en dos aspectos o dos dimensiones: el dinamismo de la realidad y su funcionalidad.

La exposición la hemos reducido a su mínima expresión, para facilitar el acceso al manejo de los conceptos, pero con la advertencia, propia de Bourdieu, de que se trata de utilizarlos en la práctica como guías analíticas del ejercicio práctico realizado.²

2. Bourdieu se refiere expresamente a la oposición entre la teoría de acción racional (RAT) –y su versión francesa del “individualismo metodológico”– y su teoría del *habitus*. En Bourdieu, P. *Cosas dichas*, Buenos Aires, 1988, pp.55 y 56.

CAPÍTULO 1

LA CATEGORÍA DE *HABITUS*

REALIDAD Y VERDAD DEL *HABITUS*

Noción de *habitus*

Con el concepto de *habitus*¹ nos acercamos a uno de los conceptos clave de la sociología de Pierre Bourdieu. Y en una exposición oral, nos encontramos con una primera aproximación:

¿Por qué me fui a buscar esta vieja palabra? Porque esta noción de *habitus* permite enunciar algo muy cercano a la noción de hábito, al tiempo que se distingue de ella en un punto esencial. El *habitus*, como lo dice la palabra, es algo que se ha adquirido, pero que se ha encarnado de manera durable en el cuerpo en forma de disposiciones permanentes. La noción recuerda entonces, de manera constante, que se refiere a algo histórico, ligado a la historia individual

-
1. Sobre la génesis del concepto de *habitus*, Wacquant sugiere rastrearlo en las siguientes obras: "Postface", en Panowsky, E. *Architecture gothique et pensée scolastique*, traducción de P. Bourdieu, Minuit, París, 1967, pp. 137-167; "Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée", en *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 19, núm. 3, 1967, pp. 367-388; "Le marché des biens symboliques", en *L'année sociologique*, núm. 22, pp. 49-126; *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Ginebra, 1972; *Questions de sociologie*, Minuit, París, 1980; *La distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, París, 1979; "The forms of capital", en Richardson, John G. (ed.) *Handbook of theory and research for the sociology of education*, Greenwood Press, Nueva York, Westport, Londres, pp. 241-258; "The genesis of the concepts of *habitus* and field", en *Sociocriticism, theories*

y que se inscribe en un modo de pensamiento genético, por oposición a los modos de pensamiento esencialistas [...] Y yo quería hacer hincapié en la idea de que el *habitus* es algo poderosamente generador. Para acabar pronto, el *habitus* es un producto de los condicionamientos que tiende a reproducir la lógica objetiva de dichos condicionamientos, pero sometiéndola a una transformación; es una especie de máquina transformadora que hace que "reproduzcamos" las condiciones sociales de nuestra propia producción, pero de manera relativamente imprevisible, de manera tal, que no se puede pasar sencilla y mecánicamente del conocimiento de las condiciones de producción al conocimiento de los productos (Bourdieu, 1990d: 155).

De ahí, por ejemplo, que no se consideren en directo las intenciones de los agentes sociales que convergen en cualquier tipo de práctica, ya que, "[...] las conductas pueden ser orientadas con relación a fines sin estar conscientemente dirigidas hacia esos fines, dirigidas por esos fines. La noción de *habitus* fue inventada, si puedo decirlo, para dar cuenta de esta paradoja" (Bourdieu, 1988b: 21).

Conviene destacar que se trata de una construcción teórica que quiere expresar la complejidad de una realidad no fácilmente perceptible: "Construir la noción de *habitus* como sistema de esquemas adquiridos que funcionan en estado práctico como categorías de percepción y de apreciación o como principios de clasificación al mismo tiempo que como principios organizadores de la acción, era constituir al agente social en su verdad de operador práctico de construcción de objetos" (Bourdieu, 1988b: 26).

La explicación y comprensión de las prácticas sólo es posible por el trabajo científico que, con base en la noción de *habitus*, establece la relación de dos estados del mundo social que el *habitus* efectúa y que se oculta en y por las prácticas, y que "sólo es posible explicarlas, pues, si se relacionan las condiciones sociales en las que se ha constituido el *habitus* que las ha engendrado, y las condiciones sociales en las cuales se manifiestan, es decir,

and perspectives, vol. II, núm. 2, 1985, pp. 11-24, donde puede hallarse una recapitulación condensada de su historia y funciones. Una vez más, a fin de entender correctamente la lógica y el significado de este concepto, hay que ver cómo lo emplea Bourdieu, de qué manera lo evoca en investigaciones empíricas concretas, y con cuál efecto analítico (Bourdieu, P. y Loïc J.D. Wacquant. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, 1995, p.97).

si se relacionan, mediante el trabajo científico, estos dos estados de lo social, relación que el *habitus* efectúa ocultándola en y por la práctica. El 'inconsciente', que permite ahorrarse esta operación, no es más que el olvido de la historia que la misma historia produce, realizando las estructuras objetivas que engendra en esas cuasi naturalezas que son los *habitus*" (Bourdieu, 1991e: 97-98).

No es difícil, por tanto, señalar que la función principal de la noción de *habitus* está en la superación de una visión dualista que separa indebidamente al agente de la estructura, y que, de manera correspondiente, hay un dualismo teórico que no explica lo suficiente de la realidad y que la noción de *habitus* es una propuesta en el nivel teórico en la manera de hacer sociología que permite tal superación: "A la visión dualista que sólo quiere conocer el acto de conciencia transparente a sí mismo o la cosa determinada desde el exterior, es necesario oponer, pues, la lógica real de la acción que confronta dos objetivaciones de la historia, la objetivación en los cuerpos [*habitus*] y la objetivación en las instituciones [campo], o, lo que viene a ser lo mismo, dos estados del capital, objetivado e incorporado, mediante los cuales se instaura una distancia respecto a la necesidad y sus urgencias" (Bourdieu, 1991e: 98).

La teoría del *habitus*

Una vez construido el concepto de *habitus*, ahora viene la tarea de elaborar una teoría que fundamente a su vez una ciencia de las prácticas y, en particular, una teoría explicativa de la práctica. Con esto agregamos dos elementos. La necesidad de comprender el lugar donde se genera el *habitus*, y aquí introducimos el concepto de campo sin detenernos mayormente en su análisis. Por otro lado, la inteligibilidad de la relación entre agentes sociales y una práctica concreta sólo puede quedar fundamentada a partir del concepto de *habitus*.

Para esto, Bourdieu pone el ejemplo de la lingüística, a fin de establecer una relación concreta, una estructura. Así, habla de una dimensión del *habitus*, el *habitus* lingüístico, y propone otra fórmula para la comprensión del discurso:²

2. Bourdieu, P. *Sociología y cultura*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, México, 1990, p.143.

habitus lingüístico + mercado lingüístico = expresión lingüística, discurso...

Lo que importa subrayar, por ahora, es la existencia de lo que Bourdieu llama "mercado", como una realidad semejante al sentido que tiene en la economía, un espacio social en el que hay una oferta, una demanda, una cierta regulación de los precios y tiene un sentido equivalente a la noción de campo.

El *habitus* tiene la dimensión de ser una realidad determinada socialmente (Bourdieu, 1990d: 156-157). Pero el *habitus* no es sólo adaptabilidad sino también capacidad generadora, capacidad para determinar aquello que lo determina. Con estos elementos podemos localizar una importante definición del concepto:

[...] un sistema de disposiciones durables y transferibles –estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes– que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir.³

En este punto, Bourdieu critica los resultados de las estadísticas, no por sí mismos, sino porque tienden a ocultar las disposiciones constitutivas del *habitus* de los agentes, pero, en particular y sobre todo, la relación entre éstas y las propiedades y características de un campo social específico. Por otra parte, valora y reconoce las propiedades de la estadística, pero ubicada en esa relación clave entre *habitus* y campo. Esta relación sólo será inteligible –podemos acceder a su verdad, a lo que es en la realidad– a partir del concepto de *habitus* (Bourdieu, 1988c: 99).

Descripción de la realidad del *habitus*⁴

Los dos apartados anteriores permiten desglosar los conceptos, desmenuzar la teoría y aproximarnos a lo que haya de realidad en el concepto de *habitus*.

3. Bourdieu, P. *La distinción. Crítica social del juicio*, Altea Taurus/Alfaguara, Madrid, 1988, p.54. La traductora cita a J.J. Sánchez de Horcajo, en *La Cultura. Reproducción o cambio (El análisis sociológico de P. Bourdieu)*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1979, quien a su vez, transcribe esta definición del propio Bourdieu en su obra *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Ginebra, 1972, p.17.
4. Bourdieu señala: "Sería necesario poder evitar completamente hablar de los conceptos por ellos mismos, y de exponerse así a ser a la vez esquemático y formal. Como todos los

En este apartado pretendemos hacer un análisis sistemático y estructural de la noción de *habitus*, una de las claves de comprensión de la propuesta sociológica de Pierre Bourdieu.

En su estudio sistemático sobre el sentido práctico, Bourdieu nos plantea dos vías de acceso a la comprensión del *habitus*: “Aunque los cuentos, que son, en la mayoría de los casos, variaciones relativamente libres sobre temas fundamentales de la tradición, introducen a los principios [*schèmes*] profundos del *habitus* menos directamente que las prácticas rituales mismas, en el orden del discurso, que los enigmas, los dichos o los proverbios [...]” (Bourdieu, 1991e: 22).

Entre las notas constitutivas del *habitus*, una de las primeras y más importantes es la de ser un sistema: “los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu, 1991e: 92).

Un segunda nota constitutiva del *habitus* la desprendemos del texto anterior, y se refiere al *habitus* en tanto que estructura estructurada y estructurante, en el sentido de que “el *habitus* define la percepción de la situación que lo determina” (Bourdieu, 1990d: 156) y también porque los *habitus*, “especie de programas (en el sentido que se le da en computación) históricamente elaborados se encuentran en cierta forma en el principio de la eficacia de los estímulos, puesto que las estimulaciones convencionales y

conceptos disposicionales, el concepto de *habitus*, como el conjunto de sus usos históricos predisuestos a designar un sistema de disposiciones adquiridas, permanentes y generadoras, ve quizás ante todo por los falsos problemas y las falsas soluciones que elimina, las cuestiones que él permite colocar mejor o resolver, las dificultades propiamente científicas que hace surgir”.

condicionadas no pueden ejercerse más que sobre organismos dispuestos a percibirlos" (Bourdieu, 1990d: 114).

Contra la acusación de un cierto determinismo del concepto de *habitus*, a Bourdieu le interesa subrayar su capacidad creadora.⁵ Lo cual no quita el hecho de que el *habitus* sea el resultado de concretas condiciones de vida, por lo que el *habitus* es una "estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas [...] es también estructura estructurada [...]" (Bourdieu, 1988c: 170).

El *habitus* es de esta manera un principio de la acción histórica que permite superar la falsa oposición entre individuo y sociedad para afirmar que el principio "no reside en la conciencia ni en las cosas, sino en la relación entre dos estados de lo social, es decir, entre la historia objetivada en las cosas, en forma de instituciones, y la historia encarnada en los cuerpos, en forma de esas disposiciones duraderas que yo llamo *habitus*. El cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo" (Bourdieu, 1990d: 69-70).

Una nota constitutiva del *habitus* es su principio generador, pero, ante todo, se trata de un esquema práctico:

[...] llegué hasta demostrar que, en el caso de Kabília como el más codificado, es decir, el derecho consuetudinario, no es sino el registro de veredictos sucesivamente producidos, a propósito de transgresiones particulares, a partir de los principios del *habitus* [...]. En suma, aun lo que hay de más codificado —lo mismo vale para el calendario agrario— tiene por principio no principios explícitos, objetivados, por lo tanto, ellos mismos codificados, sino esquemas prácticos (Bourdieu, 1988b: 84).

Como principio generador, esquema práctico y matriz reguladora de las percepciones, el *habitus* desarrolla también un sentido de la anticipación, en particular se trata de un "principio de una percepción selectiva de los índices propios para confirmarlo y reforzarlo más que para transformarlo, y matriz generadora de respuestas adaptadas de antemano a todas las condiciones objetivas idénticas u homólogas a las condiciones (pasadas) de su producción,

5. Esta observación la hacen A. Accardo y Philippe Corcuff, en *La sociologie de Bourdieu. Textes choisis et commentés*, Editions Le Mascaret, Bordeaux, 1986, p.68.

el *habitus* se determina en función de un porvenir probable que anticipa y contribuye a realizar, porque lo lee directamente en el presente del mundo presupuesto, el único que puede conocer" (Bourdieu, 1991e: 110).

Una nota constitutiva que refuerza Bourdieu con relativa insistencia es la del carácter histórico del *habitus*, afirmación que se levanta contra el idealismo intelectualista para subrayar que el *habitus* es "un sistema de esquemas incorporados que, constituidos en el curso de la historia colectiva son adquiridos en el curso de la historia individual, y funcionan en la práctica y para la práctica (y no para unos fines de puro conocimiento)" (Bourdieu, 1988c: 478).

En el origen, son los otros en mí los que acuden en mi ayuda, los que se van interiorizando en mi manera de enfrentarme a la realidad. La manera como se va construyendo el *habitus* se da a través de instrucciones que "se transmiten sin pasar por el lenguaje y la conciencia, a través de sugerencias inscritas en los aspectos aparentemente más insignificantes de las cosas, de las situaciones o de las prácticas de la existencia común [...]" (Bourdieu, 1985a: 25).

Las estructuras del *habitus* son el resultado de condiciones de existencia concretas, de ahí el peso que tienen las primeras experiencias:

Son, en efecto, las estructuras características de una clase determinada de condiciones de existencia que, a través de la necesidad económica y social que hacen pesar sobre el universo relativamente autónomo de la economía doméstica y las relaciones familiares, o mejor, a través de las manifestaciones propiamente familiares de esta necesidad externa (forma de la división del trabajo entre sexos, universo de objetos, modos de consumos, relación entre parientes, etc.) producen las estructuras del *habitus* que están en el principio de la percepción y apreciación de toda experiencia posterior (Bourdieu, 1991e: 94).

Como producto de la historia, el *habitus* es, de manera simultánea, "historia incorporada, naturalizada, y, por ello, olvidada como tal historia, el *habitus* es la presencia activa de todo el pasado del que es producto: es lo que proporciona a las prácticas su independencia relativa en relación a las determinaciones exteriores del presente inmediato" (Bourdieu, 1991e: 98).

Producto de la historia, historia incorporada y productor de historia, el *habitus* "es aquello a través de lo cual la institución encuentra su plena realización: la virtud de la incorporación, que aprovecha la capacidad del cuerpo para tomar en serio la magia performativa de lo social, es lo que hace

que el rey, el banquero, el cura sean la monarquía hereditaria, el capitalismo financiero o la Iglesia hechos hombre" (Bourdieu, 1991e: 99-100).

Esta relación que establece el *habitus* hace comprensible las prácticas por las condiciones sociales que lo producen, precisamente porque "los *habitus* son la incorporación de la misma historia –o, más exactamente, de la misma historia objetivada en *habitus* y estructuras" (Bourdieu, 1991e: 100). De esta manera, el *habitus* "no es más que esa ley inmanente, *lex insita* inscrita en los cuerpos por idénticas historias, que es la condición no solamente de la concertación de las prácticas sino, además, de las prácticas de concertación" (Bourdieu, 1991e: 102).

Otra nota constitutiva del *habitus* se refiere a su carácter incorporado y objetivado, y esto ocurre, como señala Bourdieu, cuando se interroga sobre el trabajo del etnólogo, "[...] que al modo de los primeros legisladores codifica, por el solo hecho del registro, las cosas que no existían sino en estado incorporado, bajo forma de disposiciones, de esquemas clasificatorios cuyos productos son coherentes, pero con una coherencia parcial" (Bourdieu, 1988b: 86).

Una de las estructuras más profundas del *habitus* tiene que ver con lo que Bourdieu llama "sentido del juego" y es uno de sus aspectos más paradójicos, pues "[...] para dar cuenta de lo que la gente hace, es necesario suponer que obedecen a una suerte de 'sentido del juego', como se dice en deporte, y que, para comprender sus prácticas, es necesario reconstruir el capital de esquemas informativos que les permite producir pensamientos y prácticas sensatas y regladas sin intención de sentido y sin obediencia consciente a reglas explícitamente enunciadas como tales" (Bourdieu, 1988b: 83).

La noción *informationnels* Bourdieu la explicita en el sentido de "dar forma", que, en otros contextos, significa poner en forma o simplemente codificar, objetivar, hacer público, explicitar, y que, en las prácticas, permite a los agentes distinguir, separar, clasificar (Bourdieu, 1988b: 83).

Ya se planteó que las elecciones del *habitus* tienden a reforzarlo y a protegerlo de posibles amenazas que lo pongan en cuestión, lo que nos permite, por ejemplo, hablar de política con personas de las mismas preferencias. Lo mismo habría que decir de otro tipo de prácticas, o bien, para las prácticas contrarias, aquellas que tienden a evitar situaciones, lugares y personas; de aquí se sigue lo que para Bourdieu es "la propiedad más paradójica del *habitus*, principio no escogido de todas las 'elecciones', donde

reside la solución a la paradoja de la información necesaria para evitar la información [...]” (Bourdieu, 1991e: 105).

Este aspecto paradójico del *habitus* se encuentra “en el origen de esos encadenamientos de ‘golpes’, objetivamente organizados como estrategias sin ser producto de una verdadera intención estratégica –lo que supondrá, al menos, que sean tomados como una estrategia entre otras posibles” (Bourdieu, 1991e: 106).⁶

Finalmente, una nota constitutiva del *habitus*, derivada de su carácter histórico, es la homología entre los *habitus* y el *habitus* de clase. Una y otra nota permiten acercarnos a la comprensión con profundidad de la relación entre agentes sociales, para descubrir en su núcleo lo que haya de homología y de diversidad, en el sentido de que la percepción de *habitus* diferentes corresponde a la percepción espontánea de condiciones de vida distintas. Por consiguiente, la homología de los *habitus* permite, por el contrario, “que las prácticas y las obras sean inmediatamente inteligibles y previsibles, percibidas, pues, como evidentes: el *habitus* permite ahorrarse la intención, no sólo en la producción, también en el desciframiento de las prácticas y obras” (Bourdieu, 1991e: 100-101). Esto se debe de manera fundamental a que la “homogeneización objetiva de los *habitus* de grupo o de clase que resulta de la homogeneidad de las condiciones de existencia [...] hace que las prácticas puedan estar objetivamente concertadas sin cálculo estratégico alguno ni referencia consciente a una norma, y mutuamente ajustadas sin interacción directa alguna y, *a fortiori*, sin concertación explícita [...]” (Bourdieu, 1991e: 101).

La “homología de los *habitus*” permite establecer, además, la relación entre el *habitus* de clase y el *habitus* individual: “[...] cada sistema de disposiciones individual es una variante estructural de los otros, en el que se expresa la singularidad de la posición en el interior de la clase y de la trayectoria” (Bourdieu, 1991e: 104).

6. Bourdieu hace una importante observación en la nota de pie núm. 15 de la p.106: “Las estrategias más rentables son las que más a menudo producen, más acá de todo cálculo y en la ilusión de la sinceridad más auténtica, un *habitus* objetivamente ajustado a las estructuras objetivas: esas estrategias sin cálculo estratégico producen a quienes apenas podemos llamar sus autores un beneficio secundario importante, la aprobación social que se da a la apariencia del desinterés”.

La diferencia entre *habitus* individuales está en “la singularidad de las trayectorias sociales, a las que corresponden series de determinaciones cronológicamente ordenadas e irreductibles las unas a las otras [...]” (Bourdieu, 1991e: 104).

No todos los *habitus* se forman de la misma manera. La posición que cada agente (o grupo de agentes) ocupa en el espacio social determina la formación de su *habitus*. En otro momento, la realidad a la que nos aproxima el concepto de *habitus* es a la relación con la clase social, o posición en el campo social, por lo que podemos destacar que el “*habitus* es la clase incorporada (que incluye unas propiedades biológicas socialmente moldeadas, tales como el sexo o la edad) y, en todos los casos de desplazamiento inter o intrageneracional, se distingue (en sus efectos) de la clase objetivada en un momento dado del tiempo (bajo la forma de propiedades, titulaciones, etc.) en que perpetúa un estado diferente de las condiciones materiales de existencia, aquéllas de las que es producto y que difieren más o menos en este caso de las condiciones de su actualización” (Bourdieu, 1988c: 48).

El *habitus* de clase nos permite reconocer la realidad de los estilos de vida, diferentes según la posición que se ocupa en el espacio social, a su vez estructurado según la composición del capital, como veremos más adelante. El *habitus* de clase “es lo que hace que el conjunto de las prácticas de un agente (o del conjunto de agentes que son producto de condiciones semejantes) sean a la vez sistemáticas, porque son producto de la aplicación de idénticos esquemas (o mutuamente convertibles) y sistemáticamente distintas de las prácticas constitutivas de otro estilo de vida” (Bourdieu, 1988c: 170).

Lo que permite rescatar el concepto de *habitus* de clase es, precisamente, la realidad concreta de los sectores populares y la particularidad de su sentido práctico, como veremos en el ejercicio de investigación en terreno, pues olvidar estas diferencias favorece en buena medida un conflicto no siempre deseado.

EL DINAMISMO DEL HABITUS

Siguiendo un poco el pensamiento de Zubiri, pasamos a dar una mirada a esa dimensión de toda realidad que es su intrínseco dar de sí y que constituye su estructura dinámica. ¿Qué es lo que da de sí la realidad del *habitus*? Lo veremos en varios apartados fundamentales.

En un primer momento, el dinamismo del *habitus* se expresa como sentido práctico, una especie de sinónimo de la noción de *habitus* y que indica una de las características fundamentales de su dinamismo, prácticamente en todas sus dimensiones, lo mismo como *habitus* científico que como *habitus* lingüístico: el sentido del juego, retomando una expresión cara a Bourdieu. Aquí agregamos todo lo que se refiere a la producción de estrategias, estilos de vida y las afinidades de clase.

Es interesante que en la edición de *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972), Bourdieu cite la noción de "sentido", en versión de diccionario y en la que se puede leer, por analogía, "la facultad de conocer de una manera inmediata e intuitiva (como aquella que parecen manifestar las sensaciones propiamente dichas)". Este conocimiento inmediato explica la relación entre el campo y el *habitus*. Se trata de una forma "particularmente ejemplar del sentido práctico como ajuste anticipado a las exigencias de un campo; lo que el lenguaje deportivo llama el 'sentido del juego' (como sentido de la colocación, arte de anticipar, etc.) da una idea suficientemente exacta del encuentro cuasi milagroso entre el *habitus* y un campo, entre la historia incorporada y la historia objetivada, que hace posible la anticipación cuasi perfecta del porvenir inscrito en todas las configuraciones concretas de un espacio de juego" (Bourdieu, 1991e: 113).

En un momento de su análisis del sentido práctico, Bourdieu establece una equivalencia con lo que llama la lógica práctica, propia del sentido práctico y del *habitus* (Bourdieu, 1991e: 145-146). La lógica práctica es la lógica que corresponde a toda actividad, mejor dicho, al sentido práctico, propia de todo *habitus*, pues la "idea de lógica práctica, lógica en sí, sin reflexión consciente ni control lógico, es una contradicción en los términos que desafía a la lógica lógica. Esta lógica paradójica es la de toda práctica o, mejor, la de todo sentido práctico [...]" (Bourdieu, 1991e: 154).⁷

7. Bourdieu hace una observación importante en la nota de pie núm. 11 de la p.154: "Hay actos que un *habitus* no producirá nunca si no encuentra la situación en la cual pueda actualizar sus potencialidades: sabemos, por ejemplo, que las situaciones límites de los tiempos de crisis dan a algunos [individuos] la ocasión de revelar potencialidades desconocidas por ellos mismos y por los otros". En la investigación de campo, esto se hará evidente en la manera como los dirigentes populares describen el conflicto vivido entre la organización y agentes federales del gobierno y sus repercusiones en conflictos entre ellos".

En un segundo momento, destacamos otra característica, que ya habíamos insinuado anteriormente, y se refiere al sentido de la anticipación que opera el *habitus* en todas las prácticas que realizan los agentes. Esta anticipación se realiza porque el *habitus* engendra, de manera espontánea, representaciones y prácticas, lo que los hace particularmente manipulables. La noción de anticipación, más que una evaluación intuitiva e inmediata, es una clara relación con el tiempo. Un aspecto del sentido de la anticipación que produce el *habitus* tiene que ver con la lectura que hace del efecto pasado respecto del objetivo que se quiere anticipar y que le hacen prever un porvenir inscrito en el presente y que excluye toda deliberación explícita (Bourdieu, 1991e: 93).

El sentido de la anticipación que todo agente individual o grupal tiene varía según el capital acumulado del que disponga y que, además, funciona como instrumento de apropiación de los beneficios, pues “las prácticas dependen no de posibilidades medias de beneficio, noción abstracta e irreal, que sólo existe por el cálculo, sino de probabilidades específicas que posee un agente singular o una clase de agentes en función de su capital, entendido, bajo el punto de vista aquí considerado, como instrumento de apropiación de oportunidades teóricamente ofrecidas a todos” (Bourdieu, 1991e: 109). El sentido de la anticipación que realiza el *habitus* contribuye a realizar el porvenir probable “porque lo lee directamente en el presente del mundo presupuesto, el único que puede conocer” (Bourdieu, 1991e: 110).

En un tercer momento, sin entrar al análisis de las relaciones entre el *habitus* y el campo, analizamos el ajuste espontáneo que se da entre el *habitus* y las condiciones sociales de las que es producto y productor simultáneamente y, en particular, para destacar el efecto de integración de esas determinaciones.

El ajuste espontáneo que opera el *habitus* viene dado por las mismas condiciones objetivas de las que es su producto, de ahí que Bourdieu establezca una correlación entre probabilidades objetivas y esperanzas subjetivas, resultado de las disposiciones que generan unas particulares condiciones objetivas:

Si se observa regularmente una correlación muy estrecha entre: las probabilidades objetivas científicamente construidas (por ejemplo, las oportunidades de acceso a tal o cual bien) y las esperanzas subjetivas (las motivaciones y

las necesidades), no es porque los agentes ajusten conscientemente sus aspiraciones a una evaluación exacta de sus probabilidades de éxito, a la manera de un jugador que regulara su juego en función de una información perfecta de sus probabilidades de victoria. En realidad, dado que las disposiciones duraderamente inculcadas por las posibilidades e imposibilidades, libertades y necesidades, facilidades y prohibiciones que están inscritas en las condiciones objetivas [...] engendran disposiciones objetivamente compatibles con esas condiciones y, en cierto modo, preadaptadas a sus exigencias [...] (Bourdieu, 1991e: 94).

El ajuste espontáneo que opera el *habitus* no es mera adaptación a las condiciones objetivas, es también una selección de oportunidades, pero sobre todo una elección de aquellas experiencias que tienden a reforzarlo y ponerlo al abrigo de situaciones críticas:

Mediante la "elección" sistemática que hace entre los lugares, acontecimientos y personas susceptibles de ser frecuentados, el *habitus* intenta ponerse al abrigo de crisis y cuestionamientos críticos asegurándose un medio al que está lo más adaptado posible, es decir, un universo relativamente constante de situaciones adecuadas para el refuerzo de sus disposiciones, ofreciendo el mercado más favorable a sus productos (Bourdieu, 1991e: 105).

Al ajuste espontáneo que produce el *habitus* se complementa su papel de integrador del conjunto de las determinaciones sociales, pues "integra en la unidad originariamente sintética de un principio generador el conjunto de los efectos de las determinaciones impuestas por las condiciones materiales de existencia" (Bourdieu, 1988c: 448).

En un cuarto momento, tomamos de nuevo una expresión afortunada de Bourdieu para señalar una característica típica del *habitus*: conseguir la orquestación espontánea de las prácticas, sin necesidad de un director de orquesta (Bourdieu, 1991e: 92).

La importancia de esta característica de los *habitus* está en relación directa con lo que Bourdieu llama "las empresas de movilización colectiva", relación fundamental entre dirigentes y dirigidos en la que cobra particular importancia la necesaria orquestación entre disposiciones de unos y otros y, en particular, la necesidad de tomar en cuenta la inclinación al reagrupamiento, que es uno de los principales resultados de la "orquestación espontánea" que operan los *habitus*:

[...] las rectificaciones y ajustes conscientemente efectuados por los mismos agentes suponen el dominio de un código común, y las empresas de movilización colectiva no pueden tener éxito sin un mínimo de concordancia entre los *habitus* de los agentes movilizados (profeta, líder, etc.) y las disposiciones de quienes se reconocen en sus prácticas o sus propósitos, y sobre todo, sin la inclinación al reagrupamiento que suscita la orquestación espontánea de las disposiciones (Bourdieu, 1991e: 102-103).

En un quinto momento, encontramos que el *habitus* se expresa en el cuerpo, de ahí que una de sus dimensiones sea la *hexis*, término que también utiliza Zubiri. Alguna vez hemos oído hablar de la "gente bonita" para hacer referencia a las personas de clase media alta y alta. Y no es que los pobres no sean "bonitos". Lo que sí es cierto es que hay una relación con el cuerpo diferente y esto significa otra expresión del dinamismo del *habitus*. Son formas sutiles de clasificación: el modo de hablar, las inflexiones de la voz, la manera de vestir y caminar, el tipo de ropa, el cuerpo mismo. Lo interesante, de nuevo, no es la diferenciación sino la calificación que una legitimidad dominante sanciona expresando la valoración y la legitimidad, porque hay "toda una manera de tratar el cuerpo, de cuidarlo, de nutrirlo, de mantenerlo, que es reveladora de las disposiciones profundas del *habitus*" (Bourdieu, 1988c: 188).

En un sexto momento, destacamos otro aspecto del dinamismo de los *habitus*, y tiene que ver con la valoración retrasada de los títulos o los diplomas, clave para el proceso de acumulación de capital y de movilidad social —por tanto, de posición en determinado campo. La observación interesante que hace Bourdieu es que tales títulos, que equipara a los títulos de nobleza, tienden a devaluarse por un efecto de inflación de las titulaciones académicas, con lo cual sus poseedores tienden a aferrarse a su valor nominal. Pero no hay conciencia de estos mecanismos, no sólo por razones subjetivas —querer o no darse cuenta— sino por mecanismos objetivos a los que el autor llama la histéresis de los *habitus*,⁸ "que lleva a aplicar al nuevo estado del

8. Bourdieu también lo llama "el efecto Don Quijote": "pone en práctica en un espacio económico y social transformado un *habitus* que es el producto de un estado anterior de ese mundo. Pero bastaría pensar en el envejecimiento" (Bourdieu, P. *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988, p.111).

mercado de las titulaciones unas categorías de percepción y apreciación que corresponden a un estado anterior de las posibilidades objetivas de evaluación, y la existencia de unos mercados relativamente autónomos en los que el debilitamiento del valor de las titulaciones académicas se opera a un ritmo más lento" (Bourdieu, 1988c: 140).

FUNCIONALIDAD DEL HABITUS Y LOS CAMPOS

Este enfoque implica una importante superación del dualismo, que se da tanto en la filosofía como en muchas elaboraciones de la sociología, entre el individuo y la sociedad, lo individual y lo social. El establecer las relaciones entre *habitus* y campo supone postular una nueva síntesis en la que lo social se encuentra incorporado a lo individual y en éste la historia se hace cuerpo. En este apartado pretendemos explicitar la funcionalidad de dos nociones, que son, ellas mismas, nudos de relaciones.

Si planteamos explícitamente la relación no es porque neguemos que, en los apartados anteriores, hayamos intentado el análisis de cada noción de manera separada una de la otra. Más bien, ha resultado que en el análisis del dinamismo de los campos, por ejemplo, dimos por supuesto la relación que tiene con los *habitus* y con el capital, noción que hemos venido manejando de manera prácticamente indisociable con las de *habitus* y campo. Y también en los capítulos dedicados al *habitus* establecimos la relación con los campos.

La diferencia de este apartado es la de señalar lo inextricable de una relación en la que no es posible concebir una noción sin las otras. Ni el capital es tal aislado de *habitus* dispuestos a reconocerlo y, además, es impensable fuera de un campo concreto. Tan es así, que hemos destacado que un campo surge con la aparición de una determinada especie de capital y por las prácticas concretas de agentes dotados de un *habitus*, que es, al mismo tiempo, la acumulación de una determinada especie de capital y un capital incorporado.

Un ejemplo de esta relación es la afirmación de Bourdieu en la que señala que las estructuras mentales no son sino estructuras sociales interiorizadas (Bourdieu, 1990d: 121). No es posible concebirlas de otra manera, porque la actividad misma de pensarlas no se da en el vacío sino en concretas condiciones sociales. Es una relación de conocimiento que depende de una relación de condicionamiento (Bourdieu y Wacquant, 1995: 87).

En la discusión para el establecimiento de los criterios de la identidad regional, Bourdieu vuelve a establecer la relación entre el *habitus* y el campo, destacando el papel de la noción de capital, pues "la búsqueda de criterios 'objetivos' de identidad 'regional' o 'étnica' no debe hacer olvidar que, en la práctica social, esos criterios (por ejemplo la lengua, el dialecto o el acento) son objeto de *representaciones mentales*, es decir, de actos de percepción y de apreciación, de conocimiento y de reconocimiento, en que los agentes invierten sus intereses y presupuestos, de *representaciones objetales* en forma de cosas (emblemas, banderas, insignias, etc.), actos, estrategias interesadas de manipulación simbólica cuyo objeto es determinar la idea que los demás pueden hacerse de esas propiedades y de sus portadores" (Bourdieu, 1985a: 87).

Como podemos darnos cuenta, en ese solo texto no es difícil separar las nociones de *habitus* –actos de percepción y de apreciación, de conocimiento y de reconocimiento–, de capital –los agentes invierten sus intereses y presupuestos– y de campo –la lengua, el dialecto o el acento. El problema, como bien lo advierte Bourdieu, es el manejo de los conceptos en sí y por sí mismos y la tendencia intelectualista a su fetichización.

Bourdieu señala que el objeto propio de la ciencia social "no es ni el individuo, este *ens realissimum* ingenuamente celebrado como la realidad de las realidades por todos los 'individualismos metodológicos', ni los grupos en tanto conjuntos concretos de individuos, sino la relación entre dos realizaciones de la acción histórica.⁹ Dicho de otro modo, la doble y oscura relación

9. Un aspecto de la relación entre *habitus* y campo que no abordamos en directo es que funda una teoría de la temporalidad: "La relación entre el *habitus* y el campo, concebidos como dos modos de existencia de la historia, permite fundar una teoría de la temporalidad que rompe simultáneamente con dos filosofías opuestas. De un lado, la visión metafísica que trata el tiempo como una realidad en sí, independiente del agente (con la metáfora del río), y, del otro, una filosofía de la conciencia. Lejos de ser una condición *a priori* y trascendental de la historicidad, el tiempo es eso que la actividad práctica produce en el acto mismo por el cual ella se produce ella misma. Porque la práctica es el producto de un *habitus* que es él mismo el producto de la incorporación de las regularidades inmanentes y de las tendencias inmanentes del mundo, ella contiene en ella misma una anticipación de esas tendencias y de esas regularidades, es decir, una referencia no *théique* a un futuro inscrito en la inmediatez del presente. El tiempo se genera en la realización misma del acto (o del pensamiento) como actualización de una potencialidad que es por definición presentificación de un inactual y de despresentificación de un

entre los *habitus*, sistemas perdurables y transponibles de esquemas de percepción, apreciación y acción resultante de la institución de lo social en los cuerpos (o en los individuos biológicos), y los campos, sistemas de relaciones objetivas que son el producto de la institución de lo social en las cosas o en mecanismos que poseen la casi realidad de los objetos físicos. Y, desde luego, todo aquello que surge de esta relación, a saber, las prácticas y las representaciones sociales o los campos, cuando se presentan bajo la forma de realidades percibidas y apreciadas” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 87).

A pregunta expresa de Wacquant, Bourdieu explica lo que entiende por la “doble y oscura relación” entre el *habitus* y el campo:

La relación entre el *habitus* y el campo es, ante todo, una relación de condicionamiento: el campo estructura el *habitus*, que es producto de la incorporación de la necesidad inmanente de este campo de un conjunto de campos más o menos concordantes; las discordancias pueden ser el origen de *habitus* divididos, incluso desgarrados. Pero también es una relación de conocimiento o construcción cognoscitiva: el *habitus* contribuye a constituir el campo como mundo significativo, dotado de sentido y de valía, donde vale la pena desplegar las propias energías. De ahí se desprenden dos conclusiones: primera, la relación de conocimiento depende de la relación de condicionamiento que le precede y que conforma las estructuras del *habitus*; segunda, la ciencia social es, por

actual, por tanto, eso mismo que el sentido común describe como el ‘paso’ del tiempo. La práctica no constituye —salvo excepción— el futuro como tal, en un proyecto o en un plan puesto por un acto de voluntad consciente y deliberado. La actividad práctica, en la medida donde ella ha dado sentido, donde ella es sentida, razonable, es decir, generada por *habitus* que son ajustados a las tendencias immanentes del campo, trasciende el presente inmediato por la movilización práctica del pasado y la anticipación práctica del futuro inscrito en el presente al estado de potencialidad objetiva. Porque implica una referencia práctica al futuro implicado en el pasado del que es el producto, el *habitus* se temporaliza en el acto mismo a través del cual él se realiza. Sería necesario precisar, afinar y diversificar este análisis, pero yo querría solamente hacer entrever cómo la teoría de la práctica condensada en las nociones de campo y de *habitus* permite desembarazarse de la representación metafísica del tiempo y de la historia como realidades en ellas mismas, exteriores y anteriores a la práctica, sin por tanto abrazar la filosofía de la conciencia que sostiene las visiones de la temporalidad que se encuentra en Husserl o en la teoría de la acción racional” (Bourdieu, P. y Loïc J.D. Wacquant. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995, pp. 112-113).

necesidad, el "conocimiento de un conocimiento" y debe admitir una fenomenología sociológicamente fundamentada de la experiencia primaria del campo (Bourdieu y Wacquant, 1995: 87-88).

Además de la relación de conocimiento o de condicionamiento, Bourdieu establece una relación de correspondencia: "existe una correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales, entre las divisiones objetivas del mundo social especialmente en dominantes y dominados en los diferentes campos y los principios de visión y de división que los agentes les aplican" (Bourdieu, 1989: 7).

De esta relación entre *habitus* y campo desglosamos tres aspectos: su complicidad ontológica, el modelo teórico que reintroduce a los agentes y la posición de clase. El primer aspecto, la "complicidad ontológica" que se establece entre *habitus* y campo, tiene como función el hacer operativo un campo social determinado, pues "es necesario que haya algo en juego y gente dispuesta a jugar, que esté dotada de los *habitus* que implican el conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes al juego, de lo que está en juego, etcétera" (Bourdieu, 1990d: 135-136).

Esa particular dimensión del *habitus* que Bourdieu califica de "lingüístico", explica y es explicado por su relación con un campo determinado, pues "el *habitus* lingüístico definido a grandes rasgos se distingue de una competencia en el sentido chomskiano porque es producto de las condiciones sociales y porque no es simple producción de discurso sino producción de un discurso que se ajusta a una 'situación', o más bien a un mercado o un campo" (Bourdieu, 1990d: 143-144).

Se subraya el aspecto de adaptabilidad del *habitus* con una situación concreta, de donde destacamos otra característica de esta relación: su capacidad de ajuste. En su análisis del gusto, Bourdieu plantea otra característica de la relación entre estas realidades, en la que las disposiciones sólo se forman, funcionan y valen en un campo determinado y desde una posición en la correlación de fuerzas que se desarrolla en todo campo y sólo en la medida en que hay esa lucha por el control de la legitimidad de dicho campo, es decir, lo que está en juego (Bourdieu, 1988c: 92).

Pero lo que conviene destacar es la complicidad como característica de la relación entre el *habitus* y un campo, dado que "entre el cuerpo socializado y los campos sociales, que son por lo general dos productos acordes de la

misma historia, se establece una complicidad infraconsciente, corporal [...]” (Bourdieu, 1990d: 114). El *habitus* “mantiene con el mundo social del que es producto una verdadera complicidad ontológica, principio de un conocimiento sin conciencia, de una intencionalidad sin intención y de un dominio práctico de las regularidades del mundo que permite adelantar el porvenir sin tener ni siquiera necesidad de presentarlo como tal” (Bourdieu, 1988b: 24). Son *habitus* y campo “dos modos de existencia de lo social [...] la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa” (Bourdieu, 1988b: 74). Es una “complicidad originaria” (Bourdieu, 1989: 12) y una relación de “proximidad inmediata” (Bourdieu, 1989: 59).

Un segundo aspecto de la relación entre *habitus* y campo tiene que ver con la superación de la falsa oposición entre sujeto y estructura, por lo que esa relación “provee la única manera rigurosa de reintroducir a los agentes singulares y sus acciones singulares sin caer en la anécdota sin pies ni cabeza de la historia de los acontecimientos” (Bourdieu, 1988b: 54-55).

Un tercer aspecto de esta relación confirma que se puede hablar y con razón de un *habitus* de clase, que proviene fundamentalmente del hecho de ocupar una determinada posición en el espacio social, y así se explica, por ejemplo, el hecho de la “opinión pública”:

Se toman posiciones que uno ya es propenso a tomar en función de la posición que ocupa en un campo determinado. Un análisis riguroso está orientado a explicar las relaciones entre la estructura de las posiciones que deben tomarse y la estructura del campo de las posiciones que ya están objetivamente ocupadas (Bourdieu, 1990d: 247).

Aquí conviene tener claro que no se tiene la posición social que se quisiera tener; no es el resultado de un acto de voluntad:

el *habitus* está ligado genéticamente [y también estructuralmente] a una posición, tiende siempre a expresar, a través de esquemas que son la forma incorporada, a la vez en el espacio de las posiciones diferentes u opuestas [...] que son constitutivas del espacio social y una toma de posición práctica sobre este espacio (Bourdieu, 1989: 9).

Para una correcta comprensión de las prácticas, Bourdieu plantea que “la sociología no puede prescindir del axioma del interés, comprendido como la

inversión específica en lo que está en juego, que es a la vez condición y producto de la pertenencia a un campo” (Bourdieu, 1990d: 141). Si aplicamos este axioma a cualquier tipo de práctica es posible que descubramos riquezas que no han sido desenterradas y que el *modus operandi* sociológico propuesto por Bourdieu facilita. Advierte que tal noción “tiene una función de ruptura; destruye la ideología del desinterés, que es la ideología profesional de los clérigos de toda especie” (Bourdieu, 1988b: 168).

Bourdieu hace una propuesta relevante e incisiva para desentrañar la parte oculta de las prácticas y, en particular, para explicar lo que algunos llaman apatía, pasividad o desinterés de la gente:

La inversión es la inclinación para actuar que se engendra en la relación entre un espacio de juego donde algo está en juego [lo que yo llamo un campo] y un sistema de disposiciones que se ajusta al juego [lo que llamo un *habitus*], un sentido del juego y de lo que está en juego que implica a la vez cierta vocación y aptitud para jugar el juego, tomar interés en el juego, dejarse llevar por el juego [...] (Bourdieu, 1990d: 93).

FUNCIONALIDAD DEL HABITUS Y LOS CAPITALES

Destacamos tres aspectos de esta funcionalidad: el que se refiere a los modos de producción del *habitus*, la unidad de clase y la distribución de capital. Por el primero, nos encontramos con el hecho de que “[...] lo que se capta mediante indicadores tales como el nivel de instrucción [capital escolar o cultural] o el origen social [capital incorporado] o, con mayor exactitud, lo que se capta en la estructura [estructura del capital] de la relación que los une, son también modos de producción del *habitus* cultivado” (Bourdieu, 1988c: 63).¹⁰ Lo que se afirma del *habitus* cultivado vale para el *habitus* popular.

La unidad de la clase social, que es unidad de estilos de vida, se inscribe en las estructuras más profundas del *habitus*, desde donde surge la adhesión inmediata “a los gustos y a los disgustos, a las simpatías y a las aversiones, a los fantasmas y a las fobias, que, más que las opiniones declaradas, constituyen el fundamento inconsciente de la unidad de una clase” (Bourdieu, 1988c:

10. En el capítulo 2 analizamos el concepto de capital.

75). La clase social se va definiendo por la relación entre los *habitus* y el capital. Bourdieu hace una importante advertencia, que rompe con la teoría clásica marxista aunque recupera sus aportaciones más importantes,¹¹ y señala que la clase social se define “por la estructura de las relaciones entre todas las propiedades pertinentes, que confiere su propio valor a cada una de ellas y a los efectos que ejerce sobre las prácticas” (Bourdieu, 1988c: 104). Para ello, Bourdieu plantea la necesidad de “establecer, para cada clase y fracción de clase, es decir, para cada una de las configuraciones del capital, la fórmula generadora del *habitus* que manifiesta en un estilo de vida particular las necesidades y las facilidades características de esta clase de condiciones de existencia [relativamente] homogéneas y, una vez hecho esto, determinar cómo se especifican, para cada uno de los grandes dominios de la práctica, las disposiciones del *habitus*” (Bourdieu, 1988c: 206). En síntesis, la importancia de la relación entre *habitus* y capital está en reconocer las condiciones de adquisición del *habitus*.

11. Para una visión más completa, véase Bourdieu, P. *La distinción. Crítica social del juicio*, Altea Taurus/Alfaguara, Madrid, 1988, en el capítulo 2 “El espacio social y sus transformaciones”.

CAPÍTULO 2

LA CATEGORÍA DE CAPITAL

En esta parte se hace el análisis de diversos textos en los que Pierre Bourdieu construye y utiliza el concepto de capital. Siguiendo un esquema semejante al del capítulo anterior, partiremos primero por la manera como creemos Bourdieu elabora la noción de capital para después desmenuzar elementos de su teoría que nos explican la realidad concreta a la que alude, que es bastante compleja y enriquece una visión del mundo social a partir de este concepto.

NOCIÓN Y TEORÍA DEL CAPITAL

Dos niveles de debate teórico establece Bourdieu en una exposición realizada en la Universidad de Ginebra en diciembre de 1978. Por una parte, un primer elemento tiene que ver con la tradición lingüística que se esfuerza por definir los términos del hablar, del habla oportuna y conveniente, pero le parecen insuficientes algunos acercamientos y propone uno distinto: “Esto conduce a sustituir la noción de competencia por la de capital lingüístico. Hablar de capital lingüístico significa que hay ganancias lingüísticas: en cuanto alguien que ha nacido en el séptimo distrito —es el caso de la mayoría de los que gobiernan Francia actualmente— abre la boca, recibe una ganancia lingüística, que no es para nada ficticia ni ilusoria como podría sugerirlo esa especie de economicismo que nos ha impuesto un marxismo primario” (Bourdieu, 1990d: 146).

Un segundo elemento del concepto de capital lingüístico es su “poder sobre los mecanismos de formación de los precios lingüísticos, el poder para

hacer que funcionen en su propio provecho las leyes de formación de los precios y así recoger la plusvalía específica" (Bourdieu, 1990d: 146).

Otra aproximación a la noción de capital, se establece en torno a la de capital cultural —habría que llamar capital de información (Bourdieu y Wacquant, 1995: 82)— que, para Bourdieu, "se impone en primer lugar como una hipótesis indispensable para dar cuenta de las diferencias en los resultados escolares que presentan niños de diferentes clases sociales respecto del 'éxito escolar'" (Bourdieu, 1987a: 11).

PODER Y CAPITAL SIMBÓLICOS

En este apartado estudiamos otro aspecto de la misma propuesta, por la que pretendemos desentrañar sus análisis en torno a la realidad simbólica, particularmente expresada en las nociones de capital simbólico¹ y poder simbólico.

La insistencia de Bourdieu en esta noción "simbólica" no es gratuita y es, en buena medida, el resultado de su puesta en práctica y bajo control de una de sus nociones clave, la de *habitus*. Al fijar su atención en las "representaciones", en el *habitus*, y no sólo en las condiciones sociales, es decir, en los campos, descubre ahí un aspecto del sistema de percepciones, como representaciones mentales, que tiene un margen de desconocimiento o de no-reconocimiento (*méconnaissance*).

Este apartado lo hemos dividido en tres partes. En la primera, señalamos notas características de una teoría del poder y del capital simbólicos. En la segunda, presentamos una relación de diversas características que tiene esta "economía del simbolismo", o dimensión simbólica de la realidad y finalmente, exponemos las condiciones bajo las cuales es posible establecer una equivalencia entre las dos nociones de capital y poder simbólicos.

En primer lugar, no se trata de una especie diferente de propiedades, sino que son poderes que provienen de otras tantas especies de capital; "[...] estos poderes son ante todo el capital económico —en sus diversas especies—, el

1. Wacquant afirma: "La noción de capital simbólico es una de las más complejas que Bourdieu haya elaborado y su obra entera puede considerarse una búsqueda de sus diversas formas y efectos" (Bourdieu, P. y Loïc J.D. Wacquant. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995, p.97).

capital cultural y el social, así como el capital simbólico, comúnmente llamado prestigio, reputación, renombre, etc., que es la forma percibida y reconocida como legítima de estas diferentes especies de capital” (Bourdieu, 1990d: 283). Lo que importa destacar es que se trata de una valoración socialmente reconocida.

Esta explicitación del carácter simbólico del capital tiene relación con el *habitus* de quienes lo portan, pues “el capital simbólico –otro nombre de distinción– no es sino el capital, de cualquier especie, cuando es percibido por un agente dotado de categorías de percepción que provienen de la incorporación de la estructura de su distribución, es decir, cuando es conocido y reconocido como natural” (Bourdieu, 1990d: 293). Aquí se subraya al agente dotado de categorías de percepción y nos remite a otra reflexión en torno a la estructura de la distribución del capital.

Quizás la característica más notable es que el capital simbólico esté relacionado con el título escolar, pues se trata de “un capital simbólico garantizado social y aun jurídicamente” (Bourdieu, 1990d: 296-297).²

En el origen del concepto, Bourdieu señala el análisis del honor, donde “se encuentran todos los problemas que me planteo aún hoy: la idea de que las luchas por el reconocimiento son una dimensión fundamental de la vida social y que se basan en la acumulación de una forma particular de capital, el honor en el sentido de reputación, de prestigio, y que hay, pues, una lógica específica de la acumulación del capital simbólico, como capital fundado sobre el conocimiento y el reconocimiento” (Bourdieu, 1988b: 33-34).

Algunos estudios que intentan sistematizar las diversas experiencias de educación popular (EP) –inabarcables, por otro lado– han planteado esta reflexión sobre su trayectoria.³ Sin embargo, parecería insuficiente una mirada

2. Sobre el poder simbólico, Wacquant afirma “En *La noblesse d'État*, Bourdieu [...] muestra que el poder de consagrar, de producir separaciones y jerarquías sociales sagradas (como en la institución –en el sentido activo– de una élite no solamente superior y separada, sino también ‘reconocida y reconociéndose como digna de ser reconocida’) es lo que define, por derecho propio, la ‘magia del Estado’ como poder simbólico” (Bourdieu, P. y Loïc J.D. Wacquant. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995, p.157, nota 4).

3. Van Dam, A., S. Martinic, y Peter Gerhard (eds.) *Educación popular en América Latina. Crítica y perspectivas*, (Paperback, 12), CESO, Santiago, 1991.

que sólo se fijara en las líneas de continuidad y de ruptura o que bosquejara las líneas a seguir en el futuro. Hay mucha riqueza esparcida en el tiempo y en los lugares diversos. La reflexión de Bourdieu aporta muchos elementos que pueden enriquecer esta recuperación histórica.

La categoría de capital se inscribe, en la obra de Bourdieu, en un particular esfuerzo por rescatar nociones que pudieran parecer privativas de la economía, y que lo llevan a proponer una "economía", en el sentido de razón inmanente, de las prácticas, "que no se limite artificialmente a las prácticas socialmente reconocidas como económicas; debe tratar de comprender el capital, esta 'energía de la física social' [...] bajo todas sus formas y descubrir las leyes que rigen su conversión de una especie a otra" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 81). En estos términos quedaría ubicada una propuesta teórica en la que, siguiendo a Bourdieu, podemos precisar más sus contenidos, sobre todo en torno a las nociones de poder y de capital simbólicos.

El capital simbólico es, por tanto, "este capital negado [*dénié*], reconocido como legítimo, es decir, no reconocido [*méconnu*] como capital (el reconocimiento en el sentido de gratitud suscitada por los favores puede ser uno de los fundamentos de este reconocimiento) que constituye probablemente, junto con el capital religioso, la única forma posible de acumulación cuando el capital económico no es reconocido" (Bourdieu, 1991e: 198). Su principal aportación es "todo lo que se agrupa bajo el nombre de *nesba*, es decir, la red de aliados y de relaciones que se tiene (y a los que se mantiene) a través del conjunto de compromisos y deudas de honor, derechos y deberes acumulados a lo largo de las generaciones sucesivas y que puede ser movilizado en las circunstancias extraordinarias" (Bourdieu, 1991e: 200).

El capital simbólico se va acumulando gracias a la creencia espontánea que un grupo asigna a determinados agentes sociales que "más garantías materiales y simbólicas le ofrecen, se entenderá cómo la exhibición del capital simbólico (siempre muy costosa en el plano económico); es uno de los mecanismos que permiten (sin duda universalmente) que el capital vaya al capital" (Bourdieu, 1991e: 201). Desde esta visión, nos encontramos con el hecho de que el economicismo no tiene explicaciones, pues, como señala

4. Bourdieu, P. *Le sens pratique*, Minuit, París, 1980, p. 209.

Bourdieu, "las conductas de honor tienen por principio un interés para el que el *economicismo* carece de nombre y que no hay más remedio que llamar simbólico aunque sea capaz de determinar acciones directamente materiales; lo mismo que, en otras partes, hay profesiones, como la de notario médico, cuyos titulares deben estar, como se dice, 'por encima de toda sospecha', asimismo, una familia tiene aquí un interés vital en mantener su capital de honor, es decir, su crédito de honorabilidad, al abrigo de la sospecha" (Bourdieu, 1991e: 202).

El poder simbólico es una categoría estrechamente ligada a la de capital simbólico, que está en su base: "El poder simbólico es ese poder invisible que puede ser ejercitado sólo con la complicidad de quienes no quieren saber que son sujetos para éste o incluso que ellos mismos lo ejercitan" (Bourdieu, 1994e: 164). De manera paralela, "el capital simbólico es un crédito, es el poder impartido a aquellos que obtuvieron suficiente reconocimiento para estar en condiciones de imponer el reconocimiento" (Bourdieu, 1988b: 140).

Como el capital simbólico, el poder simbólico descansa en buena medida en el reconocimiento, "es un poder que puede ser ejercitado sólo si es reconocido, que es irreconocible como arbitrario. Esto significa que el poder simbólico no reside en los 'sistemas simbólicos', ni en la 'fuerza ilocucionaria', pero se define entre aquellos que se someten a él, por ejemplo, en la misma estructura de campo en la cual la creencia es producida y reproducida. Lo que crea el poder de las palabras y los lemas, un poder capaz de mantener y subvertir el orden social, es la creencia en la legitimidad de las palabras y en aquellos que las pronuncian. Y las palabras solas no pueden crear esta creencia" (Bourdieu, 1994e: 170). Dicho reconocimiento es la base del poder simbólico, y por tal Bourdieu siempre entiende "el desconocimiento de la violencia que se ejerce a través de él" (Bourdieu, 1988b: 163).

En síntesis, nos plantea Bourdieu, el poder simbólico es la forma irreconocible y, sobre todo, legitimada, que adquieren todas las otras formas de poder (Bourdieu, 1994e: 170). Dicho en otras palabras, "esos poderes sociales fundamentales son [...] el capital económico, bajo sus diferentes formas, y el capital cultural, y también el capital simbólico, forma que revisten las diferentes especies de capital cuando son percibidas y reconocidas como legítimas" (Bourdieu, 1988b: 131).

Cabe añadir una observación pertinente, en el sentido de que las nociones de poder y capital simbólico se inscriben en un conjunto de nociones que aluden a lo que pudiéramos llamar dimensión simbólica de la realidad. Sólo para darnos una idea del modo como los utiliza el autor de *La distinción*, hacemos una relación de las nociones y los lugares donde se puede encontrar cierto desarrollo.

Violencia simbólica. Es "aquella forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con la anuencia de éste" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 120). Uno de los aspectos de lo simbólico, quizá más recurrente en la propuesta sociológica de Bourdieu, es el de la violencia simbólica, al punto de que Wacquant lo coloca en el centro del objeto de la sociología, al proponerle analizar la contribución que diversas formas de violencia simbólica aportan a la reproducción y a la transformación de las estructuras de dominación.⁵ Es una forma peculiar de coacción "que no se puede ejercer sino con la complicidad activa —lo que no quiere decir consciente y voluntaria— de aquellos que la padecen y que no están determinados sino en la medida en que se privan de la posibilidad de una libertad fundada sobre la toma de conciencia" (Bourdieu, 1989: 12). Con esta noción de violencia simbólica podemos aproximarnos todavía más a lo que pudiera ser el núcleo central de la propuesta teórica de Bourdieu, dado que dicha noción alude a un resultado de la relación entre los *habitus* y los campos.⁶

5. Otras referencias: sobre el monopolio de la violencia simbólica legítima, lo que puede lograr a diferencia de la violencia policiaca, definida como "desconocimiento basado en el ajuste inconsciente de las estructuras subjetivas a las estructuras objetivas" y que a diferencia de la teoría de Foucault de la dominación, es aquella forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con la anuencia de éste; imposible entenderla sin descartar la oposición entre coerción y consentimiento, imposición externa e impulso interno, y como ejemplo, la dominación masculina. En Bourdieu, P. y Loïc J.D. Wacquant. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995, pp.74, 119, 120 y 123.

6. Sobre la diferencia entre la teoría de la violencia simbólica y la teoría de la hegemonía de Gramsci, Wacquant señala: "La primera no requiere de ninguna inculcación activa ni de ninguna labor de persuasión" (Bourdieu, P. y Loïc J.D. Wacquant. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, p.126, nota 14).

Interés simbólico. Relaciona, por un lado, el interés como propensión a actuar y, por otro, lo simbólico, aludiendo al carácter no reconocido o desconocido de las representaciones que se hacen los agentes sociales. Principalmente, alude a las conductas de honor, a la conservación y al aumento del capital simbólico. Este interés simbólico está en la base de muchas estrategias de los agentes sociales no siempre reconocidas y que se inculca desde los primeros años de vida: "Sólo un materialismo inconsecuente, porque parcial y reductor, puede ignorar que unas estrategias que tienen por objeto [*enjeu*] la conservación o el incremento del capital simbólico del grupo (como la venganza de sangre y el matrimonio), obedecen a intereses no menos vitales que las estrategias de sucesión o las estrategias de fecundidad. El interés que lleva a defender el capital simbólico es inseparable de la adhesión tácita, inculcada por la primera educación y reforzada por todas las experiencias ulteriores, a la axiomática objetivamente inscrita en las regularidades del orden económico (en sentido amplio), inversión/inmersión [*investissement*] originaria que hace existir como digno de ser buscado y conservado un tipo determinado de bienes" (Bourdieu, 1991e: 203).

Revolución simbólica. Hace referencia al "trastorno de las estructuras mentales", la modificación de la visión del mundo, que "puede ser llamada la revolución por excelencia" (Bourdieu, 1988b: 151). Dice Bourdieu, en relación al origen de esta noción: "me remito al análisis de la crisis de mayo del 68 que presento en el último capítulo de *Homo Academicus*, el cual contiene el germen de una teoría de la revolución simbólica sobre la cual estoy trabajando actualmente" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 58).⁷

En otra referencia a esta noción, asocia revolución simbólica con la ruptura práctica del acuerdo inmediato entre las estructuras incorporadas –es decir, los *habitus*– y las estructuras objetivas –es decir, los campos–: "[...] sólo puede esperarse una auténtica liberación femenina a través de una acción colectiva encaminada a romper en la práctica la concordancia inmediata de las estructuras incorporadas y objetivas, es decir, mediante una revolución

7. El "actualmente" hay que colocarlo en las fechas de la entrevista con Wacquant, en el invierno de 1987. *Homo Academicus* apareció en Francia en 1984.

simbólica capaz de poner en tela de juicio las bases de la producción y la reproducción del capital simbólico y, en particular, la dialéctica de los bienes culturales como muestra de distinción" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 125).

Finalmente, hay la tesis según la cual "la relación que se establece entre la revolución política y la revolución simbólica no es simétrica" (Bourdieu, 1971: 334).

Propiedades simbólicas. "Puesto que los individuos o los grupos están objetivamente definidos no sólo por lo que son, sino, también, por el ser que se les atribuye, por un ser percibido, que incluso si depende estrechamente de su ser nunca puede reducirse por entero a él, la ciencia social debe tomar en cuenta los dos tipos de propiedades que le están objetivamente asociadas: de un lado, propiedades materiales que, empezando por el cuerpo, se dejan enumerar y medir como cualquier otra cosa del mundo físico, y, de otro, propiedades simbólicas que no son sino las mismas propiedades materiales cuando se perciben y aprecian en sus relaciones mutuas, es decir, como unas propiedades distintivas" (Bourdieu, 1991e: 227).

De ahí que Bourdieu propugna por la "objetividad de la subjetividad", y su importancia descansa en que tales propiedades simbólicas determinan el interés y las estrategias de los agentes sociales cuya apuesta⁸ fundamental es, como lo hemos visto, la conservación o acumulación del capital simbólico. (Bourdieu, 1985a: 87-88).

Lucha simbólica. Es la lucha por imponer la definición social del mundo que mejor convenga con los intereses de la clase dominante (Bourdieu, 1994e: 167). Esta definición social del mundo genera un campo especial, el de la producción cultural, donde se expresa una lucha social entre especialistas, sin que esto suponga que la lucha simbólica se reduzca a dicho campo, dado que ella se expresa en los conflictos simbólicos de cada día, incluso en cada interacción lingüística (Bourdieu, 1994e: 168).

Formas simbólicas. "Instrumentos para conocer y constituir el mundo de los objetos". Según Bourdieu, Durkheim aportó los elementos para una sociología de las formas simbólicas.

8. Bourdieu prefiere el uso de la noción de "apuesta" que la de "estrategia", *cf.* Bourdieu, *P. Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988, pp.110 y ss.

Eficacia simbólica. "Poder de actuar sobre lo real actuando sobre la representación de lo real" (Bourdieu, 1985a: 80). De donde se sigue que el objeto de la ciencia social es "una realidad que engloba todas las luchas, individuales y colectivas, tendentes a conservar o a transformar la realidad y, en particular, aquellas que tienen por objeto la imposición de la definición legítima de la realidad y cuya eficacia propiamente simbólica puede contribuir a la conservación o a la subversión del orden establecido, es decir, de la realidad" (Bourdieu, 1991e: 237). Depende "del grado en el que la visión propuesta está fundada en la realidad" (Bourdieu, 1988b: 140).

Las nociones de eficacia simbólica y violencia simbólica, que va implícita en aquélla, quedan expresadas de manera formal en el derecho: "Hay una eficacia propiamente simbólica de la forma. La violencia simbólica, cuya realización por excelencia es sin duda el derecho, es una violencia que se ejerce, si puede decirse, en las formas, poniendo formas" (Bourdieu, 1988b: 90).

Manipulación simbólica. Es el tipo de manipulación de la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo (Bourdieu, 1988b: 104).⁹ "Estrategias interesadas de manipulación simbólica cuyo objeto es determinar la idea que los demás pueden hacerse de esas propiedades y de sus portadores" (Bourdieu, 1985a: 87).

Garantía simbólica. Esta noción aparece en el estudio que el sociólogo francés realiza sobre el "efecto de cuerpo", realidad que tiende a dejarse escapar en el análisis estadístico y que hace referencia a una solidaridad grupal en la que el capital simbólico común es una referencia y un criterio de distinción: "Los cuerpos son grupos durablemente instituidos por la virtud a la vez integradora y distintiva de una designación socialmente conocida y reconocida, pública y oficialmente proclamada (nombre propio, sigla, etc.) y dotados de hecho de un capital simbólico común que, del hecho de la solidaridad así instaurada entre todos los poseedores legítimos de la identidad común (a veces jurídicamente definida, como en el caso de la nacionalidad), asegura a cada

9. Bourdieu propone elementos para un análisis del campo religioso, desbordado hacia lo que él llama "campo de manipulación simbólica", o "campo de cura de almas ensanchado" (Bourdieu, P. *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988, p.104).

uno de ellos la participación en este capital, suerte de garantía simbólica constituida por la suma de los capitales individuales” (Bourdieu, 1985b: 73).

Sistemas simbólicos. Debido a que, en la propuesta teórica de Bourdieu se da una superación de aquella distinción, gracias a la relación que se establece entre los *habitus* y los campos, habla más bien de “instrumentos de producción simbólica”, por lo que tales sistemas pueden distinguirse fundamentalmente en la manera como son producidos (Bourdieu, 1994e: 168). Son sistemas de clasificación y Bourdieu reprocha tanto a etnólogos como etnometodólogos ignorar que tales sistemas no son sólo instrumentos de conocimiento sino que cumplen otras funciones, desde el *habitus*, como la de “reproducir bajo una forma transformada y difícil de reconocer, insertándolas [las estructuras] en las estructuras de un sistema de relaciones simbólicas” (Bourdieu, 1991e: 159-160).

Universos simbólicos. Con esta noción se alude simplemente a conjuntos cuya realidad expresa las representaciones que los agentes y los grupos sociales se hacen del mundo y de sus prácticas: “mito, lenguaje, arte y ciencia” (Bourdieu, 1994e: 164).

Estructuras simbólicas. Es otra manera de llamar a los sistemas simbólicos, por ejemplo: “las ‘estructuras simbólicas’ pueden ejercer un poder estructurante sólo porque ellas en sí mismas son estructuradas” (Bourdieu, 1994e: 166).

Producciones simbólicas. Se trata de la misma realidad expresada en nociones como sistema, estructura, universo. En el caso de las “producciones”, se hace referencia a que son el resultado de una práctica concreta, aquella del campo de la producción cultural y su relación con los intereses de la clase dominante (Bourdieu, 1994e: 167). En otro estudio, el sociólogo francés señala que “la forma a través de la cual las producciones simbólicas participan más directamente de las condiciones sociales de producción es también el instrumento a través del cual se ejerce su efecto social más específico, la violencia propiamente simbólica, que sólo puede ser ejercida por quien la ejerce y sufrida por quien la sufre en una forma tal que sea desconocida en tanto que tal, es decir, reconocida como legítima” (Bourdieu, 1985a: 111).

Efecto simbólico. Se trata de la existencia misma del orden establecido basado en una determinada distribución del capital: "El orden establecido y la distribución del capital que está en su base, contribuyen a su propia perpetuación gracias a su existencia misma, es decir, al efecto simbólico que ejercen desde el momento en que se afirman pública y oficialmente, siendo de ese modo (no re)conocidos [(mé)connus] y reconocidos" (Bourdieu, 1991e: 227).

Relaciones de fuerza (o de poder) simbólica. En la cotidianidad de los intercambios lingüísticos, se pone en práctica casi de manera inconsciente una "evaluación práctica" en la que está de por medio la competencia legítima para hablar o dejar de hablar, para decir unas cosas y callar otras y se tiene en la pronunciación, en la tonalidad y la inflexión de la voz un indicador importante por el que se da la afinidad de clase o de grupo; de ahí que la posición de la voz "constituye uno de los más poderosos signos sociales, y de todas las cualidades más abiertamente sociales, como los títulos nobiliarios o escolares [...]" (Bourdieu, 1985a: 43).

Dominación simbólica. En la base estructural de un orden social podemos encontrar una determinada distribución del capital, que de hecho lo estructura; su conservación y reproducción constante depende de un ejercicio de dominación. La dominación simbólica, tal como propone la sociología desde el punto de vista de Bourdieu, "implica una forma de complicidad que no es ni sumisión pasiva a una coerción exterior, ni adhesión libre a los valores" (Bourdieu, 1985a: 25). Bourdieu señala que entre la sumisión o la resistencia se da una paradoja insoluble inscrita "en la lógica misma de la dominación simbólica, [que] no quieren admitirla las personas que hablan de 'cultura popular'. La resistencia puede ser alienante y la sumisión puede ser liberadora. Tal es la paradoja de los dominados, y no se sale de ella" (Bourdieu, 1988b: 156-157).

Beneficio simbólico. Es algo que se busca en los intercambios lingüísticos, pues "en la vida ordinaria es muy raro que la lengua funcione sólo como puro instrumento de comunicación: la búsqueda de la maximización del rendimiento informativo sólo excepcionalmente es el fin exclusivo de la producción lingüística, y el uso puramente instrumental del lenguaje que implica suele entrar en contradicción con la búsqueda, a menudo inconsciente, del beneficio simbólico" (Bourdieu, 1985a: 40).

El beneficio simbólico es la ganancia, igualmente simbólica, que obtienen los agentes sociales poseedores de una competencia legítima que, a su vez, les permite imponer los precios a los productos lingüísticos (Bourdieu, 1985a: 44).

El beneficio simbólico llega a constituir una estructura determinada que limita su distribución a las diferentes producciones lingüísticas, que puede ser mayor según una "formación de compromiso", producto de estrategias de eufemización, que tienden a asegurar la satisfacción del interés expresivo (Bourdieu, 1985a: 109).

Imposición simbólica. Esta noción –"especie de eficacia mágica que pretende ejercer no ya la orden o la consigna, sino también el discurso ritual, la simple comunicación, la amenaza o el insulto"– tiene que ver con la fuerza del discurso, y Bourdieu la utiliza recordando, en su crítica a los lingüistas puros, que tal fuerza no le viene al discurso de sus solas propiedades lingüísticas sino "en tanto en cuanto se reúnan condiciones sociales absolutamente exteriores a la lógica propiamente lingüística del discurso" (Bourdieu, 1985a: 46).

Autoridad simbólica. Está asociada a la de "imposición" y a la de "lucha simbólica". Estas tres nociones se realizan en la cotidianidad a través de todos los intercambios lingüísticos, pero especialmente en las formas estereotipadas, como el refrán y el proverbio que, como hemos visto, son los conductos que nos dan acceso al *habitus*; esta autoridad simbólica queda definida, "en tanto que poder socialmente reconocido a imponer una cierta visión del mundo social, es decir, a imponer divisiones del mundo social" (Bourdieu, 1985a: 66).

Transgresiones simbólicas. Esta noción está asociada a la de "estrategias de condescendencia"¹⁰ que Bourdieu maneja para analizar la relación de investigación, en particular, para señalar las transgresiones que el investigador

10. Bourdieu propone como ejemplo esta noción para marcar las diferencias entre la visión estructuralista –que él defiende como un momento de la investigación– y la visión llamada interaccionista, defendida por la etnometodología (Bourdieu, P. *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988, p.131).

debe realizar para superar la distancia, en particular social y cultural, que lo separa de los agentes investigados. "Llamo estrategias de condescendencia a esas transgresiones simbólicas del límite que permiten tener a la vez los beneficios de la conformidad con la definición y los beneficios de la transgresión" (Bourdieu, 1985a: 84). Dicho de otra manera, son negaciones simbólicas de las distancias sociales y aseguran las ventajas de la proximidad y las ventajas de las distancias (Bourdieu, 1988b: 131).

Intereses simbólicos. Es una dimensión de la noción general de interés¹¹ o ilusión que alude a la propensión para actuar que tiene todo agente social (Bourdieu, 1985a: 94-95), incluso en el aparente desinterés (Bourdieu, 1988b: 168). Otro aspecto de esta misma noción de intereses simbólicos, Bourdieu lo plantea al analizar el "espíritu de cuerpo": "La consagración social que confiere la nominación funda una verdadera solidaridad de intereses simbólicos que, identificando la identidad individual con una identidad colectiva, funda el espíritu de cuerpo, sentimiento de solidaridad con el grupo mismo, su nombre, su honor, etc., y con sus miembros, quienes ordenan la sumisión a las exigencias de la reproducción del cuerpo, es decir, de su identidad, por tanto, de eso que lo constituye en cuento tal, es decir, su solidaridad" (Bourdieu, 1985b: 73).

Refuerzo simbólico. Esta noción tiene que ver con el "efecto de teoría",¹² es decir, con producir la realidad que se nombra, pero aquí tiene el matiz particular de hacer que haya una particular propensión, en el campo de producción cultural, a privilegiar ciertos aspectos de la realidad y a ignorar otros (Bourdieu, 1985a: 103).

Orden simbólico. Esta noción corresponde a la representación del orden social "codificado", es decir, puesto en forma, formalizado y que se trata de una función que corresponde al Estado, en el sentido que Bourdieu propone que se le piense, como un conjunto de campos de fuerza en los que se disputa esa

11. Bourdieu rescata la noción de "interés" del uso restringido que tiene en la economía, para establecer que "hay tantos intereses como campos" (Bourdieu, P. *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988, p.108).

12. Bourdieu comenta el más típico efecto de teoría el ejercido por la obra de Marx (Bourdieu, P. *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988, p.57).

especie particular de capital que es el capital estatal:¹³ “La codificación es una operación de puesta en orden simbólica, o de mantenimiento del orden simbólica, que incumbe a menudo a las grandes burocracias de Estado. Como se ve en el caso de la conducta automovilística, la codificación aporta ventajas colectivas de clarificación y de homogeneización” (Bourdieu, 1988b: 86-87).

Fuerza simbólica. Tiene que ver con la noción de violencia simbólica, y requiere para su ejercicio hacerse desconocer como tal, logrando el reconocimiento y la legitimidad: “La fuerza de la forma, esta *vis formae* de la que hablaban los antiguos, es esta fuerza propiamente simbólica que permite a la fuerza ejercerse plenamente al hacerse desconocer en tanto que fuerza y al hacerse reconocer, aprobar, aceptar, por el hecho de presentarse bajo las apariencias de la universalidad –la de la razón o de la moral” (Bourdieu, 1988b: 90-91).

Matriz simbólica. Esta noción es introducida por Wacquant para referirse a los *habitus*, en referencia a la doble vida que llevan las estructuras del universo: una primera, la que constituyen los campos y sus diferentes especies de capital, y la segunda, que hace referencia a los esquemas mentales y corporales, noción que casi se identifica con el *habitus*, pues tales esquemas mentales “fungen como matriz simbólica de las actividades prácticas, con-

-
13. Bourdieu plantea esta especie de capital como “metacapital”: “La concentración de estas diferentes especies de capital –económico (gracias a la tributación), militar, cultural, jurídico y, más generalmente, simbólico–, que corrió pareja con la construcción de los diferentes campos correspondientes, originó el surgimiento de un capital específico, propiamente estatal y nacido de la acumulación, que permite al Estado ejercer un poder sobre los diferentes campos y sobre las diferentes especies particulares de capital. Esta especie de metacapital capaz de ejercer un poder sobre las otras especies de capital y, en particular, sobre las tasas de intercambio entre ellas (y, de paso, sobre las relaciones de fuerza entre sus detentadores), define el poder propiamente estatal. De ahí se desprende que la construcción del Estado sea simultánea a la construcción del campo del poder, entendido como el espacio de juego dentro del cual los poseedores de capital (de diferentes especies) luchan, *sobre todo*, por el poder sobre el Estado, es decir, sobre el capital estatal que otorga poder sobre las diferentes especies de capital y sobre su reproducción (en particular, a través de la institución escolar)” (Bourdieu, P. y Loïc J.D. Wacquant. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995, p.76).

ductas, pensamientos, sentimientos y juicios de los agentes sociales" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 18).

Intercambios simbólicos. Crítica de la práctica "desinteresada" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 179). Asimetría entre hombres y mujeres en la que descansa la dominación masculina (Bourdieu y Wacquant, 1995: 124-125).

Mercado de los bienes simbólicos. Es una extensión de la noción de mercado lingüístico, una de cuyas dimensiones es su carácter simbólico: "El mercado de los bienes lingüísticos y simbólicos que se instituye con ocasión de la entrevista varía en su estructura según la relación objetiva entre el investigador y el investigado o, lo que viene a lo mismo, entre los capitales de todas las especies, y en particular lingüísticas, de las que están dotados" (Bourdieu, 1993b: 905). Bourdieu establece una rica reflexión sobre una "economía de los bienes simbólicos": "Del hecho de que la economía de los bienes simbólicos está fundada sobre la creencia, la reproducción o la crisis de esta economía encuentra su principio en la reproducción o la crisis de la creencia, es decir, en la perpetuación o la ruptura del acuerdo entre las estructuras mentales (categorías de percepción y de apreciación, sistemas de preferencia) y las estructuras objetivas. Pero la ruptura no puede resultar de una simple toma de conciencia, la transformación de las disposiciones no puede ir sin una transformación previa o concomitante de las estructuras objetivas de las cuales son el producto y en las cuales pueden sobrevivir" (Bourdieu, 1994g: 212-213).

En este mismo análisis sobre la comunicación no violenta que recomienda Bourdieu en las investigaciones a base de entrevistas, aparece de nuevo la noción de mercado simbólico asociado al mercado lingüístico, para expresamente recomendar un análisis de su estructura (Bourdieu, 1993b: 907).

Equivalencia de las nociones de capital y poder simbólicos. Aunque en sentido estricto no sean absolutamente equivalentes las nociones de capital y poder simbólicos, en el sentido que sea lo mismo decir capital o poder, en determinadas circunstancias y bajo determinadas condiciones, sí podemos afirmar que, en más de un sentido, se trata de nociones que van estrechamente ligadas y que son correspondientes, al punto de señalar que a mayor capital simbólico mayor poder simbólico y que la estructura de uno redunde en la estructura

del otro. Así, volumen y estructura del capital, en todas sus especies y subespecies, mantienen estrecha relación con la estructura y volumen del poder simbólico, al punto de que, concretamente las nociones de poder y de capital simbólicos, convergen, por decirlo así, en la noción de "capital político", una subespecie del capital simbólico, que, a su vez, tiene una expresión especial en lo que Bourdieu prefiere llamar "capital estatal", es decir, el conjunto de los bienes que se derivan del dominio de los campos de fuerza que forman el "campo de poder".

Hay, por tanto, una cierta circularidad en las realidades que pretenden expresar las nociones de poder y capital simbólicos. De ahí su estrecha imbricación.

En el artículo sobre el poder simbólico, Bourdieu hace una crítica de la corriente interaccionista por reducir las relaciones de poder a relaciones de comunicación. Su postura es la de reivindicar el *habitus* lingüístico, entendido como la doble capacidad, lingüística y social, para hablar en determinadas condiciones.

Los intercambios lingüísticos son situaciones en las que se ponen en juego no sólo relaciones de poder sino también el capital acumulado de cada agente o grupos de agentes. Estas relaciones de fuerza quedan determinadas por el volumen, estructura y trayectoria del capital y, equivalentemente, del "poder simbólico acumulado" (Bourdieu, 1994e: 167).

La estrecha relación y cuasi equivalencia de las nociones de poder y capital simbólicos no se realiza sólo en los intercambios lingüísticos en la cotidianidad de los agentes sociales o de las instituciones. También es el contenido mismo de las luchas en el seno del campo de producción cultural, ahí donde se apuesta por la definición legítima del mundo que más favorezca los intereses de los dominantes en el "campo de poder". Lo que está en juego es la imposición de un precio que más favorezca aquella especie de capital cuyo volumen sea mayor, en un momento determinado del estado de fuerzas.

De esta manera, capital y poder simbólicos se entrelazan para la conservación y el aumento del capital y poder acumulados. Su carácter simbólico es impuesto al imponer una determinada visión del mundo, aquella que hace legítimos y dignos de ser reconocidos tales poderes y capitales (Bourdieu, 1994e: 167-168).

Hay otra instancia en la que convergen poder y capital simbólicos, y es en los enunciados performativos, cuya fuerza no descansa tanto en sus

propiedades lingüísticas sino en las condiciones sociales. De ahí que este análisis Bourdieu lo titule “el capital simbólico: un poder reconocido” (Bourdieu, 1985a: 49).

En la misma línea de reflexión acerca de la capacidad que un grupo tiene de imponer su visión del mundo, encontramos otro punto de convergencia entre el poder y el capital simbólicos; además, se agrega un matiz importante para este último, el de ser instrumento de apropiación de otras especies de capital, en su conjunto, llamado “producto social acumulado” (Bourdieu, 1985a: 103).

Las nociones de interés, ilusión –noción que tiende a suplir a la de “interés”, dado que el propio Bourdieu advierte que prefiere hablar de intereses específicos– e inversión son también puntos de confluencia del poder y capital simbólicos y aluden a la propensión para actuar, a las estrategias a desarrollar por los agentes, grupos o instituciones, movilizándolo simultáneamente tanto el capital como el poder acumulado que definen la posición de los agentes, grupos o instituciones en determinado campo social, estructurado a su vez según la distribución de una determinada especie de capital (Bourdieu y Wacquant, 1995: 80).

Otro punto de convergencia y cuasi equivalencia de las nociones de poder y capital simbólicos se da en el manejo que Bourdieu hace de la noción de “capital social”:¹⁴ “es la suma de los recursos, actuales o potenciales, correspondientes a un individuo o grupo, en virtud de que estos poseen una red duradera de relaciones, conocimientos y de reconocimientos mutuos más o menos institucionalizados, esto es, la suma de los capitales y de los poderes que semejante red permite movilizar” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 82).

Finalmente, el punto de confluencia que pudiéramos llamar paradigmático es el de la política, de la que es particularmente crítico Bourdieu: “esta región del mundo social, más que ninguna otra, produce e impone su propia representación de ella misma: aquellos que tienen ahí su negocio son maestros en el arte de la presentación de sí, que es una de las condiciones de la acumulación de esta especie particular de capital simbólico que es el capital político [...]” (Bourdieu, 1988a: 2).

14. Para la génesis del concepto véase “Le capital social. Notes provisoires”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 31, 1980, pp. 2-3.

Esta visión de conjunto en torno a la realidad simbólica nos lleva a abordar el análisis de la noción y la realidad de los campos, esas estructuras objetivas que se generan por una particular distribución del capital específico impuesta por el poder simbólico. Esto lo veremos en el siguiente capítulo.

REALIDAD DE LAS DIFERENTES ESPECIES DE CAPITAL

El uso de la categoría de capital, rescatada del economicismo, nos lleva a exponer la diferenciación que hace Bourdieu de varias especies de capital, sin pretender agotarlas, dado que en algunas ocasiones sólo encontramos una mención, como en el caso del capital religioso (Bourdieu, 1991e: 198).

Capital cultural. Es quizá una de las especies más mencionadas en los estudios de Bourdieu. Uno de los primeros mecanismos de formación del capital cultural tiene que ver con el sistema escolar, pero anterior a éste o a la par de él, es la transmisión del capital cultural “[...] la más oculta y la más determinada socialmente de las inversiones educativas” (Bourdieu, 1987a: 12).

Otro aspecto del capital cultural es su existencia bajo tres formas: “en el estado incorporado, es decir, bajo la forma de disposiciones duraderas del organismo; en el estado objetivado, bajo la forma de bienes culturales, cuadros, libros, diccionarios, instrumentos, maquinaria, los cuales son la huella o la realización de teorías o de críticas a dichas teorías, y de problemáticas, etc.; y, finalmente, en el estado institucionalizado, como forma de objetivación muy particular, porque tal como se puede ver con el título escolar, confiere al capital cultural —que supuestamente debe garantizar— propiedades totalmente originales” (Bourdieu, 1987a: 12).

Aquí conviene hacer la observación, un tanto recurrente, en el sentido de que hay una cierta unidireccionalidad en la comprensión de la cultura por parte de Bourdieu. Sin embargo, no conviene olvidar que esta conceptualización del capital incorporado puede y debe tener una traducción en las culturas dominadas, de cualquier tipo, en particular por su peculiar riqueza en las culturas indígenas que, como la maya por ejemplo, muestran disposiciones particulares ante el mundo social y ante la vida.

Capital en tanto que relación social. Una aproximación al concepto de capital tiene relación con el análisis del espacio social, para el que propone dos dimensiones fundamentales: “en su primera dimensión por el volumen del capital global y en la segunda por la estructura de ese capital [...]” (Bourdieu, 1988c: 449) y, posteriormente, una tercera, la trayectoria en la acumulación del capital. La interrelación de las tres dimensiones da por resultado la interdependencia de prácticas aparentemente independientes (Bourdieu, 1988c: 462). El aporte que nos puede dar la categoría de trayectoria permite comprender “la evolución en el tiempo de esas propiedades, es decir, la trayectoria social del grupo en su conjunto y del individuo considerado y su familia, que está en la base de la representación subjetiva de la posición objetivamente ocupada” (Bourdieu, 1988c: 464).

Acumulación de capital. Así como en la génesis del *habitus*, Bourdieu hace también una reflexión interesante, sugerente y muy rigurosa en torno a los procesos iniciales por los que se da la acumulación de capital, que no contradice los mecanismos que estamos acostumbrados a observar en torno al capital económico, que es sólo una especie de capital. El análisis está centrado en torno a las diferencias sociales y a su posible explicación en relación con capital escolar.

Pero Bourdieu va más allá y plantea que

[...] las diferencias que la relación con el capital escolar deja inexplicadas, y que se manifiestan principalmente con respecto al origen social, pueden provenir de diferencias en el modo de adquisición del capital cultural actualmente poseído: pero pueden provenir también de diferencias en el grado en que este capital es reconocido y garantizado por el título académico, ya que es posible que una fracción más o menos importante del capital efectivamente poseído no haya recibido sanción escolar, cuando ha sido heredado directamente de la familia, e incluso cuando ha sido adquirido escolarmente [...] Si el mismo volumen de capital escolar como capital cultural garantizado puede corresponder a diferentes volúmenes de capital cultural socialmente rentable, se debe en primer lugar a que la institución escolar que, al tener el monopolio de la certificación, rige la conversión del capital cultural heredado en capital escolar, no tiene el monopolio de la producción del capital cultural: otorga su sanción más o menos completa al capital heredado (efecto de conversión desigual del capital cultural heredado)

porque, según los momentos y, al mismo tiempo, según los niveles y los sectores, se reduce más o menos completamente a aquello que aportan los "herederos", y porque reconoce más o menos valor a otras especies de capital incorporado y a otras disposiciones (como la docilidad con respecto a la propia institución) (Bourdieu, 1988c: 78-79).

Esto nos lleva de la mano a la siguiente reflexión de Bourdieu que señala el proceso de reproducción de las clases, de reconversión o de desclasamiento,¹⁵ cuando "la reproducción de la posición de clase llega a ser imposible (desclasamiento) o no se cumple si no es mediante un cambio de fracción de clase (reconversión)" (Bourdieu, 1988c: 464-465).

Volumen global de capital. Es la primera dimensión del espacio social. Aquí conviene aclarar que, cuando Bourdieu reconceptualiza la teoría de las clases sociales, afecta en directo una reconceptualización de la noción de capital que lleva a las clasificaciones sociales: "Las diferencias primarias, aquellas que distinguen las grandes clases de condiciones de existencia, encuentran su principio en el volumen global del capital como conjunto de recursos y poderes efectivamente utilizables, capital económico, capital cultural y también capital social" (Bourdieu, 1988c: 113).¹⁶

Este conjunto de recursos y poderes efectivamente utilizables es lo que lleva a marcar con claridad los diferentes espacios sociales. En cuanto a las diferencias secundarias, quedan casi siempre disimuladas, y "dentro de cada una de las clases definidas por el volumen global de su capital, separan distintas fracciones de clase, definidas por unas estructuras patrimoniales

15. Conviene tener a la vista el gráfico de la clasificación de clases y fracciones de clases que ha trabajado el propio Bourdieu: Gráfico 5: Espacio de las posiciones sociales, y Gráfico 6: Espacio de los estilos de vida. En Bourdieu, P. *La distinción. Crítica social del juicio*, Altea Taurus/Alfaguara, Madrid, 1988, pp. 124-125.

16. Conviene tomar en cuenta la nota de pie núm. 23 del propio Bourdieu: "Para no complicar excesivamente el análisis de lo que constituye el objeto central de este trabajo, se ha dejado para otra obra, dedicada a las clases sociales, la exposición de los principios fundamentales de esta construcción, es decir, la teoría de las especies de capital, de sus propiedades específicas y de las leyes que rigen las conversiones entre estos diferentes estados de la energía social, que inseparablemente es una teoría de las clases y de las fracciones de clase definidas por la posesión de un capital, de volumen y estructura determinados".

diferentes, es decir, por unas formas diferentes de distribución de su capital global entre las distintas especies de capital” (Bourdieu, 1988c: 114).

Estructura del capital. Es la segunda dimensión del espacio social que, como ya vimos en el apartado anterior, permite distinguir las fracciones de clase por una estructura patrimonial que distingue una diferente distribución de las diferentes especies de capital poseído. Sin embargo, el análisis según la estructura del capital ayuda a distinguir una oposición más, pues, “la oposición entre las fracciones según la estructura del capital poseído resulta borrosa debido a los efectos de la oposición que, dentro de cada una de las fracciones, enfrenta a los ‘jóvenes’ con los ‘viejos’ o, con mayor exactitud, a los predecesores con los sucesores, al ‘viejo juego’ con el ‘nuevo juego’” (Bourdieu, 1988c: 460).

Estructura de la distribución del capital cultural. Esta estructura es simétrica e inversa a la distribución del capital económico (Bourdieu, 1988c: 117).

EL DINAMISMO DE LOS CAPITALES

Además de los ya mencionados –definir y jerarquizar el espacio social según tres dimensiones: volumen, estructura y trayectoria, que generan la oposición fundamental entre clases y fracciones de clase según estructuras patrimoniales, y el desclasamiento y la reproducción de las clases– agregamos cuatro aspectos más que describen el dinamismo de las diferentes especies de capital.

El capital escolar establece tasas de conversión entre capital cultural y capital económico. Un aspecto fundamental de la funcionalidad de los capitales está en la convertibilidad que se establece entre ellos y en la capacidad o el poder que tiene el capital escolar para lograr esta conversión, aun cuando puede ocurrir el fenómeno que señala Bourdieu: “el desajuste entre capital escolar y capital cultural efectivamente poseído, que se encuentra en el origen de las diferencias entre los poseedores de un capital escolar idéntico, puede nacer también del hecho de que la misma titulación académica puede corresponderse con unos tiempos desiguales de escolarización (efecto de con-

versión desigual del capital cultural adquirido escolarmente) [...]” (Bourdieu, 1988c: 81).

Esto suele ocurrir particularmente en las fracciones de clase dominada que apuestan a determinada escolaridad pero no manejan la suficiente información, clave para estar al tanto de los precios que el mercado va marcando, según las demandas del campo económico, cualidad que sí manejan las fracciones dominantes que controlan la institución escolar: “Entre las informaciones constitutivas del capital cultural heredado, una de las que más valor tienen es el conocimiento práctico o intelectual de las fluctuaciones del mercado de las titulaciones académicas, el sentido de la inversión que permite obtener el mejor rendimiento del capital cultural heredado en el mercado escolar o del capital escolar en el mercado laboral, sabiendo, por ejemplo, abandonar a tiempo las vías o carreras devaluadas para orientarse hacia vías o carreras de porvenir [...]” (Bourdieu, 1988c: 140).

La formación de los precios en el mercado lingüístico. “Para que se ejerzan los efectos de capital y de dominación lingüística es necesario que el mercado lingüístico esté relativamente unificado, es decir, que la mayoría de los locutores estén sometidos a la misma ley de determinación de los precios de las producciones lingüísticas; esto quiere decir concretamente que hasta el último de los campesinos bearneses, sépalo o no, es medido objetivamente según una norma que es la del francés parisino estándar [...] en una relación con un parisino, el burgués provinciano que habla provenzal pierde sus facultades, se le desmorona su capital [...]” (Bourdieu, 1990d: 149-150, 152).

El capital incorporado hace depender la apropiación de capital objetivado. Ya habíamos mencionado anteriormente las características del capital incorporado —en otros estudios, el propio Bourdieu lo asocia al *habitus*. Ahora veamos un aspecto de su funcionalidad, de su estar en función de. Uno de ellos está en que tal capital hace depender la posibilidad de apropiación de nuevas especies: “Las respuestas (a encuestas de opinión y sondeos) ofrecen en realidad una información (que ignoran aquellos que la producen) sobre qué tan conscientes están las diferentes clases sociales de las leyes de la transmisión hereditaria del capital cultural; la adhesión al mito del don y el ascenso gracias a la escuela, de la justicia escolar, de la equidad de la distribución de

los puestos en función de los títulos, etc., es muy fuerte entre las clases populares” (Bourdieu, 1990d: 246).

El aumento de la fuerza colectiva de los propietarios del capital cultural. Finalmente, una funcionalidad clave de los capitales es que la especie cultural aumenta la fuerza colectiva de sus poseedores: “Pero el lugar por excelencia de las luchas simbólicas es la propia clase dominante: las luchas por la definición de la cultura legítima que enfrentan a los intelectuales y a los artistas no son más que un aspecto de las incesantes luchas en las que se enfrentan las diferentes fracciones de la clase dominante para lograr la imposición de la definición de las apuestas y de las armas legítimas de las luchas sociales o, si se prefiere, para lograr la definición del principio de dominación legítima, capital económico, capital escolar o capital social, poderes sociales cuya eficacia específica puede ser redoblada con la eficacia propiamente simbólica, esto es, con la autoridad que da el hecho de ser reconocido, elegido por la creencia colectiva” (Bourdieu, 1988c: 251). Al capital cultural se le agrega el simbólico, y de esta manera, como señala Bourdieu, “[...] los agentes poseen un poder proporcional a su capital simbólico, es decir, al reconocimiento que reciben de un grupo [...]” (Bourdieu, 1990d: 293).

FUNCIONALIDAD DE LOS CAPITALES Y LOS CAMPOS

En este apartado nos acercamos a otro aspecto de la propuesta teórica de Bourdieu, en la que buscamos las relaciones, la funcionalidad, entre dos de sus conceptos clave. Es también una manera de recuperar planteamientos ya expuestos a propósito del *habitus*. Dada la estrecha relación entre los conceptos —por ejemplo, el de capital incorporado es prácticamente equivalente al de *habitus*— intentamos ahora una profundización en la comprensión conceptual y, al mismo tiempo, preparamos el camino para el análisis del concepto de campo.

Cuatro relaciones entre capital y campo nos parecen fundamentales:

- La dependencia del proceso de acumulación de capital respecto a un campo concreto.

- La lucha básica que se da en todo campo por el monopolio de la legitimidad, que es la posesión de cierta especie de capital.
- La inversión y el interés en cada campo, como apuesta de capitales.
- La estructura de todo campo determinada por el volumen y la estructura del capital.

El proceso de acumulación de capital en un campo concreto. Es la primera y más importante relación entre estas dos realidades conceptualizadas en términos de capital y campo; una línea de investigación importante es el análisis de las condiciones de adquisición del capital (Bourdieu, 1988c: 10). Es una suerte de "círculo hermenéutico": "para construir un campo, hay que identificar aquellas formas de capital específico que habrán de ser eficientes en él, y para construir estas formas de capital específico, se debe conocer la lógica específica del campo" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 72).

La lucha por el monopolio del capital simbólico: la legitimidad de un determinado campo. Una segunda relación clave entre campo y capital es la lucha al interior de cualquier tipo de campo por el control del capital que ahí se pone en juego. Es decir, la legitimidad y el control sobre los mecanismos de la formación de los precios por los que ciertos productos son valorados como legítimos y otros ni siquiera son valorados o simplemente son considerados vulgares. Una característica de la relación entre campo y capital es que da lugar a estrategias contrapuestas entre los agentes: "Aquellos que, dentro de un estado determinado de la relación de fuerzas, monopolizan (de manera más o menos completa) el capital específico, que es el fundamento del poder o de la autoridad específica característica de un campo, se inclinan hacia estrategias de conservación —las que, dentro de los campos de producción de bienes culturales tienden a defender la ortodoxia—, mientras que los que disponen de menos capital (que suelen ser también los recién llegados, es decir, por lo general, los más jóvenes) se inclinan a utilizar estrategias de subversión: las de la herejía" (Bourdieu, 1990d: 137).

Bourdieu distingue campos más o menos legítimos, y esto ilumina nuestra reflexión anterior: "El hecho de que, a capital escolar equivalente, el peso del origen social en el sistema explicativo de las prácticas y de las preferencias se acrecienta a medida que nos alejamos de los campos más legítimos" (Bourdieu, 1988c: 11); y no sólo es el origen, sino también la trayectoria, pues

“más se ve crecer la importancia de las diferencias estadísticas ligadas con la trayectoria social” (Bourdieu, 1988c: 85).

Hay un texto de Bourdieu sumamente importante porque aclara estas reflexiones en torno a la necesidad de analizar la trayectoria social de los agentes sociales, en especial para destacar la importancia de la relación y dependencia que hay alrededor de determinada especie de capital con un concreto campo social, sobre todo para medir la eficiencia de los agentes para sus prácticas, con los criterios del capital específico, el capital objetivo y el capital incorporado. Este análisis de conjunto permite concebir el concepto de clase social como categoría explicativa y clasificatoria: “Para comprender el hecho de que el mismo sistema de propiedades [...] tenga siempre la mayor eficacia explicativa [...] y que simultáneamente, el peso relativo de los factores que lo constituyen varíe de un campo a otro, [...] basta con darse cuenta de que, al ser el capital una relación social, es decir, una energía social que ni existe ni produce sus efectos si no es en el campo en la que se produce y se reproduce, cada una de las propiedades agregadas a la clase recibe su valor y su eficacia de las leyes específicas de cada campo: en la práctica, esto es, en un campo particular, todas las propiedades incorporadas (disposiciones) u objetivadas (bienes económicos o culturales) vinculadas a los agentes no siempre son simultáneamente eficientes; la lógica específica de cada campo determina aquellas que tienen valor en ese mercado, que son pertinentes y eficientes en el juego considerado, que, en la relación con ese campo, funcionan como capital específico y, en consecuencia, como factor explicativo de las prácticas. Esto significa, en concreto, que el rango social y el poder específico que los agentes reciben en un campo particular dependen en primer lugar del capital específico que puedan movilizar, sea cual sea por otra parte su riqueza en cualquier otra especie de capital (que, sin embargo, puede ejercer un efecto de contaminación) [...]” (Bourdieu, 1988c: 112-113).

A partir de este análisis podemos recuperar la categoría de la homología de posición que Bourdieu ha planteado en diferentes momentos. Ésta surge de la estructura de cualquier tipo de campo social y que tiene un carácter objetivo. Por ejemplo, “hablar de homología entre el campo político y el campo literario es afirmar la existencia de rasgos estructuralmente equivalentes –lo que no quiere decir idénticos– en conjuntos diferentes” (Bourdieu, 1988b: 143). Esta categoría es importante porque nos permite conceptualizar la

relación que se da entre los educadores populares y sus grupos y organizaciones, incluso al interior de las grandes organizaciones de clase, como los sindicatos o los partidos políticos o la nueva pluralidad de espacios sociales y políticos donde se viene construyendo y organizando una nueva manera de ser sociedad civil.

El seguimiento de esta relación entre capital y campo nos lleva a una especie de axioma: "en todo campo hay una lucha por el monopolio de la legitimidad" (Bourdieu, 1988b: 46).

Interés e inversión en un campo. Uno de los aspectos fundamentales de la relación entre capital y campo descansa en una complicidad objetiva que subyace en todos los antagonismos: los que participan en la lucha contribuyen a reproducir el juego, al contribuir, de manera más o menos completa según los campos, a producir la creencia en el valor de lo que está en juego. Los recién llegados tienen que pagar un derecho de admisión que consiste en reconocer el valor del juego y en conocer (prácticamente) ciertos principios de funcionamiento del juego (Bourdieu, 1990d: 137). Con esto queremos rescatar la valoración positiva del conflicto y de las diferencias, el juego de oposiciones que se da en todos los ámbitos de la práctica. Pero lo que nos descubre Bourdieu es que, más allá de las intenciones de los agentes, de su buena o mala voluntad, existe la complicidad en mantener el juego, por lo que "es preciso recordar que el capital cultural objetivado no existe y no subsiste como capital cultural material y simbólicamente actuante más que en y por las luchas que se desarrollan en el terreno de los campos de producción cultural (campo artístico, campo científico, etc.) y, más allá, en el campo de las clases sociales, y en las que los agentes comprometen unas fuerzas y obtienen unos beneficios proporcionados al dominio que ellos tienen de ese capital objetivado, y por tanto a la medida de su capital incorporado" (Bourdieu, 1988c: 225).

El análisis del manejo del poder al interior de las organizaciones sociales, y de su real control por parte de todos sus participantes, nos remite al análisis que ya hemos mencionado en torno a la real interacción entre los intelectuales educadores populares y las organizaciones sociales. Una historia del campo de la educación popular está por reescribirse a la luz de este marco de categorías. Quizá sea difícil, porque el mismo Bourdieu lo ha planteado como dificultad para otros trabajos que ha tenido en mente y porque son trabajos

muy laboriosos. No dudamos que haya historiografías que narran acontecimientos, pero quizá lo que faltan sean visiones históricas que recuperen esta visión teórica.

Una relación importante entre campo y capital es la que se da en la correspondencia entre interés (capital) y campo, diferentes según las especies de capital generado en distintos campos: "Hay por tantas formas de interés como campos. Lo que explica que las inversiones que algunos comprometen en ciertos juegos, en el campo artístico, por ejemplo, aparezcan como desinteresadas cuando son percibidas por alguno cuyas inversiones, cuyos intereses están colocados en otro juego, en el campo económico, por ejemplo" (Bourdieu, 1988b: 56-57).

Estructura de un campo: peso del capital económico, social y cultural en cualquier campo. Ya habíamos señalado que la estructura surge de la distribución de las diferentes especies de capital. Es bueno recordar que el estudio de Bourdieu se establece en su polémica con la sociología positivista, de origen norteamericano, de lo que él mismo llamó "el triángulo de Columbia-Harvard" (Parsons, Merton y Lazarsfeld). Es importante situar, por tanto, nuestra reflexión al margen de tal sociología que consideramos igualmente insuficiente. "Para creer en la independencia de las 'variables independientes' de la metodología positivista, es preciso ignorar que los 'factores explicativos' son, en realidad, 'poderes' que no pueden valer ni ejercerse más que en cierto campo, y que son por ello tributarios de las luchas que se llevan a cabo, en el interior de cada campo, para transformar los mecanismos de formación de los precios que los definen: si es fácil imaginar unos campos en los que los pesos de los dos 'factores' dominantes estuvieran invertidos [...], es porque las luchas cotidianas a propósito de la cultura tienen como última apuesta la transformación de los mecanismos de formación de los precios que definen el valor relativo de las producciones culturales asociadas con el capital escolar y con la trayectoria social" (Bourdieu, 1988c: 93).¹⁷

17. Las cursivas son nuestras.

CAPÍTULO 3

LA CATEGORÍA DE CAMPO

En los capítulos anteriores hemos hecho un análisis del concepto de *habitus* y sus relaciones con la realidad del capital y de los campos. Algo semejante hicimos con el concepto de capital y profundizamos en el análisis del concepto de campo y su importancia para una investigación y para el diseño de proyectos de educación popular (EP). En los dos casos establecimos relaciones y contenidos en torno a la categoría de campo.

En este capítulo redondearemos el análisis del concepto de campo siguiendo el mismo esquema de los anteriores, tratando de distinguir la realidad a la que alude el concepto, su estructura de relaciones con las realidades del *habitus* y del capital.

REALIDAD Y VERDAD DE LOS CAMPOS

Pluralidad de los campos. Un primer acercamiento, casi obvio, es que prácticamente todos los aspectos de la vida social, ahí donde ocurra una particular y específica práctica, es susceptible de ser delimitado en términos de campo. De ahí que podamos hablar con Bourdieu de la pluralidad de los campos. Debido a esta pluralidad de los campos es como nosotros venimos hablando de un especial campo de la EP, o subcampo, si consideramos el conjunto del campo escolar.

Los campos como mercados de producción y consumo. Una primera característica de los campos es que funcionan como mercados, cuya lucha fundamental

se da en el control de los mecanismos que fijan los precios de los productos ofrecidos en tal campo (Bourdieu, 1988b: 94).

Los campos como sistema de relaciones objetivas. Otra característica de la realidad de los campos tiene que ver con su propia objetividad, es decir, con lo que son en la realidad. Bourdieu plantea que los campos son un sistema de relaciones objetivas: "caracterizar una clase como 'conservadora' o 'novadora', recurriendo tácitamente a un patrón ético, necesariamente situado socialmente, es producir un discurso que no dice apenas otra cosa que el lugar donde se produce porque hace desaparecer lo esencial, esto es, el campo de lucha como sistema de relaciones objetivas en el que las posiciones y las tomas de posición se definen relacionalmente y que domina además a las luchas que intentan transformarlo [...]" (Bourdieu, 1988c: 156). Aquí encontramos un viejo concepto de la epistemología que guarda relación con la noción de lugar epistemológico. Las relaciones objetivas que se descubren en toda clase de campos tienen su raíz en el volumen, la estructura y la acumulación de capital específico. De aquí surge la lucha por el control del capital legítimo, lucha que depende del interés de sus participantes (Bourdieu, 1990d: 73-74), pero que es "irreductible a las intenciones de los agentes individuales o incluso a las interacciones directas entre los agentes" (Bourdieu, 1990d: 282).

La posición en el campo y las tomas de posición. En un campo social determinado encontramos posiciones que son el resultado de una relación de fuerzas que se da en su interior. Bourdieu propone dos criterios básicos para determinar la posición de los agentes sociales, grupos o instituciones, sobre los que advierte la importancia de considerar el espíritu de cuerpo, anteriormente mencionado en torno a la dimensión simbólica de la realidad.

En la manera como Bourdieu va sugiriendo realizar el análisis de los campos, no hay que olvidar que la relación *habitus* y campo es central y se trata de una relación de mutua interdependencia. Sin embargo, el punto de partida es el análisis de las "posiciones", es decir, del estado de las fuerzas sociales en un campo determinado en un momento concreto; sólo después es posible y complementario el análisis de las "tomas de posición", es decir, de los *habitus* de los agentes y los grupos o instituciones: "Desde el punto de vista metodológico, el campo de las posiciones es inseparable del campo de las tomas de posición, entendido como el sistema estructurado de

las prácticas y expresiones de los agentes. Ambos espacios, es decir, el de las posiciones objetivas y el de las tomas de posición, deben analizarse juntos y tratarse como 'dos traducciones de una misma frase', según la fórmula de Spinoza" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 70).

Cada campo tiene una autonomía relativa. Contra cualquier tentación de determinismo histórico, Bourdieu plantea la real y operativa autonomía relativa de todos los aspectos de la vida social, a los que señala una lógica particular, según sus propias leyes: "tiende a censurar las palabras que no van de acuerdo con esas leyes" (Bourdieu, 1990d: 153). Además de tener leyes, todo campo tiene determinadas ofertas que deben ser analizadas, pues como señala Bourdieu para el campo científico, "sólo la autonomía relativa del campo de producción científico y los intereses específicos que en él se generan pueden autorizar y favorecer la aparición de una oferta de productos científicos" (Bourdieu, 1990d: 67).

Es importante establecer las leyes de cualquier campo y sus productos, así como los mecanismos para establecer su legitimidad, pero no olvidemos que, en definitiva, hay una relación con el campo de la producción económica: "En realidad, el espacio social es un espacio pluridimensional, un conjunto abierto de campos relativamente autónomos, es decir, más o menos fuerte y directamente subordinados, en su funcionamiento y sus transformaciones, al campo de la producción económica [...]" (Bourdieu, 1990d: 301).

Efecto de campo. Una característica más de los campos consiste en medir lo que Bourdieu llama efecto de campo, al que alude en otros momentos de su trabajo teórico y le va poniendo nombres diferentes: "Existe el efecto de campo cuando ya no se puede comprender una obra (y el valor, es decir, la creencia, que se le otorga) sin conocer la historia de su campo de producción: con lo cual los exégetas, comentaristas, intérpretes, historiadores, semiólogos y demás filólogos justifican su existencia como únicos capaces de explicar la obra y el reconocimiento del valor que se le atribuye" (Bourdieu, 1990d: 139).

Condiciones sociales como condiciones de los campos. El panorama de los apartados anteriores nos coloca de frente ante la evidencia de la razón del uso recurrente de la noción de "condiciones sociales" que, en la sociología de Bourdieu, tiene una enorme relevancia no sólo para subrayar su historicismo

sino también para lograr un pensamiento objetivo que no deja de lado la "objetividad de la subjetividad". Las condiciones sociales son algo más de lo que puede enunciar la expresión "contexto histórico", aun cuando aluda a él. Puesto que es más complejo, como lo hemos visto en el capítulo anterior, el análisis de las condiciones sociales remiten invariablemente a un análisis de los campos y al "análisis de las condiciones sociales de constitución del campo [...]" (Bourdieu, 1990d: 162).

NOCIÓN Y TEORÍA DE LOS CAMPOS.

¿QUÉ SON LOS CAMPOS?

Bourdieu no es muy partidario de las definiciones precisas, y con toda razón, pues trata de evitar con ello el dogmatismo, la paralización del pensamiento y, sobre todo, lo que ya hemos mencionado sobre la fetichización de los conceptos como una desviación epistemológica que evita pensar adecuada y pertinentemente la realidad para deslizarse hacia la realidad de los modelos.

Ésta es una primera nota que habría que destacar en torno a la noción de campo: el hecho de que está aludiendo a una realidad dinámica, en permanente cambio. Por tanto, un campo es una realidad que surge en un momento determinado y según condiciones concretas donde se destacan tres elementos básicos sin los cuales no habría un campo: el ser una estructura, en la que hay una concreta distribución del capital; según determinadas reglas impuestas por los dominantes, y una especie particular de capital, que en cada caso puede ser diferente, como "la autoridad universitaria, el prestigio intelectual, el poder político o la fuerza física, según el campo" (Bourdieu, 1990d: 160).

Hay tanta diversidad de campos como especies de capital estén en juego. En los diversos análisis que Bourdieu va realizando de campos diferentes, ya sea el cultural o el de las universidades francesas o el económico o el literario, destacan algunas características generales de los campos, o como el propio sociólogo lo llama, "principios invariantes" de los campos. Uno de ellos se refiere al monopolio específico de cada campo, es decir, al control de las reglas de juego: "una de las propiedades genéricas de los campos consiste en que la lucha por ese monopolio específico disimula la colusión objetiva respecto a los principios del juego; y, más concretamente, tiende continuamente a producir y reproducir ese juego y lo que en él se ventila originando constantemente, primero entre los directamente comprometidos, pero no solamente

entre ellos, la adhesión práctica al valor del juego y de sus apuestas que define el reconocimiento de la legitimidad [...] Cuando uno comienza a preguntarse si el juego vale lo que en él se apuesta, es el fin del juego” (Bourdieu, 1985a: 32). La nota característica más relevante de la noción de campo es que invoca un modo de pensar fundamentalmente relacional, “la marca distintiva de la ciencia moderna [...]” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 64). En esta misma reflexión que hace Bourdieu en entrevista con Wacquant, nos ofrece una definición analítica del concepto de campo: “una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 64).

El paralelismo que suele realizar Bourdieu para describir un campo al que asemeja a un juego, da una idea más precisa de todo lo que ocurre en un campo social determinado y el conjunto de relaciones que en él se estructuran:

- tenemos *apuestas* que son, en lo esencial, resultado de la competición entre los jugadores;
- una *inversión en el juego, illusio* (de *ludus*, es decir, juego): los jugadores están atrapados por el juego.
- Y si no surgen entre ellos antagonismos, a veces feroces, es porque otorgan al juego y a las apuestas una creencia (*doxa*), un reconocimiento que no se pone en tela de juicio [...]
- esta *colusión* forma la base de su competición y conflictos.
- Disponen de *triumfos*, esto es, de cartas maestras cuya fuerza varía según el juego: así como la fuerza relativa de las cartas cambia de acuerdo con los juegos, la jerarquía de las diferentes formas de capital (económico, cultural, social, simbólico) se modifica en los diferentes campos [...] e, incluso, de acuerdo con los estados sucesivos de un mismo campo (Bourdieu y Wacquant, 1995: 65).¹

Bourdieu recomienda tres pasos necesarios para realizar un análisis en términos de campo: “Un análisis en términos de campo implica tres momentos necesarios e interrelacionados [...]”² Primero, hay que analizar la posición del campo en relación con el ‘campo de poder’ [...] Segundo, es menester

1. Los incisos son un agregado mío.

2. “Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe”, en *Scolies*, núm. 1, Cahiers de recherche de l’Ecole Normale Supérieure, 1971, pp. 7-26. (Hay traducción al español: “Campo intelectual, campo del poder y *habitus* de clase”, en Bourdieu, P. *Campo del*

establecer la estructura objetiva de las relaciones entre las posiciones ocupadas por los agentes o las instituciones que compiten dentro del campo en cuestión. Tercero, se deben analizar los *habitus* de los agentes, los diferentes sistemas de disposiciones que estos adquirieron mediante la interiorización de un tipo determinado de condiciones sociales y económicas y que encuentran, en una trayectoria definida dentro del campo considerado, una oportunidad más o menos favorable de actualizarse” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 69-70).

Por eso es importante subrayar la función que cumple una categoría como la de campo propuesta por Bourdieu: “requiere una conversión de toda la visión común del mundo social que se fija sólo en las cosas visibles” (Bourdieu, 1990d: 71). Para Bourdieu mismo, esta categoría de campo supuso una serie de rupturas con el marxismo que él mismo enuncia:

- Ruptura con la tendencia a privilegiar las sustancias [...] en detrimento de las relaciones y;
- con la ilusión intelectualista que lleva a considerar la clase teórica, construida científicamente, como una clase real [...]
- ruptura con el economicismo que lleva a reducir el campo social —espacio pluridimensional— al campo meramente económico, a las relaciones de producción económica, constituidas de ese modo en coordenadas de la posición social;
- ruptura, por último, con el objetivismo, que corre parejo con el intelectualismo y lleva a ignorar las luchas simbólicas cuyo lugar son los diferentes campos y su disputa por la representación misma del mundo social y en particular la jerarquía en el interior de cada uno de los campos y entre los diferentes campos (Bourdieu, 1990d: 281).³

El que Bourdieu dé razón de su propia conversión teórica nos remite al análisis de nuestras propias rupturas, dado que no todo ha sido igual y permanente en nuestras trayectorias concretas en la práctica de la EP. Creemos que esta categoría de campo ayuda a una comprensión más objetiva de lo que ha sido la EP y de sus desafíos actuales.

poder y campo intelectual. Folios, Buenos Aires, 1983). Cfr. Bourdieu, P. y Loïc J.D. Wacquant. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995, p.198.

3. Los incisos son un agregado mío para resaltar las rupturas.

Bourdieu advierte sobre el juego que gusta de catalogar y clasificar, pero él mismo, para una mayor comprensión del trabajo sociológico que realiza, lo categoriza señalando que “si me gustase el juego de los rótulos que se practica mucho en el campo intelectual, desde que ciertos filósofos introdujeron en él las modas y los modelos del campo artístico, diría que trato de elaborar un estructuralismo genético: el análisis de las estructuras objetivas –las de los diferentes campos– es inseparable del análisis de la génesis en el seno de los individuos biológicos de las estructuras mentales que son por una parte el producto de la incorporación de las estructuras sociales y del análisis de la génesis de estas estructuras sociales mismas: el espacio social, y los grupos que en él se distribuyen, son el producto de luchas históricas” (Bourdieu, 1988b: 26).

HISTORIA ESTRUCTURAL DE LOS CAMPOS

Ya hemos señalado la importancia de considerar la trayectoria tanto de los agentes particulares como de los grupos de agentes. Esta visión histórica tiene su importancia al subrayar las tendencias de las fuerzas sociales en oposición y su hipotética perspectiva. Bourdieu hace un énfasis al señalar que “la estructura del campo es un estado de la relación de fuerzas entre los agentes o las instituciones que intervienen en la lucha o, si ustedes prefieren de la distribución del capital específico que ha sido acumulado durante luchas anteriores y que orienta las estrategias ulteriores” (Bourdieu, 1988c: 136). Esta visión histórica permite una mayor comprensión de la práctica de los individuos y de los grupos sociales puesto que “la historia estructural de un campo (ya se trate del campo de las clases sociales o de cualquier otro) constituye en periodos la *biografía* de los agentes que en él se encuentran comprometidos (de suerte que la historia individual de cada agente contiene la historia del grupo al que pertenece)” (Bourdieu, 1988c: 465).

Otra de las características de esta historia estructural de los campos consiste en comprender las diferentes estrategias de los agentes que en él participan, sean de conservación o de subversión (Bourdieu, 1990d: 261).

La estructura de un campo: principio de su dinámica. La estrecha imbricación de las nociones de capital y campo se pueden ver mejor al analizar la estructura de un campo. Siguiendo el ejemplo del juego, Bourdieu explica qué

y cómo se estructura un campo y la importancia de detectar el capital específico que en dicho campo está en disputa y que, de hecho, es lo que da origen al campo: "En todo momento, el estado de las relaciones de fuerza entre los jugadores es lo que define la estructura del campo: podemos imaginar que cada jugador tiene, frente a sí, pilas de fichas de diferentes colores, correspondientes a las diferentes especies de capital que posee, de manera que su fuerza relativa en el juego, su posición en el espacio de juego y, asimismo, sus estrategias de juego, sus jugadas, más o menos arriesgadas, más o menos prudentes, más o menos subversivas o conservadoras, dependen del volumen global de sus fichas y de la estructura de las pilas de fichas, al mismo tiempo que del volumen global de la estructura de su capital. Dos individuos poseedores de un capital global aproximadamente equivalente pueden diferir, tanto en su posición como en sus tomas de posición, por el hecho de que uno tiene (relativamente) mucho capital económico y poco capital cultural (por ejemplo, el propietario de una empresa privada), y el otro, mucho capital cultural y poco capital económico (como un profesor)" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 65).

La dinámica de un campo queda establecida por el modo como queda estructurado en función del capital específico que ahí se genera y que el analista destaca de las fuerzas sociales pertinentes, es decir, los agentes sociales como portadores de capital definen la especificidad de dicho capital y generan un campo social determinado: "Como dije a propósito del juego y de los triunfos, un capital sólo existe y funciona en relación con un campo: confiere un poder sobre el campo, sobre los instrumentos materializados o incorporados de producción o reproducción, cuya distribución constituye la estructura misma del campo, así como sobre las regularidades y las reglas que definen el funcionamiento ordinario del campo y, de ahí, sobre las ganancias que se generan en el mismo" (Bourdieu y Wacquant: 1995: 67-68).

Estructura del campo: la censura. La censura, realidad que aparece con la aparición misma de un campo social, le da un matiz particular a la especie de capital que hace surgir el campo. Tiene que ver con el capital y, al mismo tiempo, es algo diferente. Bourdieu rescata esta noción desde el análisis sociolingüístico, para darle un uso generalizado a todos los campos. Como el capital específico, la censura también favorece la estructuración de un campo: "Lo que quiero decir puede resumirse con una fórmula generadora: cualquier

expresión es un ajuste entre un interés expresivo y una censura constituida por la estructura del campo en el cual se presenta esta expresión, y este ajuste es producto de un trabajo de eufemización que puede llegar al silencio, como caso extremo del discurso censurado" (Bourdieu, 1990d: 159).

Esta misma fórmula, expresión = (interés expresivo + censura) = eufemización, Bourdieu la desarrolla en su obra *¿Qué significa hablar?*, donde explicita el papel de la censura ubicada en la estructura misma del campo: "La metáfora de la censura no debe inducir a engaño: es la propia estructura del campo en cuestión la que rige la expresión rigiendo a la vez el acceso a la expresión y a la forma de expresión, y no ninguna instancia jurídica especialmente preparada para designar y reprimir la transgresión de una especie de código lingüístico. Esta censura estructural se ejerce a través de las sanciones de dicho campo funcionando como un mercado donde se constituyen los precios de las diferentes modalidades de expresión [...]" (Bourdieu, 1985a: 109-110).

Una de las más claras expresiones de la censura, generalizada en todos los campos sociales, alude a la "definición legítima" de una problemática, cuya imposición viene dada por los detentadores de la posición dominante en el campo y que funciona tanto como derecho de entrada como de cláusula de exclusión del campo (Bourdieu y Wacquant, 1995: 182). Conviene tener presente que esta problemática de la "definición legítima", como expresión de la censura, es parte de las luchas sociales que definen un campo, al mismo tiempo que plantea el problema de su límite y su relación con otros campos.

EL DINAMISMO DE LOS CAMPOS

La creencia. En la descripción del campo como un juego, uno de sus componentes es la creencia "constitutiva de la pertenencia a un campo [...]" La fe práctica es el derecho de entrada que todos los campos imponen tácitamente, no sólo al sancionar y excluir a quienes destruyen el juego, sino al actuar de modo que prácticamente las operaciones de selección y de formación de los nuevos miembros (ritos de paso, exámenes, etc.) sean tales que consigan de éstos la adhesión indiscutida, prerreflexiva, ingenua, nativa, que define la doxa como creencia originaria, a los presupuestos fundamentales del campo" (Bourdieu, 1991e: 115).

Intereses e interés en lo universal. En la entrevista publicada en *Cosas dichas*, el entrevistador plantea una diferencia entre el pensamiento de Bourdieu y el de Habermas, quien es presentado como un pensador que da lugar a las normas universales. Esto da pie para que Bourdieu haga su profesión de fe historicista: "Tengo tendencia a plantear el problema de la razón o de las normas de manera resueltamente historicista [...] En una palabra, en ciertos campos, en un cierto momento y por un cierto tiempo (es decir, de manera no irreversible), hay agentes que tienen intereses en lo universal [Bourdieu, 1988b: 41] Y descubro también que en un campo, en un determinado momento, la lógica del juego está hecha de tal manera que ciertos agentes tienen interés en lo universal. Y, debo decirlo, pienso que es mi caso. Pero el hecho de saberlo, de saber que invierto en mi investigación pulsiones personales, ligadas a toda mi historia, me da una pequeña posibilidad de saber los límites de mi visión" (Bourdieu, 1988b: 43).

La competencia cultural contribuye a definir los precios de los productos. La propuesta sociológica de Bourdieu tiene muchos elementos que desenmascaran la visión espontánea de lo social y de todo tipo de prácticas. Así, al comienzo de *La distinción* advierte sobre la importancia de la competencia cultural: "Existen pocos casos en los que la sociología se parezca tanto a un psicoanálisis social como aquél en que se enfrenta a un objeto como el gusto, una de las apuestas más vitales de las luchas que tienen lugar en el campo de la clase dominante y en el campo de la producción cultural" (Bourdieu, 1988c: 9).

Los campos tienen una lógica de funcionamiento y son capaces de imponer unas formas de realización. Otro elemento del dinamismo de los campos nos remite, de nuevo, a la valoración positiva del conflicto y de la diferencia, a condición de que las diferentes prácticas sean concebidas en términos de campo. Llegamos así a la hipótesis teórica que propone Bourdieu para una teoría de la práctica, o como él mismo corrigiera, para una teoría del sentido práctico, sujeta a verificación permanente: "Debido a que no puede dar razón de las prácticas si no es sacando sucesivamente a la luz la serie de efectos que se encuentran en su origen, el análisis hace desaparecer en primer lugar la estructura del estilo de vida característico de un agente o de una clase de agentes, es decir, la unidad que se disimula bajo la diversidad y multiplicidad

del conjunto de unas prácticas realizadas en campos dotados de lógicas diferentes, luego capaces de imponer unas formas de realización diferentes (de acuerdo con la fórmula: *(habitus)* (capital) + campo = práctica): el análisis hace desaparecer también la estructura del espacio simbólico que resalta el conjunto de estas prácticas estructuradas, de todos estos estilos de vida distintos y distintivos que se definen siempre objetivamente, y a veces subjetivamente, en y por sus relaciones mutuas" (Bourdieu, 1988c: 99).

Estrategias que se desarrollan en un campo. La lógica de las apuestas. Con esta perspectiva podemos tener una aproximación más precisa a lo que Bourdieu llama las "apuestas" o estrategias de los agentes, los grupos o las instituciones, en los diversos campos sociales; no se trata sólo de un interés o de una inversión sino de una lógica de la práctica que los engloba y les da una orientación clara, bajo determinaciones más o menos precisas: "[...] las estrategias del 'jugador' y todo lo que define su 'juego' dependen, de hecho, no sólo del volumen y de la estructura de su capital en el momento considerado y de las posibilidades de juego que aquéllas le aseguran [...], sino también de la evolución en el tiempo del volumen y la estructura de su capital, es decir, de su trayectoria social y de las disposiciones (*habitus*) que son constituidas en la relación prolongada con cierta estructura objetiva de posibilidades" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 66).

El incremento o la conservación del capital no es la única determinante de las estrategias y las apuestas de los agentes sociales: "los jugadores pueden jugar para incrementar o conservar su capital, sus fichas, conforme a las reglas tácitas del juego y a las necesidades de reproducción tanto del juego como de las apuestas. Sin embargo, también pueden intentar transformar, en parte o en su totalidad, las reglas inmanentes del juego; por ejemplo, cambiar el valor relativo de las fichas, la paridad entre las diferentes especies de capital, mediante estrategias encaminadas a desacreditar la subespecie de capital en la cual descansa la fuerza de sus adversarios (por ejemplo, el capital económico) y evaluar la especie de capital que ellos poseen en abundancia (por ejemplo, el capital jurídico). Se verifican numerosas luchas de este tipo al interior del "campo de poder"; en particular, las dirigidas a apropiarse de un poder sobre el Estado, es decir, sobre los recursos económicos y políticos que confieren al Estado un poder sobre todos los juegos y las reglas que los rigen" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 66).

Hay otro aspecto que influye en las estrategias, en las apuestas que realizan los agentes sociales, y tiene que ver con sus *habitus*, es decir, con el sistema de percepciones y apreciaciones que se hacen de la situación del campo y de su particular posición en él. Esta percepción es incluso parte de la lucha que se desarrolla en todo campo, puesto que el monopolio sobre la visión del mundo es parte vital de la conservación de un capital determinado, y por tanto de una posición de privilegio en dicho campo: "las estrategias de los agentes dependen de su posición en el campo, es decir, en la distribución del capital específico, así como de la percepción que tienen del campo, esto es, de su punto de vista sobre el campo como vista tomada a partir de un punto dentro del campo" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 68).

El campo político propone un universo de posibles políticos. En la diversidad y pluralidad de los campos podemos distinguir aquellos que tienen mayor peso, por el volumen y estructura del capital que se genera en ellos, y reconocer las categorías analíticas con que veníamos analizando la realidad social, sin que necesariamente sean total y plenamente equivalentes. Importa destacar el papel del "campo de poder", en donde se elaboran determinados productos, como parte de la oferta que ocurre en dicho mercado, en el que destaca el universo de lo políticamente pensable que, a su vez, forma parte fundamental del campo de producción ideológica. Así, encontramos elementos de lo que anteriormente habíamos llamado el esquema de la interrelación dinámica de las instancias. En su propuesta teórica Bourdieu la conceptualiza de esta manera: "El campo político propone un universo de posibles políticos que, como tal, ejerce, pues un doble efecto: en primer lugar, favorece el efecto de falsa identificación resultante del hecho de que lo mismo que está implícito puede reconocerse en diferentes formas de 'ya explicitado'; en segundo lugar, tiende a producir un efecto de cierre al dar tácitamente el universo de los posibles realizados por el universo de los posibles posibles y al delimitar así el universo de lo políticamente pensable" (Bourdieu, 1988c: 470).

Este planteamiento lo hace Bourdieu en el contexto del análisis del lenguaje político, en el que propone aspectos interesantes y recuerda, de nuevo, que el *ethos* de clase actúa mucho más de lo que pudiéramos imaginar o sospechar, por encima incluso de una supuesta conciencia de clase.

Como ya lo señalamos, la EP puede, como Bourdieu plantea a propósito de la alianza ambigua entre las homologías de posición de fracciones domi-

nadas, desviar aspectos de la cultura dominante hacia sectores dominados aportando los elementos necesarios para la construcción de su visión del mundo social y de sus intereses de clase, o como expresamos en nuestra hipótesis, se puede dar un proceso por el que se recupera y valora la cultura popular como un eje fundamental de los proyectos de EP. Como quiera que sea, es cierta la reflexión de Bourdieu: "Pero con los progresos de la diferenciación del mundo social y la constitución de campos relativamente autónomos, el trabajo de producción y de imposición del sentido se realiza dentro de y mediante las luchas del campo de la producción cultural (y ante todo en el interior del subcampo político)" (Bourdieu, 1990d: 291).

Los campos permiten acceder a un conocimiento. Pudiéramos destacar que uno de los dinamos clave de los campos consiste en ubicar las oposiciones epistemológicas, que no adquieren todo su sentido sino cuando se las relaciona con el sistema de posiciones y oposiciones que se establecen entre instituciones, grupos o sectores diferentemente ubicados en el campo intelectual (Bourdieu, *et al.*, 1975: 103).

En polémica contra las encuestas de opinión, particularmente políticas, y dentro del análisis del lenguaje político, Bourdieu plantea un asunto relevante. El autor se refiere a la necesidad de presentar interrogantes políticos en forma tal que se asuman como apuestas reconocidas "en las luchas que tienen lugar en el campo de la producción ideológica" (Bourdieu, 1988c: 474).

Esta reflexión adquiere mayor importancia no sólo por su real incidencia en el campo de la producción ideológica sino por la necesidad que plantea Bourdieu de acceder a un conocimiento, el análisis correcto de las situaciones, y en particular, de las posiciones y las tomas de posición desde donde se producen los discursos antagónicos: "Únicamente el trabajo necesario para construir, como tal, el campo de luchas en el que se definen los puntos de vista parciales y las estrategias antagónicas, permite acceder a un conocimiento que se distinga de la ciega clarividencia de los participantes sin identificarse con la mirada soberana del observador imparcial. La objetivación sólo es completa si objetiva el lugar de la objetivación, ese punto de vista no visto, ese punto ciego de todas las teorías, el campo intelectual y sus conflictos de intereses, donde se engendra a veces, por un accidente necesario, el interés por la verdad; y también las sutiles contribuciones que aporta

al mantenimiento del orden simbólico, hasta con la intención de subversión, completamente simbólica, que con la mayor frecuencia le asigna la división del trabajo de dominación" (Bourdieu, 1988c: 522).

Utilizar la propuesta teórica de Bourdieu resulta relevante en más de un aspecto porque sugiere mayor rigor en el análisis, objetividad en los planteamientos y, sobre todo, descubrir por dónde va el juego: "Por el hecho mismo de que, tanto en este campo como en otros, el conocimiento de los mecanismos permite determinar las condiciones y los medios de una acción dirigida a dominarlos, en todos los casos se justifica el rechazo del sociologismo que trata lo probable como un destino" (Bourdieu, 1990d: 61).

En las condiciones actuales de México, es cada vez más manifiesto y más se va difundiendo que el punto clave de la disputa actual, en ese determinado y concreto espacio social, se está jugando en el campo de la producción ideológico cultural: una concreta disputa por la visión de lo que actualmente está ocurriendo y por qué ocurre; una crisis de credibilidad en el actual equipo gobernante y el control de los medios de comunicación que, de nueva cuenta, vuelven a ser controlados por el Estado, en un esfuerzo por dominar el discurso que el país debe asimilar y digerir. Es decir, en términos de Bourdieu, estamos en el quicio entre mantener los campos como campos o en caer de nueva cuenta en el estado patológico de los aparatos corporativos con los que durante años el Estado mexicano controló al país.

Bourdieu plantea los términos de esta lucha ideológica, de la que sus principales productores forman parte del juego de las oposiciones, que en las condiciones de México, es el juego de la guerra: "[...] objetivar la objetivación es, ante todo, objetivar el campo de producción de las representaciones objetivadas del mundo social y, en particular, de las taxonomías legislativas, en una palabra, el campo de la producción cultural o ideológica, juego en el que el propio científico, como todos los que debaten sobre las clases sociales, está incluido" (Bourdieu, 1990d: 299-300).

SEGUNDA PARTE

•—————•
**EL *MODUS OPERANDI* DE
LA SOCIOLOGÍA DE PIERRE BOURDIEU**

INTRODUCCIÓN

En esta segunda parte expondremos el modo de hacer sociología, que ha venido realizando desde hace más de 30 años Pierre Bourdieu.¹ Subrayamos que se trata más de una presentación del modo de hacer sociología y no tanto de la misma sociología elaborada por el autor de *La distinción*. La diferenciación es importante porque la originalidad de Bourdieu está, precisamente, en el modo como hace sociología; además, uno de sus principios fundamentales es atender más a la práctica sociológica que al seguimiento puntual de un método o la puesta en práctica de una teoría. En una palabra, la propuesta sociológica de Bourdieu es más la inculcación de un oficio que de un saber concreto. Aquí se pretende dar cuenta de algunos de los aspectos fundamentales de este *modus operandi* sociológico que propone Bourdieu y que, en buena medida, orientó la realización de la investigación de campo.

En el capítulo cuatro estudiamos la situación de investigación: una especial relación entre el investigador y el investigado o investigados, una particular situación de intercambios lingüísticos que tiene sus particularidades, como la censura, el sentido de la aceptabilidad, el interés expresivo o las diferencias y distancias entre diversos capitales lingüísticos, y que no siempre son tomadas en cuenta en la investigación ordinaria.

El capítulo cinco recupera los planteamientos fundamentales de Bourdieu acerca de las necesarias rupturas epistemológicas en el quehacer socio-

1. El autor hace mención a su trabajo en términos de "filosofía de la acción", como aparece en *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, París, 1994, pp. 9-10.

lógico, que son también rupturas sociales que requieren de una comprensión histórica del uso de la razón, al grado de plantear la necesidad de una política de la razón. Este planteamiento es clave para comprender la novedad y la originalidad de la sociología de Bourdieu, pero también el reduccionismo en el que se pretende encerrar a la sociología. Por un lado, un positivismo objetivista que anula a los agentes y, por el otro, el subjetivismo de un supuesto agente racional que prescinde de las determinaciones de las estructuras sociales.

Desde esta polémica intentamos precisar algunos de los pasos elementales de la propuesta metodológica de Bourdieu, que no es tanto la propuesta de otro método sino la combinación rigurosa de la pluralidad de los métodos que diversas disciplinas han logrado desarrollar, en función de la construcción del objeto de investigación y de la comprensión en profundidad de la realidad social, es decir, de su transformación en favor de los excluidos.

En el capítulo seis abordamos un aspecto básico para comprender la investigación realizada: la caracterización de las nociones de *habitus* y mercado lingüísticos en continuidad con el planteamiento de la primera parte, tanto en lo que se refiere al interés expresivo como a la fórmula generadora y diversos aspectos asociados a la categoría de *habitus* lingüístico. La descripción de las categorías de *habitus* lingüístico, como una dimensión del *habitus*, y de mercado lingüístico, como una situación particular de interacción en la que se expresan fuerzas sociales o incluso campos sociales jerarquizados, se va haciendo desde la necesidad que Bourdieu plantea de construir una economía de los intercambios lingüísticos² que sobrepasen el análisis puramente gramatical y se complementen con el análisis de las condiciones sociales en los que se dan dichos intercambios.

El último capítulo trata de resumir esta visión de conjunto a partir de las condiciones para una política eficaz, donde se canalizan muchas de las aportaciones de esta fecunda y creativa manera de hacer sociología, una sociología eficaz, porque asume sus implicaciones políticas, en su doble sentido, de una "política de la razón" y una política de lo social.

2. En un tratamiento reciente Bourdieu lo plantea en términos de una "economía de los bienes simbólicos", *cf.* Bourdieu, P. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, París, 1994, pp. 177-213.

CAPÍTULO 4

RELACIÓN DE INVESTIGACIÓN

La investigación en ciencias sociales es una relación que debe ser analizada y objetivada. No de cualquier manera, pues ella misma es objeto de diferentes posturas teóricas. En la propuesta sociológica de Bourdieu destaca una serie de características que la diferencian de otros planteamientos, como cuando advierte de sus primeras investigaciones en Argelia: "poniendo en guardia contra la inclinación al objetivismo inherente a la situación de observador ajeno, se ha concebido el examen de un problema colocado en un universo familiar entre familiares (como el del celibato de los primogénitos en Bearn) como una especie de experimentación epistemológica" (Bourdieu, 1972: 156). Destacan los aspectos más propositivos, como el reconocer en la relación de investigación, caracterizada por un "intercambio lingüístico" que no se reduce al apego estricto a las reglas de la gramaticalidad, es decir, al contenido mismo de la comunicación, sino a las condiciones sociales que la permiten. Para Bourdieu, "cualquier situación lingüística funciona como un mercado en el cual el locutor coloca sus productos y lo que él produzca para este mercado dependerá de sus previsiones sobre los precios que alcanzarán sus productos" (Bourdieu, 1990d: 122).

La situación de investigación, en la práctica, pone en juego determinados productos, como el diseño de la investigación. Su propuesta a los futuros investigados y el ejercicio mismo de la práctica investigadora constituyen un mercado lingüístico. En la situación de investigación, el sentido de la aceptabilidad tiene que ver tanto con el discurso del investigador como con las respuestas y la colaboración del investigado, por lo que es importante el uso

de las palabras (Bourdieu, 1990d: 145). En cuanto mercado lingüístico, la relación de investigación “es uno de los lugares donde se actualizan las relaciones de fuerza lingüísticas y culturales, la dominación cultural. No es posible pensar en una situación de encuesta ‘limpia’ de cualquier efecto de dominación [...]” (Bourdieu, 1990d: 150).

En la situación de investigación hay una diferencia entre dos tiempos: el de la práctica y el de la investigación de la práctica, que suspende, por decir así, las funciones prácticas. Además, como advierte Bourdieu sobre las leyes reguladoras de la producción de los discursos, “se aplican a esta forma particular de expresión que es el discurso sobre sí; y el relato de vida variará, tanto en su forma como en su contenido, según la cualidad social del mercado sobre el cual será ofrecido —la situación de investigación misma contribuye inevitablemente a determinar el discurso recibido” (Bourdieu, 1986d: 71). Tres características apunta Bourdieu en esta determinación de la situación de investigación, en el caso concreto de las “historias de vida”: “a) según la distancia objetiva entre el interrogador y el interrogado, b) según la aptitud del primero para ‘manipular’ esta relación, c) a través de la representación más o menos consciente que el investigado se hará de la situación de investigación, en función de su experiencia directa o mediata de situaciones equivalentes [...] y que orientará todo su esfuerzo de presentación de sí o, mejor, de producción de sí” (Bourdieu, 1986d: 71).¹

Es importante considerar estos detalles. No sólo para hacernos una idea de la complejidad de la situación de investigación; también porque en el caso concreto que nos ocupa, varios de los entrevistados, dieron muestra de haber sido interrogados anteriormente para otras investigaciones. Esta situación influye. De ahí la importancia de analizar todos los elementos que intervienen en dicha relación, pues como señala Bourdieu, “[...] creo, en efecto, que no hay manera más real y más realista de explorar la relación de comunicación en su generalidad, que la de apegarse a los problemas inseparablemente prácticos y teóricos que hace surgir el caso particular de la interacción entre el entrevistador y aquél o aquélla que interroga” (Bourdieu, 1993b: 903).

Analizar la relación de investigación implica analizar sus efectos, particularmente aquellos que tienden a ejercerse por violencia simbólica: “Si la

1. Los incisivos son más.

relación de investigación se distingue de la mayor parte de los intercambios de la existencia ordinaria en que se da con fines de puro conocimiento, ella queda, por más que haga en cualquiera de sus fases, en una relación social que ejerce efectos (variables según los diferentes parámetros que pueden afectarla) sobre los resultados obtenidos.² Sin duda la interrogación científica excluye por definición la intención de ejercer cualquier forma de violencia simbólica capaz de afectar las respuestas [...]” (Bourdieu, 1993b: 904).

Para realizar una relación de investigación que al menos tenga la tendencia a excluir esta violencia simbólica, se requiere aplicar estrategias de condescendencia (Bourdieu, 1990d: 148), una de cuyas dimensiones es la negación a ejercer la dominación (Bourdieu y Wacquant, 1995: 120). Esta condescendencia requiere de controles, pues “la verdad de la competencia popular, es también que, cuando es confrontada a un mercado oficial, como aquél que representa, salvo control expreso, la situación de encuesta está como aniquilada” (Bourdieu, 1985a: 67).

El análisis de esta relación toma en serio que “[...] no se puede fiar, en estas materias, a la sola buena voluntad, porque toda suerte de distorsiones están inscritas en la estructura misma de la relación de investigación” (Bourdieu, 1993b: 904). La estructura y los efectos de la relación de investigación consideran que tal relación es una “suerte de intrusión siempre un poco arbitraria que está en el principio del intercambio (especialmente por la manera de presentarse y de presentar la investigación, por los estímulos acordados o rehusados, etc.)” (Bourdieu, 1993b: 905).

La relación de investigación exige, en cierto modo, el control de varios elementos: “es tratar de llevar al día la representación que el investigado se

-
2. Bourdieu hace una importante observación en la siguiente nota, la núm. 2, de la p.904: “La oposición tradicional entre los métodos llamados cuantitativos, como la encuesta por cuestionario, y los métodos llamados cualitativos como la entrevista, enmascara que ellos tienen en común reposar sobre interacciones sociales que se realizan bajo la coacción de estructuras sociales. Los defensores de las dos categorías de método tienen en común ignorar estas estructuras, así entre otros, los etnometodólogos, cuya visión subjetivista del mundo social lleva a ignorar el efecto que las estructuras objetivas ejercen no solamente sobre las interacciones (entre médicos y enfermeras, por ejemplo) que ellos registran y analizan, pero también sobre su interacción con las personas sometidas a la observación o a la interrogación”.

hace de la situación, de la investigación en general, de la relación particular en la cual se instaura, de los fines que persigue, y de explicitar las razones que le mueven a aceptar entrar en el intercambio" (Bourdieu, 1993b: 905).

Como en todo mercado, en la relación de investigación ocurre una censura, y ésta es una de las fuentes de distorsión en toda investigación, por lo que Bourdieu señala la importancia de implantar un mecanismo para reducirla: "Es, en efecto, a condición de medir la amplitud y la naturaleza del desequilibrio entre el objeto que el investigador le asigna, como aquél que puede tratar de reducir las distorsiones que de ahí resultan, o, de menos, comprender eso que puede ser dicho y lo que no, las censuras que impiden decir ciertas cosas y las incitaciones que estimulan a acentuar otras" (Bourdieu, 1993b: 905).

Para Bourdieu es importante destacar la disimetría real entre el investigador y el investigado, al punto de que es el propio investigador quien impone el juego, sus reglas y aun los beneficios: "El mercado de los bienes lingüísticos y simbólicos que se instituye con ocasión de la entrevista varía en su estructura según la relación objetiva entre el investigador y el investigado o, lo que viene a lo mismo, entre los capitales de todas las especies, y en particular lingüísticas, de las que están dotados" (Bourdieu, 1993b: 905).

Para controlar de los efectos producidos por la investigación, "para reducir al máximo la violencia simbólica que puede ejercerse a través de ella", Bourdieu recomienda tratar "de instaurar una relación de escucha activa y metódica, tan alejada del puro dejar hacer de la entrevista no directiva como del dirigismo del cuestionario" (Bourdieu, 1993b: 906). Sin embargo, no basta esta escucha activa y metódica; se requiere, además, "la disponibilidad total a la mirada de la persona interrogada, la sumisión a la singularidad de su historia particular, que puede conducir, por una suerte de mimetismo más o menos dominado, a adoptar su lenguaje y a entrar en sus visiones, en sus sentimientos, en sus pensamientos, con la construcción metódica, fuerte del conocimiento de las condiciones objetivas, comunes a toda una categoría" (Bourdieu, 1993b: 906).

A los recursos señalados para el control de esta relación, se agrega un elemento que afecta su estructura, "la elección misma de las personas interrogadas y de los interrogadores" (Bourdieu, 1993b: 907), y dos condiciones más: "La proximidad social y la familiaridad aseguran, en efecto, dos de las condiciones principales de una comunicación 'no violenta'" (Bourdieu,

1993b: 907).³ La familiaridad y proximidad con los interrogados permite suavizar la confrontación y la violencia simbólica que se ejerce entre agentes sociales cuya distancia social impone severas censuras, incluso hasta el silencio mismo, pero no las anula totalmente, pues, “[...] el universo de las categorías sociales que pueden ser alcanzadas en las condiciones óptimas de familiaridad tiene sus límites [...]” (Bourdieu, 1993b: 907). La familiaridad, como condición indispensable para una escucha atenta y metódica, genera una comprensión simpática y permite superar las distancias sociales y especialmente culturales, “[...] han permitido, en más de un caso, superar los obstáculos ligados a las diferencias entre las condiciones y, en particular, el temor al desprecio de clase que, cuando el sociólogo es percibido como socialmente superior, viene frecuentemente a redoblar el temor, muy general, si no universal, de la objetivación” (Bourdieu, 1993b: 909).

Todas estas condiciones y requisitos para una situación de investigación ideal tienen sus límites, según el propio Bourdieu nos advierte: “Cuando nada viene a neutralizar o a suspender los efectos sociales de la disimetría ligada a la distancia social, no se puede esperar obtener propósitos tan poco marcados como posibles por los efectos de la situación de investigación, sino al precio de un trabajo incesante de construcción” (Bourdieu, 1993b: 910).

Finalmente, Bourdieu nos introducirá a lo que él mismo llama un ejercicio espiritual, en el que el investigador, por el olvido de sí, realiza una conversión de la mirada, se hace capaz de “ponerse en su lugar”, mediante una “comprensión genérica y genética” de la situación del interrogado que posibilita la exposición de su punto de vista (Bourdieu, 1993b: 910). Es una suerte de “amor intelectual” (Bourdieu, 1993b: 914).

3. Bourdieu agrega una interesante observación en la nota de pie núm. 3 de la p. 907: “Estos signos de *feedback* que E.A. Schegloff llama *response tokens*, los “sí”, “ah bueno”, “seguro”, “oh” y también los meneos de cabeza aprobadores, las miradas, las sonrisas y todas las informaciones receptivas, signos corporales o verbales de atención, de interés, de aprobación, de aliento, de reconocimiento, son la condición de la buena continuación del intercambio (al punto que en un momento de inatención, de distracción de la mirada basta frecuentemente para suscitar una suerte de *gen* en la investigación y de hacerle perder el filo de su discurso); colocados en el buen momento, atestiguan la participación intelectual y afectiva del investigador”.

CAPÍTULO 5

RAZÓN, TEORÍA Y MÉTODO DE LA REFLEXIVIDAD

RUPTURA EPISTEMOLÓGICA Y SUPERACIÓN DE UNA FALSA ALTERNATIVA

Epistemología de la sociología

Desde sus primeras investigaciones etnográficas en Argelia, Bourdieu plantea el ejercicio sociológico “como una especie de experimentación epistemológica” (Bourdieu, 1972: 156). Es en la obra *Réponses* donde Bourdieu despliega su reflexión sobre esta necesaria e indispensable epistemología de la sociología, de la que destaca, en primer lugar, su veracidad, la cual hace descansar en “una epistemología incluyendo el conocimiento de las condiciones sociales en las cuales funcionan los esquemas científicos” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 154). Siguiendo muy de cerca la reflexión de filosofía del conocimiento desarrollada por Bachelard, Bourdieu señala que en las ciencias sociales “las rupturas epistemológicas son frecuentemente rupturas sociales, rupturas con las creencias fundamentales de un grupo y, a veces, con las creencias fundamentales de los cuerpos de profesionales, con el cuerpo de certezas compartidas que funda la *communis doctorum opinio*. Practicar la duda radical en sociología es un poco ponerse fuera de la ley” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 211).

Si en el origen de la sociología encontramos un papel eminentemente subversivo, de ruptura, no es casual, por tanto, que el sociólogo francés se inscriba en esta tradición y reivindique el papel de desenmascaramiento que

toda rigurosa sociología debiera cumplir a partir, precisamente, de una ruptura “con modos de pensamiento, conceptos, métodos, que tienen para ellos todas las apariencias del sentido común, del buen sentido ordinario y del buen sentido científico” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 222).

No basta la simple denuncia de todo aquello que impide la práctica sociológica, es necesario hacer un diagnóstico, para lo cual Wacquant retoma de Bourdieu tres “sesgos” o desviaciones que la impiden (*biais*, en el original francés):

El primero, que ha sido recordado por otros, tiende al origen y a las coordenadas personales (de clase, de sexo o de etnia) del investigador [...] el segundo [...] está ligado a la posición que el analista ocupa, no en la estructura social en el sentido amplio, sino en el microcosmos del campo académico, es decir, en el espacio objetivo de las posiciones intelectuales que se ofrecen a él en un momento definido, y, además, en el “campo de poder” [...] El sesgo intelectualista [...] (tercero) conduce en efecto a ignorar completamente eso que hace la diferencia específica de la lógica de la práctica (Bourdieu y Wacquant, 1995: 34-35).

En este punto es donde el propio Bourdieu coloca la diferencia fundamental de la sociología que propone:

Yo creo que, si la sociología que propongo difiere en alguna cosa de otras sociologías del pasado y del presente, es sobre todo en que ella retorna contra ella misma las armas que ella produce. Ella se arma del conocimiento de las determinaciones sociales que pueden pesar sobre ella y particularmente del análisis científico de todas las coacciones y de todas las limitaciones ligadas al hecho de ocupar una posición determinada en un campo y en una cierta trayectoria, para neutralizar los efectos (Bourdieu y Wacquant, 1995: 184).

Contra una falsa alternativa

Una de las constantes que podemos encontrar en las investigaciones de Bourdieu es su permanente crítica a dos reducciones del trabajo sociológico que corresponden simultáneamente a dos corrientes de pensamiento y dos tradiciones científicas que han tenido una gran influencia en las ciencias sociales. Por un lado, el objetivismo que anula a los agentes sociales y enfatiza

el papel de las estructuras sociales; por el otro, el subjetivismo, que reivindica a los agentes, sacrificando o prescindiendo de las determinaciones de las condiciones sociales.

Ya en el estudio publicado en el *Esquisse* (1972), al referirse a la experimentación epistemológica, plantea también la necesaria exploración de los límites de toda exploración objetiva, donde se ubica la superación de esa falsa alternativa:

Ella enseña que no se escapará a la alternativa ritual del objetivismo y del subjetivismo en la cual las ciencias del hombre se han dejado encerrar hasta aquí, justamente a condición de interrogarse sobre el modo de producción y de funcionamiento del dominio práctico que hace posible una acción objetivamente inteligible y de subordinar todas las operaciones de la práctica científica a una teoría de la práctica y de la experiencia primera de la práctica que no tiene nada que ver con una restitución fenomenológica de la experiencia vivida de la práctica e, inseparablemente, con una teoría de las condiciones de posibilidad teóricas y sociales de la aprehensión objetiva y, al mismo tiempo, de los límites de ese modo de conocimiento (Bourdieu, 1972: 156).

Es en *Le sens pratique* donde Bourdieu hace una crítica de la razón teórica, tanto contra el objetivismo como contra el subjetivismo, con una característica interesante: no se trata de una crítica que anule las aportaciones de ambas corrientes, a las que llama “modos de conocimiento”, sino que las recupera en una manera distinta de hacer sociología. Sobre el aparente antagonismo, señala:

Para superar el antagonismo que opone estos dos modos de conocimiento conservando todas las adquisiciones de cada uno de ellos [...] es necesario explicitar *los supuestos que ellos tienen en común* en tanto que modos de conocimiento teórico [*savantes*], igualmente opuestos al modo de conocimiento práctico que está al principio de la experiencia ordinaria del mundo social (Bourdieu, 1991e: 47).¹

1. Las cursivas son nuestras.

En el eje fundamental de la propuesta teórica vamos a encontrar en estado práctico las nociones de *habitus* y de campo, expresadas de diferente manera. Por este rumbo es por donde Bourdieu plantea la superación de este antagonismo entre subjetivismo y objetivismo: "implica que se someten a una objetivación crítica las condiciones epistemológicas [*habitus*] y sociales [campo], que hacen posibles tanto el retorno reflexivo sobre la experiencia subjetiva del mundo social [*habitus*] como la objetivación de las condiciones objetivas [campo] de esta experiencia" (Bourdieu, 1991e: 47-48).²

La superación de esta falsa alternativa coloca a las ciencias sociales en la necesidad de realizar dos rupturas:

La ciencia social no debe romper sólo, como lo quiere el objetivismo, con la experiencia indígena y la representación indígena de esta experiencia; le es necesario, además, mediante una segunda ruptura, poner en cuestión los presupuestos inherentes a la posición de observador "objetivo" que, dedicado a interpretar prácticas, tiende a trasladar al objeto los principios de su relación con el objeto, como lo prueba, por ejemplo, el privilegio que concede a las funciones de comunicación y de conocimiento y que le inclina a reducir las interacciones a puros intercambios simbólicos (Bourdieu, 1991e: 50).

La propuesta teórica de Bourdieu va a centrar su crítica contra estos dos tipos de reduccionismo que arrinconan al quehacer sociológico, poniendo en juego la riqueza de las nociones de *habitus* y de campo:

La teoría de la práctica en tanto que práctica recuerda, en contra del materialismo positivista, que los objetos de conocimiento son contruidos, y no pasivamente registrados [campo], y, contra el idealismo intelectualista, que el principio de esta construcción es el sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes [*habitus*] constituido en la práctica y orientado hacia funciones prácticas (Bourdieu, 1991e: 91).

Una vez ubicados y analizados estos reduccionismos, Bourdieu propone una superación creativa que retoma, en lo sustancial, el viejo grito posmoderno

2. Los corchetes agregados, *habitus* y campo, son míos. Con esto trato de destacar la manera como estas nociones pervaden literalmente la reflexión teórica de Pierre Bourdieu.

de volver a las cosas, que en el sociólogo francés adquiere el matiz fundamental de volver a la práctica, a partir de la relación entre el *habitus* y el campo:

Se trata de eludir el realismo de la estructura al cual el objetivismo, momento necesario de la ruptura con la experiencia primera y de la construcción de relaciones objetivas, conduce necesariamente cuando hipostasía esas relaciones tratándolas como realidades ya constituidas fuera de la historia y del individuo y del grupo, sin caer no obstante en el subjetivismo, totalmente incapaz de dar cuenta de la necesidad de lo social: por todo ello, es necesario volver a la práctica –lugar de la dialéctica del *opus operatum* y el *modus operandi*–, de los productos objetivados y los productos incorporados de la práctica histórica, de las estructuras y de los *habitus* (Bourdieu, 1991e: 91-92, 235).

El rasgo común se encuentra en que ignoran la “lógica real de las prácticas que se define en la relación entre los *habitus*, individualidades biológicas socialmente estructuradas, y las estructuras objetivas heredadas de la historia [...]” (Bourdieu, 1989: 80-81).

En cuanto a la superación, ya no tanto del subjetivismo y el objetivismo, sino de la antinomia entre teoría y práctica, que en la práctica científica dan lugar al teoricismo y al metodologismo,³ Wacquant recuerda otra característica de la propuesta teórica de Bourdieu que intenta superar tal dicotomía:

En realidad, más allá de sus antagonismos, la inhibición metodológica y el fetichismo conceptual coinciden en la abdicación organizada del afán de explicar la sociedad y la historia tal como acontecen. Contra tal *apartheid* científico, Bourdieu sostiene que cualquier acto de investigación es simultáneamente empírico (por el hecho de abordar el mundo de los fenómenos observables) y teórico (porque necesariamente plantea hipótesis relativas a la estructura subyacente de las relaciones que la observación intenta captar) (Bourdieu y Wacquant, 1995: 31).

3. Una muestra de la separación del método de su reflexión teórica son los innumerables “manuales” de metodología de la investigación. Un ejemplo es: Hernández Sampieri, R., C. Fernández Collado y P. Baptista Luicio. *Metodología de la investigación*, McGraw-Hill, México, 1991.

Es en una de sus reflexiones más recientes, la de *La misère du monde*, donde Bourdieu destaca otro matiz a su crítica del objetivismo para señalar las diferencias con su propuesta teórica, en donde destaca el conocimiento de los actos de todo conocimiento como parte fundamental del objeto de las ciencias sociales, "el sueño positivista de una perfecta inocencia epistemológica encubre en efecto que la diferencia no está entre la ciencia que opera una construcción y aquella que no la hace, sino entre aquella que la hace sin saber y aquella que, sabiéndolo, se esfuerza por conocer y dominar tan completamente como sea posible sus actos, inevitables, de construcción y los efectos que producen tan inevitablemente" (Bourdieu, 1993b: 905).

En el *post-scriptum* de la obra citada, el sociólogo vuelve a plantear la superación de falsas alternativas, pero ahora en relación con las posibilidades que abre el quehacer científico a la acción política: "[...] la ciencia no tiene que hacer sino de alternativa entre la desmesura totalizadora de un racionalismo dogmático y la renuncia esteta de un irracionalismo nihilista; ella se satisface de las verdades parciales y provisionarias que puede adquirir contra la visión común y contra la doxa intelectual y que están en medida de procurar los únicos medios racionales de utilizar plenamente los márgenes de maniobra dejados a la libertad, es decir, a la acción política" (Bourdieu, 1993b: 944).

Con esta visión de conjunto puede quedar claro en qué sentido la propuesta teórico-metodológica de Bourdieu es un intento de superación de viejas antinomias, dicotomías y dualismos que cruzan y aprisionan a las ciencias sociales. Pero hace falta volver sobre un punto, recurrente en Bourdieu, que puede permitirnos reconocer que tales dualismos son más persistentes de lo que suponemos y que nos acompañan, aun cuando no quisiéramos. Es decir, precisar en qué sentido las prenociones⁴ y las preconstrucciones son parte de una visión ordinaria del mundo y de la vida, parte, incluso, de lo que Bourdieu llama la "sociología espontánea".

4. Bourdieu toma esta categoría de Durkheim y la hace equivalente a la "ideología" de Marx. A los dos "padres fundadores" el sociólogo francés los coloca en la corriente objetivista de las ciencias sociales. En contraposición está la obra de Schutz y los etnometodólogos. Cfr. Bourdieu, P. *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988b, pp. 127 y ss.

Prenociones y preconstruidos

De dos obras básicas de Bourdieu retomamos algunas de sus advertencias en torno a estas prenociones, o preconstruidos, en el sentido de que el trabajo de construcción del objeto de las ciencias sociales se quedó a medio camino al cometer serios y graves errores. *Réponses* y *La misère du monde* recuerdan que a lo largo de su trabajo Bourdieu ha subrayado la importancia de tener en cuenta estos aspectos fundamentales para su superación y su control (Bourdieu y Wacquant, 1995: 56).

Llámense representaciones espontáneas, o sociología espontánea, o como titulamos este apartado, prenociones y preconstruidos, el caso es que, en su origen, Bourdieu plantea el problema que ocasiona el lenguaje, siempre sujeto a especiales rigores para poder expresar lo que se quiere decir, forzado a evitar los malos entendidos y, sobre todo, para evitar caer en confusiones y, en particular, en un teoricismo lingüístico que pudiera distorsionar la expresión de lo que la realidad es realmente; el problema mayor es que “[el lenguaje] constituye un inmenso depósito de preconstrucciones naturalizadas y, por tanto, ignoradas en tanto que tales, las cuales funcionan como instrumentos inconscientes de construcción” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 180).

Pero quizá la advertencia mayor que hace Bourdieu en torno a los preconstruidos y prenociones reside en que localiza su fuerza en las apariencias de la evidencia con que suelen manifestarse, y, todavía más, porque los ubica como el resultado de un “efecto de teoría”, en el que llega a poner como ejemplo al marxismo en sus usos sociales más comunes, por lo que, según Bourdieu, “constituye a menudo la forma por excelencia, por ser la más insospechable, de lo preconstruido científico” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 187-188). De ahí la necesaria y ya mencionada “ruptura epistemológica”, que no es otra cosa sino “una conversión de la mirada” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 188).

Las prenociones, decíamos anteriormente, se encuentran presentes en todos los ámbitos del espacio social. Más aún, constituyen la diversidad de los puntos de vista, por el hecho mismo de la pluralidad de los agentes, de las posiciones y de las tomas de posición, incluyendo las del campo intelectual. Tomar en cuenta estas distorsiones no basta para su adecuada superación; es necesario además realizar una práctica reflexiva y metódica, sin ser la aplicación de un método o la puesta en práctica de una reflexión teórica.

Particular importancia tienen las prenocios que hacen referencia a las causas de "la miseria del mundo", máxime cuando, en la supuesta lucha contra la pobreza de muchos gobiernos latinoamericanos, uno de los aspectos fundamentales del debate son, precisamente, los análisis de la pobreza que se presentan con todos los requisitos de la cientificidad: "Para ir más allá de las manifestaciones aparentes, a propósito de las cuales se empeñan aquéllos que Platón llamaba 'doxosofos', 'técnicos de la opinión que se creen científicos', científicos aparentes de la apariencia, es necesario, evidentemente, remontar hasta las verdaderas determinantes económicas y sociales de los innumerables atentados a la libertad de las personas, a su legítima aspiración a la felicidad y a la realización de sí, que ejercen hoy, no solamente los estorbos despiadados del mercado de trabajo o de la vivienda, sino también los veredictos del mercado escolar, o las sanciones abiertas o las agresiones insidiosas de la vida profesional" (Bourdieu, 1993b: 943-944).

Las prenocios y preconstruidos son, además de un obstáculo para la verdad, una realidad que encubre y enmascara realidades de dolor y sufrimiento que exigen no sólo un conocimiento verdadero sino también su radical transformación, para la cual las ciencias sociales pueden hacer una importante aportación.

CARACTERÍSTICAS DE UN *MODUS OPERANDI* SOCIOLÓGICO

Para que las ciencias sociales puedan llegar a ser realmente una contribución a los esfuerzos por la liberación de la "gran miseria" humana, de la propuesta teórica de Pierre Bourdieu destacamos algunas de las características de su particular modo de hacerla, mejor dicho, de construirla.

En este apartado presentamos cinco características que nos parecen imprescindibles: el llamado *habitus* científico, o sentido del quehacer sociológico; la reflexividad, que marca diferencias cognitivas importantes; la ya mencionada construcción del objeto de la investigación sociológica; la sociología de la sociología y, en particular, la sociología del sociólogo, como prelude necesario del quehacer sociológico; y una que, en cierto modo, engloba algunas de las anteriores, lo que Bourdieu llama "objetivación participante", distinta de aquello que los etnólogos llaman observación participante.

Al final, presentamos un resumen muy sencillo de un ejercicio que el propio Bourdieu dudaba en presentar en una de sus lecciones orales, pero que viene a cuento para precisar el modo de proceder en la sociología que propone.

Habitus científico

A partir de una cierta caracterización del *habitus* científico del propio Bourdieu es como podemos comprender esa noción, en términos de una "disposición generalizada a la invención sociológica" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 13). Si quisiéramos ubicar el conjunto de la obra de Pierre Bourdieu, como quien pretende tener un faro orientador, Wacquant propone una sintética formulación que, al mismo tiempo, nos coloca en el centro mismo del *habitus* científico de Pierre Bourdieu, es decir, su sentido del juego científico, su principio orientador y el sentido de la anticipación en la invención sociológica: "De hecho, la obra de Bourdieu puede interpretarse, en su conjunto, como una antropología materialista de la contribución específica que la violencia simbólica aporta, en sus diversas formas, a la reproducción y transformación de las estructuras de dominación" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 22).

Una característica de este *habitus* científico es el relacionismo metodológico: "Contra todas las formas de monismo metodológico que pretenden afirmar la prioridad ontológica de la estructura o del agente, del sistema o del actor, de lo colectivo o de lo individual, Bourdieu proclama la primacía de las relaciones" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 23). De la misma manera, contra la fetichización de los conceptos, se subraya su uso como una "caja de herramientas" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 30-31).

En la entrevista ya señalada entre Bourdieu y Wacquant, Bourdieu describe con mayor precisión lo que entiende por el *habitus* científico, un particular sentido del juego: "El *habitus* científico es una regla encarnada, mejor dicho, un *modus operandi* científico que funciona en la práctica conforme a las normas de la ciencia, pero sin partir de ellas: esta especie de sentido del juego científico hace que uno haga lo que se debe hacer en el momento preciso, sin que haya sido necesario tematizar lo que se debería hacer y, mucho menos todavía, la regla que permitiera exhibir la conducta apropiada" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 165).

En esta línea de hacer recomendaciones para la buena práctica del *habitus* científico, Bourdieu plantea la necesidad de “cuidarse de todos los rechazos sectarios que se ocultan detrás de las profesiones de fe demasiado exclusivas, e intentar, en cada caso, movilizar todas las técnicas que, dada la definición del objeto, puedan parecer pertinentes y que, dadas las condiciones prácticas de acopio de los datos, sean utilizables en la práctica. Podemos, por ejemplo, emplear el análisis de las correspondencias para llevar a cabo un análisis del discurso [...] o combinar el análisis estadístico más clásico con un conjunto de entrevistas profundizadas u observaciones etnográficas” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 169). De ahí viene la importante advertencia de no “confundir la rigidez, que es lo contrario de la inteligencia y la inventiva, con el rigor, y prescindir de tal o cual de los recursos que puede ofrecer el conjunto de las tradiciones intelectuales de la disciplina, y de las disciplinas afines, como la etnología, la economía y la historia” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 169).

A la libertad que impulsa Bourdieu para la realización de la inventiva sociológica, basada en este *habitus* científico, advierte de su contraparte “una extrema vigilancia sobre las condiciones de empleo de las técnicas, sobre su pertinencia con respecto al problema planteado y sobre las condiciones de su aplicación” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 169). De donde se deriva “la antinomia de la pedagogía de la investigación: debe transmitir instrumentos de construcción de la realidad, problemáticas, conceptos, técnicas y métodos, al mismo tiempo que una formidable disposición crítica, una inclinación a cuestionar dichos instrumentos” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 186).

No hay que olvidar que el *habitus* científico es sólo una dimensión del *habitus*, por tanto, Bourdieu advierte que en la empresa científica, el investigador se encuentra enfrentado a sus propios fantasmas interiores, disposiciones profundas de su *habitus*, pulsiones no siempre controladas, entre las que destacan la excesiva humildad o la arrogancia, por lo que el *habitus* científico de Bourdieu lo lleva a plantear una característica más, no sólo para la inculcación de tal *habitus* sino en la concreta dirección de investigaciones particulares, al señalar un rol especial para el director de investigación, un tanto peligroso “director de conciencia” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 189).

Una última característica del *habitus* científico es una especie de mayéutica socrática en el investigador: “Todo se opone a esta forma de mayéutica con la imposición de problemática que operan, en la ilusión de la ‘neutrali-

dad', numerosas encuestas por sondeo cuyas preguntas forzadas y artificiales producen toda clase de artefactos como ellas creen registrar [...]” (Bourdieu, 1993b: 917).

El *habitus científico* del sociólogo puede ayudar a esa toma de conciencia de sí y de sus reales necesidades, tanto a los agentes como a los grupos, a condición de poner en práctica ese sentido del juego científico:

El sociólogo puede ayudarles en ese trabajo, a la manera de un entrenador, a condición de poseer un conocimiento profundo de las condiciones de existencia de las que son producto y de los efectos sociales de la relación de investigación y, a través de ésta, de la posición y disposiciones primarias que pueden ejercer. Pero el deseo de descubrir la verdad que es constitutiva de la intención científica queda totalmente desprovista de eficacia práctica si no está actualizada bajo la forma de un “oficio”, producto incorporado de todas las investigaciones anteriores que no tienen nada de un saber abstracto y puramente intelectual: este oficio es una verdadera “disposición a perseguir la verdad” (*hexis toy alètheuein*, como dice Aristóteles en la *Metafísica*), que dispone a improvisar al instante, en la urgencia de la situación de investigación, las estrategias de presentación de sí y las réplicas adaptadas, las aprobaciones y las cuestiones oportunas, etc., de manera de ayudar a la investigación a liberar su verdad o, mejor, a liberarse de su verdad” (Bourdieu, 1993b: 919-920).⁵

Por tanto, el *habitus científico* es una manera de superar una oposición entre conocimientos conscientes o inconscientes, pero lo más relevante, es su

-
5. Bourdieu advierte sobre el *habitus científico* y sus paradojas, en una importante nota de pie de página, la núm. 14, de la p.920: “Éste no es el lugar de analizar todas las paradojas del *habitus científico* que supone, por un lado, un trabajo orientado a hacer conscientes las disposiciones primarias socialmente constituidas en vistas a neutralizarlas y desarraigarlas (o, mejor, de ‘desincorporarlas’), y, por otro lado, un trabajo –y un entrenamiento– orientado a incorporar, por tanto a hacer casi ‘inconscientes’ los principios conscientemente definidos de los diferentes métodos así devueltos prácticamente disponibles. (La oposición entre los ‘conocimientos’ conscientes y los ‘conocimientos’ inconscientes a la cual se recurre aquí por las necesidades de la transmisión, es en efecto verdaderamente artificial y falaz: en efecto, los principios de la práctica científica pueden a la vez estar presentes en la conciencia –en grados diferentes según los momentos y según los ‘niveles’ de la práctica– y funcionar en el estado práctico bajo forma de disposiciones incorporadas”).

capacidad de improvisación y de inventiva en la práctica misma de una investigación o estudio. Es, como todo *habitus*, una disposición incorporada. Es lo que puede explicar las decisiones prácticas que el investigador realiza en la marcha misma de su investigación, o cuando el entrevistador improvisa las preguntas por el momento que vive el investigado. El volver sobre sí y sobre el trabajo que realiza el sociólogo es otra característica de esta manera de hacer sociología desde la escuela de pensamiento de Bourdieu, y es la reflexividad, sobre la que dedicamos el siguiente apartado.

Reflexividad

De nueva cuenta, es en dos obras relativamente recientes en las que Bourdieu plantea esta característica de su propuesta sociológica. La primera, *Respuestas*, que se remonta a 1987, aunque se publica en francés en 1992 y en español en 1995; la segunda, *La misère du monde*, de febrero de 1993. Las dos tienen como característica la reflexión de Bourdieu sobre su propio quehacer. De ahí la importancia que queremos subrayar de esta característica del modo de producir sociología que nos propone Bourdieu.

Contra lo que pudiera pensarse de que la reflexividad es narcisista, al proponer una vigilancia epistemológica⁶ rigurosa de todos los pasos que realiza el investigador, Bourdieu plantea una de tantas paradojas que producen las nociones por él construidas: "La forma de reflexividad que yo preconizo es paradójica, por el hecho de ser fundamentalmente antinarcisista. La ausencia de atractivo, el aspecto un tanto triste de la verdadera reflexividad sociológica, se debe al hecho de que nos hace descubrir propiedades genéricas, compartidas por todos, banales, en una palabra, comunes" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 46).

6. Esta noción la toma Bourdieu de Bachelard; para el sociólogo se trata de "una institución del campo sociológico"; por ella, "las oposiciones epistemológicas no adquieren todo su sentido sino cuando se las relaciona con el sistema de posiciones y oposiciones que se establecen entre instituciones, grupos o sectores diferentemente ubicados en el campo intelectual", y también en el campo epistemológico; siguiendo a Bachelard, Bourdieu distingue tres grados de la vigilancia: la empirista, como espera de lo esperado; la explicitación de los métodos y la vigilancia metódica, y la interrogación propiamente epistemológica, la única capaz de romper con el "absoluto del método" (Bourdieu, P. et al. *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, México, 1975, p.121).

La reflexividad no es sólo una característica propia del *habitus* científico sino que puede extenderse a todos los ámbitos de la práctica: “Resulta difícil controlar la inclinación inicial del *habitus*, pero el análisis reflexivo que nos enseña que nosotros mismos le damos a la situación parte del poder que ella tiene sobre nosotros, nos permite luchar por modificar nuestra percepción de la situación y, con ello, nuestra reacción. Nos vuelve capaces de dominar, hasta cierto punto, algunas de las determinaciones que se ejercen a través de la relación de complicidad inmediata entre posición y disposiciones” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 94).

Una descripción más detallada de la reflexividad la plantea Bourdieu en el contexto de su reflexión en torno a la objetivación del sujeto objetivante, sobre la que volveremos más adelante:

Optar por la reflexividad es tratar de dar cuenta del sujeto empírico en los mismos términos de la objetividad construida por el sujeto científico —en particular, situándolo en un punto determinado del espacio-tiempo social— y, con base en ello, tomar conciencia y lograr el dominio (hasta donde sea posible) de las coacciones que pueden operar contra el sujeto científico a través de todos los nexos que lo unen al sujeto empírico, a sus intereses, a sus impulsos y premisas, los cuales necesita romper para constituirse plenamente. No basta con buscar en el sujeto, como lo enseña la filosofía clásica del conocimiento, las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento objetivo que él instituye. También hay que buscar en el objeto construido por la ciencia las condiciones sociales de posibilidad del sujeto [...] y los posibles límites de sus actos de objetivación (Bourdieu y Wacquant, 1995: 156).

Es en la reflexión sobre la investigación colectiva publicada en *La misère du monde*, donde Bourdieu complementa y enriquece su noción de la reflexividad:

Sólo la reflexividad, que es sinónimo de método, pero una reflexividad refleja, fundada sobre un “oficio”, un “ojo” sociológico, permite percibir y controlar al instante, en la conducción misma de la entrevista, los efectos de la estructura social en la cual se realiza. ¿Cómo pretender hacer la ciencia de los presupuestos, sin trabajar en darse una ciencia de sus propios presupuestos? Especialmente esforzándose de hacer un uso reflexivo de las adquisiciones de la ciencia social

para controlar los efectos de la investigación misma y comprometerse en la interrogación dominando los efectos inevitables de la interrogación (Bourdieu, 1993b: 904-905).

Construir el objeto

Quizá una característica clave del *modus operandi* sociológico que propone Bourdieu sea la de construir el objeto de las ciencias sociales y, por tanto, de cualquier trabajo de investigación y análisis. Lo dado es construido. Este es un principio fundamental. Pero desmenuzar un poco este postulado es importante. ¿Cómo se construye el objeto y cuáles son sus elementos básicos? En primer lugar, la organización y la recolección de los datos deben ir estrechamente relacionados. Aquí comienza la producción.

Un segundo elemento en la construcción del objeto tiene que ver con la adecuación de los métodos con el tipo de problema que se pretende investigar, con la salvedad ya señalada anteriormente de evitar caer en el metodologismo; por tanto, se trata de utilizar una variedad de métodos, pertinentes y viables, según el objeto que se viene construyendo. Tres elementos resultan de esta reflexión, la que se refiere al "pluralismo metodológico" y su adecuación al objeto, la reflexión que implica este uso y, por supuesto, la solución del problema concreto; elementos estrechamente ligados.

Siguiendo con el estilo de exposición, en el que destacamos, por un lado, el postulado teórico que nos ayuda a precisar un punto concreto y, por el otro, la referencia a un ejemplo particular, en estado práctico, Bourdieu alude al ejercicio realizado en su obra *Homo Academicus*, y distingue dos tipos de objetos por él construidos, el objeto aparente y el objeto profundo:

[...] en esta investigación, persigo un doble objetivo y construyo un doble objeto. Primero, el objeto aparente: la universidad francesa como institución; de ahí, el análisis de su estructura y funcionamiento, de las diferentes especies de poder que son eficaces en ella, las trayectorias de los agentes que ahí se encuentran, las variantes de la visión "profesoral" del mundo, etc. Segundo, el objeto profundo: el retorno reflexivo implícito en la objetivación de su propio universo, y el radical cuestionamiento que impone la "historización" de una institución cuya misión socialmente reconocida es la de reivindicar la objetividad y la universalidad para sus propias objetivaciones (Bourdieu y Wacquant, 1995: 42).

Este ejemplo de “construcción del objeto”, puesto en práctica al menos en su explicación de lo que ya ocurrió, nos advierte sobre la importancia de la explicitación del doble objeto que en la práctica ocurre, es decir, el objeto objetivo, el de las cosas, materiales o simbólicas y que constituyen el campo concreto; y el objeto en sus representaciones, el objeto subjetivo, el que es necesario objetivar y que suele dejarse de lado, correspondería a la objetivación de los *habitus*, de las disposiciones de los agentes y de las representaciones que se hacen del objeto. Objeto aparente y objeto profundo, los dos en su objetividad construida metódica y sistemáticamente. La finalidad de esta doble construcción, en cuanto finalidad de la investigación, sería la descripción de las notas constitutivas de las cosas, lo que en la realidad son realmente; es encontrar la verdad de la realidad y en la realidad. Bourdieu, en esa misma línea, señala el fin de toda investigación: “es descubrir invariantes transhistóricas o conjuntos de relaciones entre estructuras relativamente estables y durables” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 50).

En la segunda parte de su obra *Respuestas*, Bourdieu nos va a describir con cierto detalle el proceso que implica la construcción del objeto, partiendo del reconocimiento de su importancia y, al mismo tiempo, de su olvido sistemático por la tradición dominante en sociología, la del funcionalismo positivista de Parsons y Lazarsfeld: “En ningún campo se aplican mejor estos principios que en la construcción del objeto, la operación sin duda más importante y sin embargo más ignorada, en particular en la tradición dominante, que se organiza en torno a la oposición entre la ‘teoría y la ‘metodología’” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 167).

Es importante tomar en cuenta que el proceso de construcción del objeto “se trata de un trabajo de larga duración, que se realiza poco a poco, mediante retoques sucesivos, y toda una serie de correcciones y rectificaciones dictadas por lo que llamamos la experiencia, es decir, este conjunto de principios prácticos que orientan las elecciones minúsculas y, sin embargo, decisivas” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 169).

La atención a los pequeños detalles que van ocurriendo en el diseño y operación de la investigación es un asunto importante, en la medida en que se evita la aplicación ciega de un manual, o de los mismos conceptos: “Esta atención a los detalles de los procedimientos de la investigación, cuya dimensión propiamente social (cómo encontrar buenos informadores, cómo dirigirse a ellos, cómo exponerles los propósitos de la investigación y, más

generalmente, cómo 'penetrar' en el entorno estudiado, etc. no es lo menos importante, debería tener el efecto de ponerlos en guardia contra el fetichismo de los conceptos y de la 'teoría', el cual tiene su origen en la propensión a considerar los instrumentos 'teóricos' -*habitus*, campo, capital, etc.- en sí mismos, en vez de hacerlos funcionar, de aplicarlos" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 170).

La noción de campo, por ejemplo, es una clave orientadora del proceso de construcción del objeto. Es, "en cierto sentido, la estenografía conceptual de un modo de construcción del objeto que habrá de regir -u orientar- todas las decisiones prácticas de la investigación. Funciona como un recordatorio: debo verificar que el objeto que me propongo estudiar no esté atrapado en una red de relaciones a las cuales deba la esencia de sus propiedades" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 170).

Una de las sugerencias prácticas que propone Bourdieu para superar las dificultades de pensar en términos relacionales y no realistas o sustancialistas, consiste en una herramienta muy sencilla que permite construir el objeto a base de describir sus rasgos pertinentes, ya sea de grupos o de instituciones: "Este instrumento tan sencillo tiene la virtud de obligar a conceptualizar en términos relacionales tanto las unidades sociales consideradas como sus propiedades, las cuales pueden caracterizarse en términos de presencia o ausencia (si/no)" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 171).

Este proceso de construcción del objeto no es tan difícil, nos comenta Bourdieu, como evitar la trampa del objeto preconstruido, cuando ahí va el interés del investigador y, especialmente, cuando no se explicitan las razones de ese interés. Por tanto, se presenta así un doble bloqueo que impide la adecuada construcción del objeto. Por un lado, el objeto preconstruido que se presenta como "interesante" y, por otro, el desconocimiento, incluso el ocultamiento de los motivos de dicho interés, que puede ir en la línea de lo que en otra parte Bourdieu plantea en términos de "inversión", o del "uso cínico" de los productos de las ciencias sociales, es decir, ahí donde el interés del investigador es llevar sus estrategias para modificar su posición en el campo científico en el que se mueve (Bourdieu y Wacquant, 1995: 172).

Otra característica del proceso de construcción del objeto es el razonamiento analógico, del que Bourdieu señala que es "un formidable instrumento de construcción del objeto: posibilita sumergirse por completo en la particularidad del caso estudiado sin ahogarse, como lo hace la ideografía empirista,

y cumplir con el propósito de generalización, que es la ciencia misma, no mediante la aplicación de grandes construcciones formales y vacuas, sino a través de esta manera peculiar de conceptualizar el caso particular consistente en concebirlo realmente como tal” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 174). Siguiendo este razonamiento analógico, se complementa con el método comparativo, “que permite conceptualizar en términos relacionales un caso particular constituido en caso particular de lo posible, apoyándose en las homologías estructurales existentes entre campos diferentes (el campo del poder universitario y el campo del poder religioso, a través de la homología propia de las relaciones profesor-intelectual y obispo-teólogo) entre estados distintos del mismo campo (el campo religioso en la Edad Media y en la actualidad)” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 174).

La supuesta neutralidad del investigador, tan pregonada por la corriente positivista, no deja de ser una ilusión; es necesario “admitir que, paradójicamente, no es ‘espontáneo’ lo que construye, sino por una construcción realista” (Bourdieu, 1993b: 916). Al referirnos la medicina griega, Bourdieu nos recuerda que el proceso de construcción del objeto es, al mismo tiempo, una ruptura epistemológica, tan urgente que hoy parte de las luchas sociales que enfrentan los excluidos de todo beneficio del desarrollo social, son precisamente las disputas en torno a lo que realmente ocurre con el fenómeno de la pobreza y de los pobres, más numerosos estos y aquella más grave que hace 30 años:

Así, anticipando las lecciones de la epistemología moderna, la medicina griega afirmaba de golpe la necesidad de construir el objeto de la ciencia por una ruptura con eso que Durkheim llamaba las “prenociones”, es decir, las representaciones que los agentes sociales se hacen de su estado. Y, como la medicina naciente debía contar con la competencia desleal de adivinos, magos, hechiceros, charlatanes o “fabricantes de hipótesis”, la ciencia social está hoy día enfrentada a todos aquellos que se fortalecen por interpretar los signos más visibles del malestar social [...] (Bourdieu, 1993b: 943).

Entre los instrumentos de construcción del objeto particularmente poderosos, en opinión de Bourdieu, está la sociología de la sociología, de la que presentamos sus características en el siguiente apartado.

Sociología de la sociología

Ya habíamos señalado anteriormente que esta característica del *modus operandi* que nos propone Bourdieu es una especie de prelude absoluto de la práctica sociológica, y una dimensión de la epistemología de la sociología (Bourdieu y Wacquant, 1995: 43).

La importancia de ejercitar la sociología de la sociología está,⁷ entre otras cosas, en la distinción de los usos que se pueden hacer de los análisis sociológicos y que Bourdieu la precisa con un aparente juego de palabras: clínicos y cínicos. Lo que queremos destacar es que no hay trabajo sociológico, no sólo neutral, ni siquiera desinteresado, sino que siempre lleva una apuesta, o para modificar la posición del sociólogo en el campo intelectual, o para generar una comprensión de la realidad social y descubrirle sus posibilidades (Bourdieu y Wacquant, 1995: 154).

La sociología de la sociología que promueve Bourdieu tiene dos variantes, una que se fija más en sus determinantes sociales, es decir, en el análisis del campo, y otra que se fija en el sujeto de la práctica sociológica, en el agente concreto del sociólogo. Bourdieu señala la función de la primera variante: "Lejos de socavar las bases de la ciencia social, la sociología de los determinantes sociales de la práctica sociológica es el único fundamento factible de una libertad posible dentro del marco de estas determinaciones. Y solamente a condición de asegurarse el pleno uso de esta libertad sometiendo en todo momento a este análisis, podrá el sociólogo producir una ciencia tan rigurosa del mundo social que, lejos de condenar a los agentes a las reglas férreas de un determinismo rígido les ofrece los recursos de una toma de conciencia potencialmente libertadora" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 156-157). La otra variante, la sociología del sociólogo, concretiza dicha libertad al favorecer un dominio de las propias disposiciones en la práctica misma de la investigación (Bourdieu y Wacquant, 1995: 190).

El ejercicio sociológico que expondremos lo hacemos a partir de algunas consideraciones del propio Bourdieu a partir de lo que él llama sociología de

7. Para Bourdieu, la sociología de la sociología y la sociología del conocimiento "constituyen instrumentos particularmente eficaces del control epistemológico de la práctica sociológica" (Bourdieu, P., et al. *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, México, 1975, p. 106).

los sociólogos,⁸ en la que hay observaciones básicas para cualquier tipo de sociología. Su finalidad está “en hacer visibles algunos de los obstáculos sociales más poderosos para la producción científica” (Bourdieu, 1988b: 96). Su punto de partida aparentemente es sencillo, “el de la ciencia social de los países colonizados y descolonizados” (Bourdieu, 1990d: 101). Al antagonismo de todo campo de práctica social se debe agregar una serie de obstáculos epistemológicos para su correcta comprensión. En el ejercicio que realizamos es evidente que la historia, de la manera como ha venido siendo comprendida en la educación popular (EP), tiene un peso enorme en las disputas actuales en torno a la definición legítima de esta práctica.

Un ejercicio fácil de sociología de la EP pudiera reducirse a lo que llama Bourdieu una repartición de críticas y de elogios. Y sin embargo, el autor nos invita a que en un ejercicio como éste introduzcamos lo impensable, aquello que ordinariamente no ocupa la atención de los educadores populares o de otro tipo de intelectuales, llámense sociólogos, economistas o politólogos. Se trataría de reconocer como una propiedad general del campo de la EP —como de cualquier campo—, la existencia de una ortodoxia, una heterodoxia y, en particular, una concreta doxa. El punto discutible está en la consideración de que algo —teoría o acción— sea natural, dado que se tiende a ignorar sus condiciones sociales de producción (Bourdieu, 1990d: 104).

Quizá el aspecto que consideramos más valioso en la propuesta de Bourdieu sea la consideración de la relación del investigador con su objeto de investigación. En nuestro caso, el personal punto de vista como investigador de la EP, siendo simultáneamente protagonista de una experiencia particular. De ahí proviene la importante observación, en el sentido de “sustituir la cuestión del punto de vista privilegiado por la del control científico de la relación con el objeto de la ciencia, que es para mí una de las condiciones fundamentales para la construcción de un verdadero objeto de la ciencia. Cualquiera que sea el objeto que elija el sociólogo o el historiador, en este

8. Intervención durante el coloquio “Ethnologie et politique au Maghreb”, Jussieu, 5 de junio de 1975, publicada en *Le mal de voir*, Cahiers Jussieu 2, Université de Paris VII, coll 10/18, Union générale d'éditions, París, 1976, pp. 416-427. Texto en español publicado en: *Sociología y cultura*, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990. Original en francés, *Questions de sociologie*, Les Editions de Minuit, París, 1984.

objeto, en su forma de construirlo, la cuestión no es el sociólogo o el historiador como sujeto singular, sino la relación objetiva que existe entre las características sociales pertinentes del sociólogo y las características sociales del objeto" (Bourdieu, 1990d: 105).

Bourdieu propone un real control científico de esta relación que necesariamente condiciona la construcción de un discurso concreto en torno a la EP, como en torno a cualquier otro objeto de estudio. No hay neutralidad de ninguna manera, por mucha pretensión científica que se quiera. De aquí podríamos adelantar, sin hacer demasiadas precisiones, que será diferente un discurso sobre la EP hecho por uno de sus protagonistas, a otro hecho por un observador académico o investigador de dichas prácticas. Incluso será diferente el discurso producido por dos protagonistas de la EP cuyas experiencias sean diferentes, por múltiples particularidades que las hacen distintas. O porque los actores sociales han sido diferentes, o porque han actuado en condiciones sociopolíticas diversas. O tan sencillo como es el hecho de que su formación ha sido diferente o el financiamiento que apoya tal proyecto de EP es distinto. El esfuerzo, por tanto, habrá que aplicarlo no sólo al control científico de esta relación —concretamente la de un educador popular con su propia experiencia a lo largo de los años— sino hacia la búsqueda de los rasgos comunes a las variadas experiencias de EP que las puedan mantener en el tiempo como expresiones válidas y legítimas de los sectores dominados. De esta manera llegamos a uno de los puntos clave de la propuesta de Bourdieu, quien señala el problema de un ejercicio como el que pretendemos: "cómo objetivar la relación con el objeto para que el discurso sobre éste no sea una simple proyección de una relación inconsciente con él" (Bourdieu, 1990d: 106). Si la proyección es real en el caso de cualquier tipo de observador para cualquier objeto de estudio, el problema es más complejo cuando se pretende un discurso en torno a la propia práctica. Se requiere una ruptura epistemológica mayor, que agregue control científico a la relación sujeto/objeto, dado que el sujeto forma parte de dicho objeto. Por eso, Bourdieu plantea el problema mayor, "la cuestión de saber qué es ser observador o agente, de saber, a fin de cuentas qué es la práctica" (Bourdieu, 1990d: 106).

Esta visión de la sociología de la sociología y del sociólogo, como características fundamentales del *modus operandi* que propone Bourdieu, nos coloca en el umbral de otro análisis, el de la "objetivación participante", una respuesta a la pregunta planteada de cómo objetivar la relación con el objeto.

Objetivación participante

Esta expresión "objetivación participante" es otra manera de llamar a este *modus operandi*, del que tratamos de desmenuzar sus principales características. Desde uno de sus estudios más antiguos, el del *Esquisse d'une théorie de la pratique*, el quehacer sociológico de Bourdieu es una exploración de los límites de la objetividad. Algo parecido intentó en *Homo Academicus*. El paralelismo entre aquella obra y ésta se establece en el enunciado de su propósito: "[...] la exploración objetiva del mundo más familiar y de la experiencia indígena de ese mundo es, al mismo tiempo, una exploración de los límites de toda exploración objetiva" (Bourdieu, 1972: 156).

Ya habíamos señalado cómo Bourdieu hace explícita su exploración del mundo universitario francés, que es su propio mundo, en el que tiene una clara posición, como egresado de la Escuela Normal y por ser miembro del Colegio de Francia. Es esta participación en el objeto lo que le va a permitir construirlo a base de objetivar su relación con el objeto. Esta necesaria objetivación la plantea Bourdieu en términos de "condiciones del conocimiento" (Bourdieu, 1991e: 13).

En el prefacio de esta importante obra sobre el sentido práctico, Bourdieu hace reflexiones teóricas y metodológicas en las que plantea la necesidad de objetivar esta relación con el objeto, al mismo tiempo que se sorprende de la postura del estructuralismo que afirma con audacia el privilegio epistemológico del observador, pues de lo que se trata es de "objetivar esta distancia objetivante y las condiciones sociales que la hacen posible, como son la exterioridad del observador, las técnicas de objetivación de que dispone, etc." (Bourdieu, 1991e: 34).

Una manera como se suele referir a la relación con el objeto es la distancia entre el observador y su objeto, calificada como distancia cultural. Sin embargo, Bourdieu señala que se trata más de diferencia de condiciones que de diferencia cultural, y su superación viene más por la familiaridad y la solidaridad (Bourdieu, 1991e: 34-35).

En buena medida, esta objetivación participante incluye la objetivación de la objetividad que busca abarcar aspectos de la subjetividad, "como esas categorías de pensamiento, percepción y apreciación que forman el principio impensado de toda representación del mundo llamado objetivo" (Bourdieu, 1991e: 44).

La objetivación participante es, quizá, un juego de palabras para distinguirla de otra expresión usual en ciencias sociales, la de "observación participante":

La proyección indebida del sujeto en el objeto no es nunca más evidente que en el caso de la participación primitivista del etnólogo hechizado o místico que, como la inmersión populista, simula todavía la distancia objetiva con el objeto para jugar el juego como un juego, esperando salir de él para contarlo. Esto significa que la observación participante es, de alguna manera, una contradicción en los términos (como quien haya intentado hacer la experiencia ha podido verificar prácticamente); y que la crítica del objetivismo y de su incapacidad para aprehender la práctica como tal no implica de ningún modo la rehabilitación de la inmersión en la práctica: el prejuicio participacionista sólo es otra manera de evacuar la cuestión de la verdadera relación del observador con lo observado y, sobre todo, las consecuencias críticas para la práctica científica que de ahí se derivan (Bourdieu, 1991e: 61).

Bourdieu señala los requisitos fundamentales de toda objetivación participante que, de alguna manera, recupera y contrapone paralelamente los tres sesgos (*biais*) que pueden afectar el trabajo sociológico y que mencionábamos anteriormente. La objetivación del origen social del investigador y su posición en el campo científico no son suficientes para una plena objetivación participante. Bourdieu tiene que recordar la "parcialidad" más esencial, el sesgo intelectualista, que debe ser superado y permanentemente vigilado: "La 'parcialidad' teorícista intelectualista consiste en olvidarse de señalar, en la teoría del mundo social que se construye, el hecho de que dicha teoría es producto de un enfoque teórico, de una 'mirada contemplativa' (*theorein*)" (Bourdieu, 1991e: 44). Esta tercera objetivación es la más difícil, puesto que, además de un cierto "etnocentrismo intelectual", quizá es más definitivo el encubrimiento que el investigador hace de sus verdaderas motivaciones del interés que lo lleva a estudiar determinados problemas y a dejar de lado otros. De ahí que señale que la objetivación participante es el más difícil de los ejercicios y el más necesario (Bourdieu y Wacquant, 1995: 191).⁹

9. Bourdieu da cuenta de su propio intento en *Homo Academicus*, en una charla, "Objetivar el sujeto objetivante". Ahí señala que "para hacer una ciencia justa del mundo social, es necesario a la vez producir una teoría [...] e introducir en la teoría final una teoría de la

La mayor dificultad para realizar este ejercicio está en “la propensión a invertir en el objeto, lo cual es, sin duda alguna, el motivo de su ‘interés’ hacia dicho objeto. En cierta forma, es necesario haber renunciado a la tentación de servirse de la ciencia para intervenir en el objeto, a fin de estar en posición de llevar a cabo una objetivación que no sea la simple visión reductora y parcial que se pueda tener, una vez dentro del juego, de otro jugador, sino la visión global que se pueda tener de un juego que es posible captar como tal porque uno se retiró de él” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 196).

Conviene destacar la importancia de este ejercicio, ya que para Bourdieu “la objetivación participante que, sin duda alguna, representa la cumbre del arte sociológico, sólo puede alcanzarse si descansa en una objetivación lo más completa posible del interés por objetivar –inherente al hecho de la participación–, así como en un cuestionamiento de dicho interés y de las representaciones que induce” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 196).

NOTAS DE UNA TEORÍA SOCIOLÓGICA

En este apartado queremos analizar otro aspecto de la propuesta teórica de Pierre Bourdieu, ya no fijándonos tanto en su modo de hacer sociología sino en lo que sería una especie de “racionalidad sociológica”.

En primer lugar, destacar su posición como intelectual que reivindica un “racionalismo historicista”, es decir, subrayar el historicismo más que el racionalismo e incluso destacar su reivindicación de lo que llama “una política de la razón”, dadas las luchas sociales que analiza en el campo de la producción cultural, en especial en el campo científico.

En segundo lugar, analizar lo que Bourdieu llama “efecto de teoría”, para destacar una posición que puede ser polémica si se lee desde la filosofía de Xavier Zubiri, en el sentido de atribuir “producción de realidad” como uno de los efectos más importantes de la producción de la teoría sociológica, más que en ninguna otra disciplina científica.

diferencia entre la teoría y la práctica”. Cfr. Bourdieu, P. *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988, pp.98-101.

Finalmente, en un tercer inciso destacamos la posición de Bourdieu en cuanto a los fines del quehacer sociológico: llegar a la verdad de lo social en términos de comprensión.

Razón histórica y política de la razón

En su estudio sobre el "sentido práctico", Bourdieu advierte que "toda empresa sociológica verdadera es, inseparablemente, un socioanálisis, e intentar así contribuir a que su producto llegue a ser, a su vez, el instrumento de un socioanálisis" (Bourdieu, 1991e: 44).

La finalidad de este socioanálisis está dada por la reapropiación de los principios de percepción y apreciación que están en la base de toda miseria social y que, al reapropiarse, es decir, al tomar conciencia de ellos, cumplen con una función liberadora, al hacer consciente aquello que determina las prácticas de los agentes sociales.

En la superación del subjetivismo y el objetivismo, Bourdieu reivindica "una economía de las prácticas, es decir, una razón immanente a las prácticas, que no encuentra su 'origen' en las 'decisiones' de la razón como cálculo consciente ni en las determinaciones de mecanismos exteriores y superiores a los agentes" (Bourdieu, 1991e: 88).

En el contexto de la discusión de si la sociología de Bourdieu es sólo aplicable a la realidad francesa, responde a las críticas, precisamente destacando el *modus operandi* sociológico y señalando el papel que tienen las teorías como "trabajos de investigación que requieren no un 'debate teórico', sino una aplicación práctica capaz de refutarlas o generalizarlas o, mejor aún, de especificar y diferenciar su pretensión de generalidad. Husserl enseñaba que es necesario sumergirse en lo particular para descubrir ahí lo invariante, y Koyré, quien asistió a los cursos de Husserl, demostró que Galileo no necesitó repetir indefinidamente el experimento del plano inclinado a fin de construir el modelo de la caída de los cuerpos. *Un caso particular bien construido deja de ser particular*" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 49-50).¹⁰

Aquí se ve claramente el papel que Bourdieu le asigna a la razón, cuya función, en términos de Zubiri, es sumergirse en la realidad para descubrir

10. Las cursivas son nuestras.

lo que es realmente. No se trata, siguiendo a Zubiri, de contraponer la realidad de un modelo teórico con otro modelo teórico, sino, como señala Bourdieu, de contraponerlo con la realidad misma y descubrir su capacidad para dar razón de ella. De ahí la importancia y posible relevancia que pueda tener el análisis concreto de un caso particular: por la capacidad de encontrar notas invariantes que se pueden descubrir en otros campos sociales.

El racionalismo historicista de Bourdieu lo lleva a plantear un punto que puede ser muy discutible, desde la filosofía de Zubiri: "No creo que la razón sea inherente a la estructura de la mente humana o al lenguaje. Reside, más bien, en ciertos tipos de condiciones históricas, en determinadas estructuras sociales de diálogo y comunicación no violenta" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 138).

Siguiendo este razonamiento, Bourdieu relaciona verificación y razón científica, nuevamente, a partir de la relación de un *habitus* y un campo específico: "La razón científica se verifica cuando llega a formar parte, no de las normas éticas de una razón práctica o de las reglas técnicas de una metodología científica, sino de los mecanismos sociales de la competición aparentemente anárquica entre estrategias dotadas de instrumentos de acción y pensamiento capaces de regular sus propios usos, así como de las disposiciones perdurables que el funcionamiento de dicho campo produce y presupone" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 138).

Convencido de que debe haber una "política de la razón", diferente a la "política de la sociedad", Bourdieu subraya el carácter histórico de la razón, aun en polémica con la postura reivindicada por Habermas: "Nadie llega a ser científico por su propia cuenta. Así como no se es artista por uno mismo, sino a condición de participar en el campo artístico, del mismo modo el campo científico posibilita la razón científica gracias a la lógica misma de su funcionamiento. La razón, diga lo que diga Habermas, tiene su propia historia: no cayó del cielo en nuestro pensamiento o nuestro lenguaje. El *habitus* (científico u otro) es un factor trascendente, pero con transcendencia histórica, cuya suerte está ligada a la estructura y la historia de un campo" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 138).

Una de las consecuencias de este "racionalismo historicista" es, en cierto modo, el compromiso social del sociólogo y la propuesta de una cierta eficacia del mensaje sociológico: "Pero, por muy escéptico que se pueda ser sobre la eficacia social del mensaje sociológico, no se puede tener por nulo el efecto

que puede ejercer permitiendo a aquéllos que sufren, descubrir la posibilidad de imputar su sufrimiento a causas sociales y de sentirse así disculpados, y haciendo conocer largamente el origen social, colectivamente ocultado, del malestar bajo todas sus formas, y comprendiendo los más íntimos y los más secretos" (Bourdieu, 1993b: 944).

Este mismo compromiso histórico del quehacer sociológico es el que sostiene Bourdieu al darle una función que puede posibilitar la transformación de las condiciones de dominación: "Constato que, a pesar de las apariencias, no tiene nada de desesperante: eso que el mundo social ha hecho, el mundo social puede, armado de ese saber, deshacerlo" (Bourdieu, 1993b: 944). Como el propio Bourdieu afirma líneas adelante, en todo caso, no hay nada menos inocente que el dejar hacer.

Efecto de teoría

Aquí encontramos otro punto de posibles diferencias entre la filosofía de Zubiri y la sociología de Bourdieu. La noción de "efecto de teoría" alude a una cierta prescripción capaz de favorecer su propia verificación, pero además favorecer eso que ella anuncia, con tanta mayor fuerza, cuanto que la teoría así formulada esté más fundada en la realidad.

Lo interesante de esta reflexión es que se trata de una línea que atraviesa prácticamente toda la obra de Bourdieu, con unos matices y con otros, como su propuesta, en *Cosas dichas*, de profesar un "nominalismo realista". Así, por ejemplo, en el *Esquisse d'une théorie de la pratique*, plantea el "efecto de objetivación", "es decir, la transformación de una relación de familiaridad en conocimiento científico [...]" (Bourdieu, 1972: 156).

En su estudio sobre el "sentido práctico", Bourdieu plantea los efectos de la sociología en términos de una toma de conciencia sobre las determinaciones que condicionan las prácticas y cuyo dominio, en el mejor de los casos, contribuyen a la construcción de un "sujeto", con todas las reservas que dicha noción tiene para el autor (Bourdieu, 1991e: 144).

En su estudio de sociolingüística, *¿Qué significa hablar?*, Bourdieu aporta otro elemento importante de este efecto de teoría, "(entendido como el efecto de imposición de principios de división que realiza toda explicitación) actúa en el margen de incertidumbre resultante de la discontinuidad entre las

evidencias silenciosas del *ethos* y las manifestaciones públicas del *logos* [...]” (Bourdieu, 1985a: 101).

El efecto de teoría, Bourdieu lo hace más explícito:

[...] la ciencia está destinada a ejercer un efecto de teoría, pero en una forma muy particular: manifestando en un discurso coherente y empíricamente válido lo que hasta ese momento se ignoraba; es decir, según los casos, implícito o inhibido, la ciencia transforma la representación del mundo social y al mismo tiempo el propio mundo social, en la medida en que al menos hace posibles prácticas de acuerdo con esta representación transformada (Bourdieu, 1985a: 101).

Las prácticas conformes a esta representación transformada pueden ser observadas en la dinámica interna de un grupo o institución en donde la explicitación, es decir, un determinado tipo de discurso, con determinadas categorías y valores, tiene una función especial al interior de un grupo, dado que es una forma de contribuir a la realidad de dicho grupo, otra forma como se realiza el efecto de teoría (Bourdieu, 1985a: 102).

En este sentido, construir realidad, o ser parte de la realidad, corresponde a teorías con mayor fundamento en la realidad: “La descripción científica más estrictamente mostrativa está siempre expuesta a funcionar como prescripción capaz de contribuir a su propia verificación ejerciendo un efecto de teoría apto para favorecer el acaecimiento de lo que pronostica” (Bourdieu, 1985a: 102).

El efecto de teoría puede ser medido: “Todo permite suponer que el efecto de teoría, que puede ejercerse en la propia realidad por agentes y organizaciones capaces de imponer un principio de di-visión o, si se quiere, de producir o de reforzar simbólicamente la propensión sistemática a privilegiar determinados aspectos de lo real, ignorando otros, es tanto más poderoso y sobre todo más duradero cuanto más fundadas aparezcan la explicitación y objetivación en la realidad y cuanto más exactamente las divisiones pensadas correspondan a divisiones reales” (Bourdieu, 1985a: 103).

Por tanto, el efecto de teoría no es ni ingenuo ni inocente de los resultados observables en el mundo social en el que tienden a imperar opiniones y puntos de vista que, teniendo cierta base en la realidad, se imponen en beneficio de aquellos que más han acumulado la riqueza producida por toda la sociedad

y que son, en términos de Bourdieu, instrumentos de apropiación de tal "energía social", es decir, de las diferentes especies de capital.

Comprensión

La noción de "comprensión" tiene en Bourdieu un particular sentido. Representa algo así como un punto de llegada del quehacer sociológico y, al mismo tiempo, un nuevo punto de partida. Una especie de síntesis teórico-práctica, o tener la capacidad de sentir y pensar desde la realidad de los agentes observados o investigados.

En este esfuerzo, Bourdieu ha destacado, desde sus estudios etnográficos, la importancia de lograr una "comprensión" de los rituales que, por cierto, no se trata de una práctica exclusiva de sociedades ancestrales sino una manera como se expresa la práctica de los agentes sociales también en sociedades altamente desarrolladas. Lo que queremos subrayar es que no se trata de una comprensión puramente teórica, sino de una "comprensión práctica":

Para escapar verdaderamente, en el análisis de un ritual, al etnocentrismo del observador sin recaer en la falsa participación intuitiva de los nostálgicos de los orígenes patriarcales en el culto neofrazeriano de las supervivencias, es necesario y suficiente, en efecto, comprender esta comprensión práctica, que hace que ante un rito cuya razón se nos escapa, comprendamos al menos que se trata de un rito, y lo que separa de la interpretación que sólo puede obtenerse si uno se sitúa en el exterior de la práctica.¹¹ Dicho de otro modo, es necesario reintegrar en la teoría de los rituales la teoría de la comprensión práctica de todos los actos y todos los discursos rituales a los que nos entregamos, no sólo en la iglesia o en el cementerio, y cuya particularidad reside precisamente en que a nadie se le

11. Bourdieu trae una nota de pie núm. 24 que resulta relevante en el propósito de un estudio de caso en el que el investigador no es un "extranjero" sino parte del mismo proceso. El sociólogo francés advierte de las condiciones que deben cumplirse: "El hecho de que el etnólogo, en tanto que observador extranjero, sea necesariamente reenviado a esta posición de exterioridad no es en absoluto un privilegio, pues nada impide al indígena ocupar esa posición con respecto a sus propias tradiciones, con tal de que esté en condiciones de apropiarse de los instrumentos de objetivación y esté dispuesto, lo que no necesariamente va unido, a asumir el coste de la puesta fuera de juego que la objetivación supone y engendra. Se comprende entonces la importancia que reviste el desarrollo de una etnología de Argelia hecha por argelinos" (Bourdieu, 1991e: 39).

ocurre vivirlos como absurdos, arbitrarios o inmotivados, aunque no tengan otra razón de ser que ser, ser socialmente reconocidos como dignos de existir (Bourdieu, 1991e: 39-40).

Al final de la investigación colectiva sobre la miseria del mundo, Bourdieu desglosa lo que entiende por “comprensión”: “Tratar de situarse en el pensamiento del otro [...] es darse una comprensión genérica y genética de lo que es, fundada sobre el dominio (teórico o práctico) de las condiciones sociales de las que es producto: dominio de las condiciones de existencia y de los mecanismos sociales cuyos efectos se ejercen sobre el conjunto de la categoría de la que es parte [...] y dominio de los condicionamientos inseparablemente psíquicos y sociales asociados a su posición y a su trayectoria particulares en el espacio social. Contra la vieja distinción diltheyana, es necesario plantear que comprender y explicar no son sino uno” (Bourdieu, 1993b: 910).

Una comprensión de tal naturaleza, capaz de ponerse en el pensamiento del otro, se realiza a través de una investigación que tenga sentido para el investigador; supone un amplio conocimiento en el investigador (Bourdieu, 1993b: 910-911); esta información previa “es lo que permite improvisar continuamente las cuestiones pertinentes, verdaderas hipótesis que se apoyan sobre una representación intuitiva y provisoria de la fórmula generadora propia de la investigación para provocarla a revelarse más completamente” (Bourdieu, 1993b: 911). Implica también “una atención al otro y una apertura generosa que se encuentra raramente en la existencia ordinaria” (Bourdieu, 1993b: 911).

Para el sociólogo, comprender tiene un doble sentido: “El sociólogo no puede ignorar que lo propio de su punto de vista es ser un punto de vista sobre un punto de vista [...] Y es solamente en la medida en que es capaz de objetivarse él mismo, como puede, quedando en el lugar que le está inexorablemente asignado en el mundo social, colocarse en el lugar donde se encuentra colocado su objeto (que es también, al menos en una cierta medida, un *alter ego*) y tomar así su punto de vista, es decir, comprender que, si él estuviera, como se dice, en su lugar, estaría y pensaría sin duda como él” (Bourdieu, 1993b: 925).

Con esta exposición detallada de las características de la comprensión como punto terminal del quehacer sociológico podemos plantearnos lo que

para Bourdieu es claramente el objeto de la sociología, como veremos en el siguiente apartado.

EL OBJETO DE LAS CIENCIAS SOCIALES

En este breve apartado queremos destacar cuatro afirmaciones fundamentales que nos indican cómo propone Bourdieu el objeto propio de las ciencias sociales.

En primer lugar, contra el postulado casi clásico de Durkheim en el sentido de tratar los hechos sociales "como cosas", Bourdieu, poniendo a trabajar la noción de *habitus*, señala que es necesario agregar el estudio de las representaciones que los agentes se hacen de los hechos sociales. Es decir, el objeto sería propiamente la relación entre los *habitus* y los campos: "El orden establecido, y la distribución del capital que está en su base, contribuyen a su propia perpetuación gracias a su existencia misma, es decir, al efecto simbólico que ejercen desde el momento en que se afirman pública y oficialmente, siendo de ese modo (no-re) conocidos [(mé)connus] y reconocidos. En consecuencia, la ciencia social no puede 'tratar los hechos sociales como cosas', según el precepto durkheimiano, sin dejar escapar así lo que deben al hecho de ser objetos de conocimiento [...] en la objetividad misma de la existencia social. Y debe reintroducir en su definición completa del objeto las representaciones primeras de éste, que previamente ha debido destruir para llegar a la definición 'objetiva'" (Bourdieu, 1991e: 227).

Una segunda nota sobre el objeto de las ciencias sociales se refiere a la totalidad de las luchas que se presentan en el espacio social, para conservarlo o transformarlo, entre las que destaca una particular lucha, aquella que tiene por apuesta la imposición de la definición legítima de la realidad (Bourdieu, 1991e: 237).

En la práctica, ya hemos visto en otros momentos que, por ejemplo, en las llamadas "luchas contra la pobreza", una de las luchas más importantes se debe, precisamente, al debate teórico en torno a las causas estructurales de la pobreza y, por tanto, a la definición legítima que tiende a imponerse sobre el origen de la pobreza. De aquí se sigue una tercera nota acerca del objeto de la sociología que ya habíamos señalado en otro momento acerca del efecto de teoría: "En suma, la ciencia social debe englobar en la teoría del mundo social una teoría del efecto teórico que, contribuyendo a

imponer una manera más o menos autorizada de ver el mundo social, contribuye a hacer la realidad de este mundo: la palabra o, *a fortiori*, el refrán, el proverbio y todas las formas de expresión estereotipadas o rituales son programas de percepción y diferentes estrategias, más o menos ritualizadas, de la lucha simbólica diaria, de la misma manera que los grandes rituales colectivos de nominación o, más claramente aún, los enfrentamientos de visiones y previsiones de la lucha propiamente política, contienen una cierta pretensión de la autoridad simbólica en tanto que poder socialmente reconocido a imponer una cierta visión del mundo social, es decir, a imponer divisiones del mundo social" (Bourdieu, 1985a: 66).

Finalmente, una cuarta nota acerca del objeto de las ciencias sociales tiene que ver con el momento concreto en el que ofrece sus productos y caer en la cuenta de que sólo registra un estado de las luchas sociales y, agregaríamos, en el mejor de los casos, una cierta previsión sobre las tendencias posibles que seguirían algunas fuerzas sociales encontradas, según determinadas condiciones sociales y políticas: "Así, la ciencia que pretenda proponer criterios fundados en la realidad, los de mayor fundamento en lo real, debe tener siempre bien presente que en realidad sólo registran un estado de la lucha de las clasificaciones. Es decir, un estado de la relación de fuerzas materiales o simbólicas entre quienes tienen que habérselas con uno u otro modo de clasificación, grupos que suelen invocar la autoridad científica para fundar en realidad y en razón el reparto arbitrario que desean imponer" (Bourdieu, 1985a: 90). El éxito de esta imposición tiene un carácter simbólico, una de las nociones más socorridas en la propuesta sociológica de Bourdieu.

CAPÍTULO 6

HABITUS Y MERCADO LINGÜÍSTICOS

En este capítulo exponemos de manera muy sintética algunos aspectos de la propuesta de sociolingüística que hace Bourdieu. Su punto de partida es la una fórmula generadora que nos introduce en su esquema analítico. Dado que el resultado de esa operación es una expresión concreta, recuperamos una noción clave en este sentido, la de "interés expresivo", la disposición para hablar en determinadas condiciones y concretos contenidos.

Exponemos el análisis de las nociones de *habitus* y mercado lingüísticos partiendo de la valoración del *modus operandi* que nos propone Bourdieu y que llama "economía de los intercambios lingüísticos". Destacamos la importancia del "lenguaje legítimo", por ser el "precio" y la "censura" que estructuran un mercado concreto, el lingüístico.

Sólo en un momento posterior entramos al desglose y análisis de la noción de *habitus* lingüístico, para terminar con el análisis del "sentido de la aceptabilidad", una de las expresiones de tal *habitus*.

FÓRMULA GENERADORA

Por fórmula generadora Bourdieu propone su hipótesis fundamental, a propósito del análisis de algún campo concreto o para el desarrollo de alguna noción en particular. La más clásica es la que propone en *La distinción* -[(*habitus*)(capital) + campo = práctica]-, como también para el desarrollo de la noción de censura -[ajuste entre un interés expresivo y una censura = eufemización]. De esta manera, concisa, Bourdieu propone la fórmula gene-

radora por la que analiza el discurso, la producción lingüística: *habitus* lingüístico + mercado lingüístico = expresión lingüística, discurso (Bourdieu, 1990d: 143).

INTERÉS EXPRESIVO

En el análisis sobre la censura, Bourdieu nos coloca de golpe ante el hecho de que toda expresión es una forma de violencia simbólica (Bourdieu, 1990d: 162). Tratándose de la lengua popular en situaciones oficiales, es decir, públicas —que pueden ser oficinas de gobierno, espacios de medios de comunicación o universidades—, como es el caso de los dirigentes entrevistados, la noción de interés expresivo nos permite analizar diversas situaciones en las que el lenguaje popular se encuentra expuesto a sanciones y censuras, así como revisar los aspectos que intervienen para superarlas. O bien, por el contrario, con el fin de reconocer los mecanismos que intervienen para comprender los silencios. El interés expresivo es algo más que una capacidad para hablar y tiene que ver con los recursos con que cuentan los agentes, pero sobre todo con el estado que guardan las fuerzas sociales que disputan en el campo lingüístico por la autoridad lingüística.

El interés expresivo es también un interés comprensivo. Los agentes, de cualquier grupo o clase, pueden reconocerse en discursos particulares, con más frecuencia de sectores populares o de clases medias. Es más frecuente que sepan lo que quieren decir las palabras expresadas por sus pares —con mucha mayor razón—, o bien por agentes sociales con los que median distancias significativas de carácter social y político: “Más allá de las palabras, esta comprensión nace de la coincidencia entre un interés expresivo todavía inexpressado, incluso rechazado, y su expresión en las formas, es decir, ya efectuado de acuerdo con las normas de un ámbito dado” (Bourdieu, 1985a: 133).

Este interés expresivo se da, por tanto, en condiciones permanentes de lucha social, donde la censura impone una lengua legítima y los agentes sociales dotados de menor capital no siempre encuentran las condiciones sociales adecuadas a la expresión de sus propios y reales intereses.

Sin embargo, Bourdieu analiza una situación, quizá excepcional, en la que se da lo que él llama “las condiciones de felicidad de la conversación”: “Lo esencial de las ‘condiciones de felicidad’ de la entrevista queda sin duda

desapercibido. Ofreciéndole una situación de comunicación totalmente excepcional, liberada de coacciones, particularmente temporales, que pesan sobre la mayor parte de los intercambios cotidianos, y ofreciéndole alternativas que lo incitan o le autorizan a expresar malestares, fallas o demandas que descubre expresándolas, el investigador contribuye a crear las condiciones de actualización" (Bourdieu, 1993b: 914).

Como el interés expresivo es también interés comprensivo, Bourdieu destaca el resultado de expresarse libremente en la situación de entrevista "[...] ciertas investigaciones, sobre todo entre las más desprovistas, parecen agarrar esta situación como una ocasión excepcional que les es ofrecida de testimoniar, de hacerse escuchar, de llevar su experiencia de la esfera privada a la esfera pública, una ocasión también de explicarse, en el sentido más completo del término, es decir, de construir su propio punto de vista sobre ellos mismos y sobre el mundo y de hacer manifiesto el punto, en el interior de ese mundo, a partir del cual ellos se ven a sí mismos y ven el mundo, y vuelven comprensibles, justificados y de acuerdo con ellos mismos" (Bourdieu, 1993b: 915).

Esta situación excepcional que provoca una entrevista en la que el investigador tiene todo el cuidado de favorecer la escucha atenta y sistemática, "ellos llevan de cualquier manera la entrevista y la densidad e intensidad de su discurso, como la impresión que dan frecuentemente de probar una suerte de *relax*, casi de satisfacción, todo en ellos evoca la dicha de expresar" (Bourdieu, 1993b: 915).

Dado que la situación de entrevista es excepcional, especialmente cuando los investigados son de clases populares, la ocasión favorece un particular interés expresivo, que adquiere literalmente lo que Bourdieu llama intensidad expresiva, en especial cuando los entrevistados logran expresar experiencias personales largamente silenciadas, por no decir censuradas.

HABITUS Y MERCADO LINGÜÍSTICOS

Este apartado lo dividimos en cinco acápite. En el primero planteamos la propuesta teórica de Bourdieu, a la que llama "economía de los intercambios lingüísticos". En el segundo exponemos el análisis del lenguaje legítimo, y con estos elementos entramos al análisis del mercado lingüístico, desde el que necesariamente estaremos haciendo referencias al acápite dedicado al

análisis del *habitus* lingüístico. Finalmente, en el quinto acápite estudiamos un aspecto del *habitus* que Bourdieu llama el "sentido de la aceptabilidad", esa evaluación práctica que realizan los agentes en la vida cotidiana.

Construcción de una economía de los intercambios lingüísticos

Desde sus primeros estudios y análisis del lenguaje, hasta sus reflexiones plasmadas en *Respuestas*, encontramos una constante en Bourdieu: analizar en su complejidad el lenguaje, es decir, no sólo su aspecto puramente lingüístico sino también las condiciones sociales de su producción y circulación. De ahí que plantee el análisis del campo lingüístico propiamente dicho.

Antes de la publicación de su principal obra de sociolingüística, *¿Qué significa hablar?*, en 1982, hay una ponencia —"Lo que significa hablar", de 1977— en la que se bosquejan las principales líneas de su reflexión en este punto. Inicialmente, Bourdieu plantea lo que sería una de las leyes de la sociolingüística y que, en buena medida, constituye el eje fundamental de su reflexión: "Una de las leyes de la sociolingüística es que el lenguaje que se emplea en una situación particular no depende sólo de la competencia del locutor en el sentido chomskiano del término, como lo cree la lingüística interna, sino también de lo que yo llamo el mercado lingüístico. Según el modelo que propongo, el discurso que producimos es una 'resultante' de la competencia del locutor y del mercado en el cual se encuentra su discurso; el discurso depende en parte (una parte que habría que apreciar más rigurosamente) de las condiciones de recepción" (Bourdieu, 1990d: 122).

En una obra posterior a esta ponencia Bourdieu establece con mayor precisión y rigor sus postulados de sociolingüística. Por principio de cuentas, plantea un modelo de producción y de circulación lingüístico en el que ya pone a trabajar las nociones clave de *habitus* y mercado lingüísticos: "Todo acto de palabra y, más generalmente, toda acción, es una coyuntura, un encuentro de series causales independientes: por un lado, las disposiciones, socialmente modeladas, del *habitus* lingüístico, que implican una cierta propensión a hablar y decir determinadas cosas (interés expresivo) y una cierta capacidad de hablar definida a la vez como capacidad lingüística de infinita creación de discursos gramaticalmente semejantes y como capacidad social que permite utilizar adecuadamente esta competencia en una determi-

nada situación; por otro, las estructuras del mercado lingüístico, que se imponen como un sistema de sanciones y censuras específicas” (Bourdieu, 1985a: 12). Con este texto podemos rehacer un poco la inicial “fórmula generadora”, al aportarnos elementos que desglosan las nociones elementales. Así, tendríamos la siguiente fórmula:

$$\begin{aligned} \text{palabra} &= \text{habitus lingüístico} = [(\text{capacidad lingüística}) + (\text{capacidad social})] \\ &+ \text{mercado lingüístico} = [(\text{sanciones} + \text{censuras}) = \text{ley de la fijación de los} \\ &\text{precios lingüísticos}] \end{aligned}$$

La complejidad de esta fórmula nos coloca frente al planteamiento central de la sociolingüística de Bourdieu: “Una sociología estructural de la lengua inspirada en Saussure pero construida frente a la abstracción que Saussure lleva a cabo, debe fijarse como objeto la relación que un sistema estructurado de diferencias lingüísticas sociológicamente pertinentes y sistemas también estructurados de diferencias sociales” (Bourdieu, 1985a: 28).

Al desglose de la fórmula generadora agregamos un elemento clave: la ley de la formación de los precios lingüísticos, dado que, en la práctica de los agentes, al hablar evalúan y se desarrolla un sentido de la aceptabilidad. Pero, la pregunta es ¿quién fija los precios? Aquí entra a funcionar la noción de mercado lingüístico: “Los discursos sólo cobran su valor (y su sentido) en relación con un mercado, caracterizado por una ley particular de formación de precios: el valor del discurso depende de la relación de fuerzas que se establece concretamente entre las competencias lingüísticas de los locutores, entendidas a la vez como capacidad de producción y capacidad de apropiación y de apreciación o, en otras palabras, como la capacidad que tienen los diferentes agentes que actúan en el intercambio para imponer los criterios de apreciación más favorables a sus productos” (Bourdieu, 1985a: 40-41). Esta ley de la fijación de los precios que se genera en el mercado lingüístico da origen al lenguaje legítimo, autorizado, reconocido. Por otro lado, son lenguas ilegítimas, no autorizadas y no reconocidas, la lengua popular, las expresiones familiares y otras, como veremos en el siguiente acápite.

Lenguaje legítimo

Un aspecto que permite la comprensión del campo lingüístico en términos de “mercado”, es que hay un precio que regula todos los intercambios. Al hacer

confluir las reglas gramaticales o la lingüística pura y las condiciones sociales de la producción y circulación del lenguaje, se encuentra con un factor regulador, como censura, como precio, y ese factor es el lenguaje que Bourdieu llama "legítimo".

En la ponencia sobre "lo que quiere decir hablar", Bourdieu señala que el "bien decir" tiene efectos políticos, "Lo dice bien, es muy probable que sea cierto" (Bourdieu, 1990d: 127). La lengua legítima, como "precio", implica una competencia, una capacidad más allá de la posibilidad biológica, que es universal, y que no se reduce a la pura gramaticalidad. Bourdieu introduce así la noción de "competencia legítima", que en otro momento llamará "capital lingüístico" para señalar la unidad de lo puramente lingüístico, con las condiciones sociales o capacidad social para emitir mensajes que sean también recibibles (Bourdieu, 1985a: 29).

La competencia lingüística puede ser medida, como todos los casos del capital cultural, y sus criterios básicos son el nivel de instrucción y la trayectoria social: "Dado que las leyes de transmisión del capital lingüístico son un caso particular de las leyes de transmisión legítima del capital cultural entre las generaciones, cabe afirmar que la competencia lingüística medida según los criterios escolares depende, como las demás dimensiones del capital cultural, del nivel de instrucción estimado por los títulos sociales y de la trayectoria social [...] Así como la competencia legítima puede ser medida, también se le puede identificar sus principales mecanismos de producción, como son la escuela y la familia" (Bourdieu, 1985a: 36).

Mercado lingüístico

De la propuesta de una "economía de los intercambios lingüísticos" como teoría explicativa y comprensiva de lo que ocurre con el lenguaje, pasamos a la descripción de la lengua legítima como precio que se impone en un mercado concreto. En la ponencia de 1977 sobre lo que quiere decir hablar, Bourdieu da una primera aproximación del uso de la noción de "mercado" para todo intercambio lingüístico: "Otorgo a esta palabra mercado un sentido muy amplio. Me parece totalmente legítimo describir como mercado lingüístico tanto a la relación entre dos amas de casa que hablan en la calle, como al ámbito escolar o la situación de una entrevista con base en la cual se contrata al personal de los puestos de dirección" (Bourdieu, 1990d: 129).

Más adelante, Bourdieu distingue entre lo abstracto y lo concreto que puede resultar el mercado lingüístico y el rigor que implica su análisis: "Concretamente, es una situación social determinada, más o menos oficial y ritualizada, un conjunto de interlocutores que se sitúan en un nivel más o menos elevado de la jerarquía social; todas éstas son propiedades que se perciben y juzgan de manera infraconsciente y que orientan inconscientemente la producción lingüística. Si se define en términos abstractos, es un tipo determinado de leyes (variables) de formación de los precios de las producciones lingüísticas" (Bourdieu, 1990d: 145).

El factor fundamental que en la práctica genera un mercado es la existencia de fuerzas sociales que disputan la fijación de los precios para sus productos: "Recordar que existen leyes para la formación de los precios equivale a recordar que el valor de una competencia determinada depende del mercado determinado en el cual se ejerce [...] del estado en el que se encuentran las relaciones en las cuales se define el valor atribuido al producto lingüístico de diferentes productores" (Bourdieu, 1990d: 146).

En este contexto de la descripción del funcionamiento del mercado lingüístico Bourdieu explica la importancia de sustituir la noción de "competencia", que alude a la capacidad para hablar, por la de "capital lingüístico", que implica, además de la capacidad para hablar, una capacidad social, no sólo para hablar y ser escuchado, sino, en determinadas circunstancias, un poder que influye en la fijación de los precios lingüísticos (Bourdieu, 1990d: 146).

Hay dos situaciones de mercado lingüístico que pudieran llamarse extremas: aquella en la que la distancia entre capitales es mayor y aquella en la que la distancia es la más corta: "Parece como si en cada situación particular, la norma lingüística (la ley de formación de precios) fuera impuesta por el poseedor de la competencia más semejante a la competencia legítima, es decir, por el locutor dominante en la interacción, y ello en forma tanto más rigurosa cuanto mayor sea el grado de oficialidad del intercambio (en público, en un lugar oficial, etc.); como si el efecto de la censura ejercido sobre el locutor dominado y la necesidad que éste tiene de adoptar el modo de expresión legítima (el francés en el caso del que habla *patois*) o de esforzarse hacia él se experimentarían en forma tanto más aguda, cuanto mayor sea la distancia entre los capitales —mientras que esta coerción desaparecería entre

los poseedores de un capital simbólico y lingüístico equivalente, por ejemplo entre campesinos" (Bourdieu, 1985a: 51-52).

Finalmente, en las reflexiones que realiza Bourdieu en su obra *Respuestas*, señala que todo intercambio lingüístico tiene la virtualidad de ejercer un poder, tanto más, cuanto "involucra agentes que ocupan posiciones asimétricas en la distribución del capital pertinente. Esta potencialidad puede permanecer latente, como a menudo acontece en la familia y en las relaciones de *philia*, en el sentido aristotélico, donde la violencia es suspendida en una suerte de pacto de no-agresión simbólica" (Bourdieu y Wacquant, 1995: 104).

Habitus lingüístico

La expresión, y concretamente, el interés expresivo, es el resultado de la confluencia entre un *habitus* lingüístico y un concreto mercado lingüístico. Hemos visto ya esta última noción, su estructura y los elementos que intervienen en su funcionamiento, incluso en las circunstancias en las que la ley de los precios se suspende. Ahora entraremos al análisis de una dimensión especial del *habitus* que Bourdieu llama *habitus* lingüístico.

Conviene recordar que la noción de *habitus* lingüístico¹ trata de suplir y complementar la noción de "competencia", al mismo tiempo que la critica por insuficiente al no considerar las condiciones sociales en las que se produce y distribuye el lenguaje.

Una dimensión importante del *habitus* lingüístico no es sólo la disposición para hablar o expresarse sino también para percibir y para distinguir discursos

-
1. A propósito de las diferentes palabras utilizadas —*habitus, eidos, hexis, ethos*—, Bourdieu hace una advertencia que tiene que ver con el modo de pensamiento y por qué la noción de *habitus* engloba a todas las demás, y es la de evitar pensar como si fueran instancias separadas, cuando es el mismo *habitus* el que está en juego. Esta observación es importante en la medida en que vemos que a Bourdieu le importa mucho no perder la visión del conjunto. Así, al definir la noción de *habitus* y cómo traduce con ella el *hexis* de Aristóteles, señala que la noción de *habitus* lingüístico no es "más que una dimensión del *habitus* como sistema de esquemas generadores de prácticas y de esquemas de percepción de ambas prácticas, y si uno se abstiene de considerar la producción de hablas como algo autónomo de la producción de elecciones estéticas, o de gestos, o de cualquier otra práctica posible" (Bourdieu, P. *Sociología y cultura*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Gijalbo, México, 1990, pp.154 y 156).

según la diversidad de estilos (Bourdieu, 1985a: 12-13). Bourdieu agrega otra característica y tiene que ver con el sentido de la anticipación de los beneficios; es decir, la evaluación práctica que realizan los agentes tiene una particular dimensión de futuro, un poco de sentido de la aceptabilidad y búsqueda del beneficio lingüístico: "la anticipación de los beneficios, que difícilmente puede llamarse subjetiva, puesto que es producto de la confluencia entre una objetividad, las posibilidades medias, y una objetividad incorporada, la disposición a apreciar más o menos estrictamente esas posibilidades" (Bourdieu, 1985a: 55).

El sentido de la anticipación de los beneficios lingüísticos es una característica del *habitus* lingüístico que, por ser una dimensión del *habitus*, es también una dimensión del sentido del lugar que se ocupa en el espacio social: "la relación originaria con los diferentes mercados y la experiencia de las sanciones impartidas a las propias producciones constituyen, junto con la experiencia del precio concedido al propio cuerpo, una de las mediaciones a través de las cuales se constituye esa especie de sentido personal del propio valor social que regula la relación práctica con los diferentes mercados (timidez, desenvoltura, etc.) y, más generalmente, toda la manera de comportarse en el mundo social" (Bourdieu, 1985a: 56). El *habitus* lingüístico, además de ser disposición para hablar, esquema de apreciación, sentido de la anticipación y del lugar social que se ocupa, es también expresión de toda una clase social, es decir, expresa el *habitus* de clase (Bourdieu, 1985a: 57).

El *habitus* lingüístico tiene en su estructura una estricta dimensión corporal, que bien pudiera llamarse *hexis* lingüística, en la que se expresa, corporalmente, una relación con el mundo y la relación socialmente instruida con el mundo (Bourdieu, 1985a: 59-60). Esta postura corporal, como dimensión del *habitus* lingüístico, tiene en la boca una expresión fundamental de todo un estilo de vida, propio de una posición social: "Todo permite suponer que, a través de lo que Pierre Guiraud llama el 'estilo articulatorio', el esquema corporal característico de una clase determina el sistema de los rasgos fonológicos característicos de una pronunciación de clase: la posición articulatoria más frecuente es un elemento de un estilo global de las utilidades de la boca (en el hablar, pero también en el comer, el beber, el refr, etc.), por tanto de la *hexis* corporal, que implica una información sistemática de todo el aspecto fonológico del discurso" (Bourdieu, 1985a: 60).

Sentido de la aceptabilidad

Esta dimensión del *habitus* lingüístico desarrolla un particular sentido de la anticipación de los beneficios lingüísticos, pero sobre todo, actúa como sentido de la aceptabilidad. Para Bourdieu, se trata de un peculiar sentido que se aprende simultáneamente con el lenguaje, puesto que “aprender un lenguaje es aprender al mismo tiempo qué tan redituable será en tal o cual situación” (Bourdieu, 1990d: 122). Esta noción se contrapone a la acepción introducida por Chomsky, “porque reduce la aceptabilidad a la gramaticalidad [...] Según su definición completa, la aceptabilidad supone la conformidad de las palabras, no sólo a las reglas inmanentes a la lengua, sino también a las reglas, que se dominan intuitivamente, inmanentes a una ‘situación’, o más bien a un determinado mercado lingüístico” (Bourdieu, 1990d: 144-145).

Para Bourdieu, “la definición de la aceptabilidad no hay que buscarla en la situación sino en la relación entre un mercado y un *habitus*, que es también el producto de toda la historia de la relación con mercados. En efecto, el *habitus* está vinculado al mercado tanto por sus condiciones de adquisición como por sus condiciones de utilización. No se aprende a hablar escuchando un cierto habla, sino también hablando, y por tanto, presentando un habla determinada en un mercado determinado” (Bourdieu, 1985a: 55). Todo este conjunto en torno a las nociones de *habitus* y mercado lingüísticos nos permiten visualizar dimensiones importantes del *habitus* en situaciones de intercambios lingüísticos, como es la relación de investigación, en particular la situación de entrevista.

CAPÍTULO 7

SOCIOLOGÍA EFICAZ Y POLÍTICA EFICAZ

Con este capítulo queremos cerrar la segunda parte y pretendemos plantear, como el mismo título señala, las condiciones que hacen posible una política eficaz.

Uno de los rasgos sobresalientes de la propuesta teórica de Bourdieu es que no se queda en teoría pura. Quizá por ello esté mal decir que hay una propuesta teórica, cuando no es sólo teoría lo que nos propone, sobre todo cuando hemos destacado que en el núcleo de su propuesta está una manera particular de hacer ciencias sociales. Pero incluso, no queda ahí su propuesta sino que también apunta hacia unas líneas de acción y, en particular, hacia la actividad política,¹ que es una actividad englobante de otras muchas prácticas, al punto de que es una dimensión de todas las prácticas, y en particular, aquéllas que tienen a la educación no escolarizada o no metida en las aulas, conocida como educación popular, como uno de sus rasgos fundamentales.

-
1. Bourdieu llega a plantear, la necesidad de una "política de la moral": "Sólo una *realpolitik* de la Razón y de la Moral puede contribuir a favorecer la instauración del universo donde todos los agentes y sus actos fueran realizados —especialmente por la crítica— en una suerte de test de universalidad permanente, prácticamente instituida en la lógica misma del campo: no hay acción política más realista (al menos para los intelectuales) que aquella que, dándole fuerza política a la crítica ética, podría contribuir al advenimiento de campos políticos capaces de favorecer por el funcionamiento mismo, agentes dotados de las disposiciones lógicas y éticas más universales" (Bourdieu, *P. Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, París, p.243).

De esta manera, queremos subrayar que una de las condiciones de la eficacia política está íntimamente ligada con el trabajo de educación popular, sin que la eficacia política quede reducida necesariamente a lo que haya de educación popular, puesto que puede haber eficacia política en las prácticas de las fracciones dominantes del campo de la política y de otros campos sociales. De hecho, la eficacia política es la condición por la cual los dominantes en cualquier campo imponen el precio de sus productos.

Pero mirando más hacia los agentes dominados, es evidente que las prácticas de educación popular tienen como finalidad la modificación de su posición en el espacio social, y esto es, en sentido estricto, un trabajo de politización: "La lucha por las diferencias específicas, por la última diferencia, enmascara las propiedades genéricas, el género común, las solidaridades 'objetivas', la clase, que sólo existen para la mirada exterior del observador extraño y que el trabajo de 'politización' quiere llevar a la consciencia de los actores superando los efectos de las luchas de concurrencia" (Bourdieu, 1991e: 232). Es una evidencia que el trabajo de la educación popular se orienta a la toma de conciencia de sus participantes. Parte del debate se centra, precisamente, en cuáles son los mecanismos más eficaces que logran esta ruptura de las representaciones ordinarias o, como la llama Bourdieu, la "experiencia dóxica del mundo social" (Bourdieu, 1990d: 60), sentimiento de la evidencia que es uno de los principales y más importantes efectos que produce la dominación. De ahí que el autor plantee que la "eficacia específica de la acción subversiva [está] en el poder de modificar por la toma de conciencia las categorías de pensamiento que contribuyen a orientar las prácticas individuales y colectivas y, en concreto, las categorías de percepción y de apreciación de las distribuciones" (Bourdieu, 1991e: 236).

Un elemento fundamental de la acción política corresponde a las palabras. De ahí que Bourdieu plantee como tarea necesaria de la ciencia social, examinar la parte que corresponde a las palabras en la construcción de la realidad social y, sobre todo, su aportación a la construcción de los grupos, las clases y las etnias (Bourdieu, 1985a: 65). Esta incidencia del trabajo de educación popular sobre las representaciones que se hacen los agentes, tanto de sí mismos como del entorno inmediato, es la manera como parte la acción política y es su primera condición de posibilidad (Bourdieu, 1985a: 96).

En las clases populares encontramos de manera manifiesta y palpable una visión del mundo sin demasiados cuestionamientos, con un carácter tácito, y que Bourdieu llama la "doxa originaria". Para él, "la política comienza con la denuncia de este contrato tácito de adhesión al orden establecido que define la doxa originaria; dicho de otra forma, la subversión política presupone una subversión cognitiva, una reconversión de la visión del mundo" (Bourdieu, 1985a: 96). Una de las actividades fundamentales del educador popular, en cuanto observador externo que analiza las condiciones sociales de los agentes con quienes pretende impulsar un proyecto concreto, es localizar los principales conflictos latentes entre grupos de agentes sociales dominados y aquellos que los enfrentan con grupos de agentes de fuera de la propia comunidad o de las agencias gubernamentales. La importancia de estos conflictos radica en que son las ocasiones en que pueden ocurrir crisis que propician la ruptura de la conciencia de los agentes populares y la posibilidad de una toma de conciencia crítica, de la realidad concreta que se está viviendo (Bourdieu, 1985a: 96-97). En el papel del educador popular, es importante destacar que se trata de un intelectual, o como suele llamarlos Bourdieu, un dominante-dominado, que pretende aportar un discurso nuevo a los agentes populares con la finalidad de impulsar un proyecto común que modifique su posición en el espacio social y les permita el acceso a bienes sociales de los que el orden establecido los ha excluido (Bourdieu, 1985a: 97-98).

Una de las causas de los fracasos más frecuentes de proyectos de educación popular consiste en el desajuste que se da entre el discurso elaborado por el agente externo y las disposiciones de los agentes populares, que no se sienten representados en aquél. De ahí que Bourdieu señale que la eficacia del discurso herético radica en la dialéctica entre "el lenguaje autorizante y autorizado y las disposiciones de grupo que le autoriza y se autoriza autorizándole" (Bourdieu, 1985a: 98). Uno de los puntos de consenso más generalizado en torno a los resultados de la educación popular está en la autoestima revalorada de los agentes populares que en ella han participado, y uno de los resultados más relevantes de la investigación de campo, como veremos, está también en el sentido de identidad, de pertenencia, de explicarse a sí mismos y a la realidad que los rodea. Estos rasgos los señala Bourdieu como uno de los resultados del trabajo político, al permitir "que los agentes descubran sus propiedades comunes más allá de la diversi-

dad de las situaciones particulares que aíslan, dividen y desmovilizan, y construyan su identidad social en base a rasgos o experiencias que parecerían incomparables sin el principio de pertinencia propio para constituirlos como índices de pertenencia a una misma clase" (Bourdieu, 1985a: 98).

El trabajo político, como algunos proyectos de educación popular, parte de la lucha social que implica la construcción de un grupo de agentes que, a pesar de sus rasgos comunes, iguales o parecidas condiciones de vida, incluso la participación en espacios comunes, como puede ser una población, colonia popular o zona rural, se mantienen distantes, o en aparente estado de apatía, que nunca se da plenamente porque "no hay grupo que no sea campo de una lucha para la imposición del principio legítimo de constitución de los grupos y no hay distribución de propiedades, trátase del sexo o de la edad, de la instrucción, de la riqueza, que no pueda servir de base a divisiones y a lucha propiamente políticas" (Bourdieu, 1985a: 99).

Los grupos populares "instituidos", en términos de organizaciones sociales, son el resultado de una acción política eficaz de una lucha social que rompe y modifica un estado de las relaciones de fuerza simbólica que institúan la identidad social conforme a otros criterios. De esa manera, grupos campesinos rompen estructuras de dominación para la construcción de sus organizaciones sociales, de la misma manera como grupos indígenas reivindican sus orígenes étnicos, entre los cuales, la lengua es fundamental, y del mismo modo pobladores de las zonas marginales de las grandes ciudades rompen el esquema o el criterio de "vecinos" o "pobladores" para construir organizaciones sociales autogestivas (Bourdieu, 1985a: 99).

Bourdieu es consciente de que el trabajo político se mueve en un campo concreto, en el que se dan dominantes y dominados, y por tanto, hay ortodoxia y herejía. A la crítica herética se le opone la resistencia de la ortodoxia; éste es un punto que concentra parte del debate actual de la educación popular, dado que en muchas ocasiones la posibilidad y futuro de actividades de este tipo están fuertemente condicionados por la viabilidad financiera, ahí donde el discurso ortodoxo se hace sentir e incluso actúa para recuperar los mejores resultados de la educación popular, para evitar que nada cambie y desconectar así una fuente de subversión bastante importante (Bourdieu, 1985a: 99).

El trabajo político, para que sea eficaz, requiere también de una ciencia igualmente eficaz. En su crítica a los etnometodólogos, Bourdieu señala que se les escapa advertir sobre "las implicaciones políticas de la experiencia

dóxica del mundo”, aquellas a las que cualquier educador popular se debe enfrentar como punto de partida o cualquier político que realmente quiera recoger el pensar y sentir popular, ya que constituye “el fundamento más seguro de un conservadurismo más radical que aquél que está encaminado a instaurar la ortodoxia política (como doxa derecha y de derecha)” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 184).

Dentro de la experiencia inicial y espontánea del mundo, Bourdieu destaca la “ilusión de la comprensión inmediata” como obstáculo al que se enfrenta la ciencia social, “no hay sin duda nada que sea de más difícil acceso que la cotidianidad política” (Bourdieu, 1988a: 2). Una de las críticas que realiza Bourdieu a ciertos intelectuales que tienen por oficio “pensar la política” es que tienen un pie en la ciencia y otro en el objeto de la ciencia. Advertencia fundamental para la investigación de situaciones en las que interviene el factor político de manera decisiva y que lleva a una real “objetivación participante”, especialmente en aquello que tiene de objetivar el interés por el que se elige un problema de investigación y no otro. Cuando esto no ocurre, Bourdieu los llama “doxosofos”, recordando a Platón: “científicos aparentes, ellos se sirven de la apariencia de ciencia que saben exhibir, para intervenir, a nombre de la ciencia, en la realidad que ellos fingen analizar; científicos de la apariencia, dominan bastante las recetas y las astucias de la representación política para explotarlas bajo apariencia de analizarlas” (Bourdieu, 1988a: 2).

Una de las condiciones fundamentales de la eficacia política es pensarla políticamente, pues conviene recordar una oposición que Bourdieu analiza con frecuencia, en el campo de la producción cultural, entre algunas corrientes de la filosofía y las ciencias sociales, a las que se les mira con desconfianza. Pensar políticamente la política, es reconocer que se tiende a pensarla con categorías que han sido construidas contra ella, “por tanto, transgredir el límite que está al principio de su elaboración. Es operar la conversión de la mirada que es necesaria para someter realidades tan triviales como una sigla política, un título en un diario o un afiche electoral en la puesta en cuestión más radical, aquella que se reserva de ordinario a los objetos más raros de la exégesis filosófica o religiosa [...]” (Bourdieu, 1988a: 2-3).

Hay dos recomendaciones prácticas que hace Bourdieu para pensar políticamente la política, una se refiere a una especie de diario de campo y la otra, a la precaución contra las intuiciones de la familiaridad que, en la

política, suelen hacer caer en lugares comunes: "llevar al día los esquemas cognitivos que están investidos en los actos, de los discursos o de los objetos extraños a su tradición. Pero, en ese caso, se debe guardar sin cesar de las intuiciones de la familiaridad que [...] impiden comprender realmente el principio mismo de la comprensión" (Bourdieu, 1988a: 3).

En una de sus obras más recientes, Bourdieu reflexiona sobre el mundo político, cerrado sobre sí mismo y en el que los políticos con capacidad para expresar las carencias y reivindicaciones de sus electores son cada vez más raros, en favor de los jóvenes tecnócratas para quienes la política quedó atrás (Bourdieu, 1993b: 941).

Además de pensar políticamente la política, Bourdieu plantea la necesidad de ampliar la noción de política, especialmente porque hay muchas señales de malestares que no se reconocen en ninguna representación política y que muchas veces se reconocen en los delirios del racismo o la xenofobia. Lo interesante de la observación es que se dirige a repensar la política como un arte de expresar los malestares inexpressados y misteriosos que la complejidad de nuestras sociedades mantiene ocultos, pero que tienden a manifestarse en señales aparentemente anárquicas o violentistas, y que, de fondo, esconden un profundo malestar que se origina, como hemos visto, en un desajuste entre un campo concreto y el *habitus* que fue producido en otras condiciones. Esto es lo que puede explicar las consecuencias de violencia potencial que acarrea el creciente deterioro de las condiciones de vida de las grandes mayorías de toda Latinoamérica (Bourdieu, 1993b: 941-942).

Dentro del debate en torno a la democracia, y no sólo el debate sino su realización concreta, más allá de la democracia formal o electoral, Bourdieu plantea que "una política realmente democrática debe darse los medios de escapar a la alternativa de la arrogancia tecnocrática que pretende hacer la felicidad de los hombres a pesar de ellos mismos y de la renuncia demagógica que acepta tal cual la sanción de la demanda, la que se manifiesta a través de las encuestas de mercado, los registros de la audiencia o las cuotas de popularidad" (Bourdieu, 1993b: 942).

Una política realmente eficaz, como lo analiza Bourdieu, se parece a la medicina griega, que no hace el diagnóstico por las declaraciones del enfermo. Lo mismo ocurre con el educador popular que, a base de experiencia, reconoce que en su lenguaje no se traduce necesariamente lo que quieren realmente decir los agentes populares sino que tiene que descubrir en las entre líneas y

las medias palabras la verdadera expresión popular, ahí donde, más allá de las expectativas que genera, los agentes populares son capaces de expresar su palabra (Bourdieu, 1993b: 942).

Finalmente, Bourdieu acusa a una política que no sea eficaz: "es que nada es menos inocente que el dejar hacer: si es verdad que la mayor parte de los mecanismos económicos y sociales que están al principio de los sufrimientos más crueles, especialmente aquellos que regulan el mercado de trabajo y el mercado escolar, no son fáciles de sujetar o de modificar, queda que toda política que no tome plenamente partido de las posibilidades, tan reducidas como sean, que son ofrecidas a la acción, y que la ciencia pueda ayudar a descubrir, puede ser considerada como culpable de no asistencia a persona en peligro" (Bourdieu, 1993b: 944).

Con esta visión desde la corriente de pensamiento de Bourdieu de la política terminamos esta segunda parte, con la que pretendemos mostrar una particular manera de hacer sociología y que nos arma de las herramientas suficientes para hacer el trabajo de interpretación y explicación de los materiales de la investigación de terreno, un estudio de caso de una organización social, la Unión de Colonos Independientes de la zona metropolitana de Guadalajara, Jalisco, México, cuyas conclusiones veremos en detalle en la tercera parte de esta obra.

TERCERA PARTE

**LA DEMOCRACIA DE LA UNIÓN
DE COLONOS INDEPENDIENTES**

INTRODUCCIÓN

A lo largo de este trabajo fuimos recogiendo varias líneas de investigación para realizar un análisis del campo de la educación popular. Estas líneas surgieron en diálogo con el análisis conceptual de la sociología de Bourdieu. No todas tienen el mismo grado de complejidad y ninguna está desglosada hasta sus últimos detalles metodológicos. Ahora sólo presentamos aspectos para tal sociología como hipótesis orientadoras.

1. Las condiciones sociales de producción y las funciones científicas de una sociología de la educación popular. Éste sería un capítulo básico y elemental como punto de partida de este ejercicio sociológico. La finalidad es precisar el horizonte filosófico desde el cual se quiere pensar, analizar y razonar la realidad de la educación popular (EP) para obtener su verdad profunda, por lo que el tipo de sociología que tomamos como herramienta teórica no es una elección gratuita sino claramente interesada.
2. Historia del campo de la educación popular. Para comprender lo que está en juego en la educación popular es necesario entender que ese pasado está en juego no sólo en la definición de lo que es la EP sino también en la práctica de la EP. Es decir, hacer una historia de la EP es algo que también está en el campo de disputas en torno a esta práctica. Una herramienta de investigación importante pueden ser algunas historias de vida, particularmente de los cuadros populares, dirigentes medios,

y aun agentes de base de las organizaciones, con las cuales reconstruir una historia del campo de la EP, y de una región particular.

Esta visión histórica del campo de la EP es una parte importante, sin ser la definitiva, de la historia reciente los últimos 30 años de los movimientos sociales y de sus progresivas actuaciones de lucha por mejorar las condiciones de vida.

3. Descripción de las prácticas de un proceso de educación popular. Puede ayudar, para hacerse una somera idea del tipo y características de EP que tenemos como referencia, tener una descripción general de las prácticas de los agentes sociales: bases, militantes, cuadros medios y dirigentes populares; y de los agentes externos, quienes, en conjunto, desarrollan un proceso de EP. Ayuda para imaginar qué se hace, quiénes lo hacen, cuándo, a qué horas, en qué lugares, qué desplazamientos se realizan, cómo se dan los espacios de reunión, intercambio, reflexiones grupales, la vida familiar y sus modificaciones, etcétera.
4. Análisis de los diversos tipos de *habitus*. Un capítulo importante es el que se refiere al análisis del *habitus* en todas sus expresiones: el de las bases populares que participan en un proyecto y el de los agentes externos. Este análisis nos lleva a caracterizar las condiciones materiales de existencia y las representaciones del mundo social y de su posición en él, como determinantes del *habitus*. De aquí podemos tomar los elementos que necesitamos para situar mejor la función del análisis subjetivo: el proceso de organización y su avance y el proceso de concientización y su avance. Los dos aspectos del análisis subjetivo son una manera de analizar el proceso de maduración de los *habitus*: el capital requerido y su especie concreta y las condiciones de los campos que favorecen o impiden tal maduración.
5. Delimitación del campo de la educación popular. Como ya se ha mencionado, un principio elemental para un análisis concreto de un determinado campo de prácticas, es su correcta delimitación y las condiciones sociales para un campo como el de la EP. Así, una de las primeras tareas es determinar las propiedades concretas del campo de la EP, los cambios en el tiempo de estas mismas propiedades y, un aspecto muy importante, las relaciones de este campo concreto con el campo político, local, nacional o regional, y cómo se han traducido estos cambios en el campo de la producción, en caso de que se hayan dado.

Casi de manera paralela, es necesario hacer el análisis del espacio social en el que se sitúa un proyecto de EP, debido principalmente a que no se le puede entender sino a condición de ubicarlo en el conjunto de las condiciones sociales. Esto significa que un determinado campo de la EP puede variar de manera importante de unas condiciones a otras; en particular, de un país a otro.

Este análisis se podría parecer a un inventario de organizaciones sociales y de organizaciones no gubernamentales (ONG) con un particular proyecto de inserción en sectores populares y con la EP como eje de sus prácticas. Con este conjunto suficientemente delimitado se puede hacer el análisis que se aplica a todo campo de actividades: ¿cómo se maneja el juego de oposiciones que, de hecho, se da en todo campo y subcampo? Análisis del manejo de los conflictos internos en las organizaciones sociales y en las ONG. Este análisis del juego de las oposiciones en el campo de la EP nos lleva a otra delimitación: el análisis de las posiciones conservadora y subversiva en el campo de la EP, sobre todo en lo que se refiere a sus relaciones con el "campo del poder", sean burocracias empresariales o estatales.

6. Análisis de las trayectorias sociales de los agentes que participan en el campo de la educación popular. Una tarea importante es el análisis del efecto de trayectoria que han seguido antiguos participantes de proyectos de EP en los sesenta, setenta u ochenta. Incluso el análisis de la trayectoria de los dirigentes populares actuales: de dónde vienen y cómo se fueron formando en el tiempo. Los dos aspectos son importantes. Por un lado, mirar las experiencias de EP de esos años y observar la trayectoria seguida por sus participantes. El momento actual supondría, con relativa mayor facilidad, rastrear los antecedentes de los actuales participantes.
7. Análisis de las relaciones del campo de la educación popular con otros campos. Delimitar el campo de la EP no es una tarea sencilla, porque se trata de un campo relacionado simultáneamente con otros, en especial con el político, dado que la EP, concebida como generación de fuerza social emergente, tiene una intervención directa en tal campo, al grado de que nos llevaría a cuestionarnos si no es un subcampo del campo político, como lo son los partidos políticos o los sindicatos. Incluso, una EP más concebida en términos de educación de adultos o capacitación para el empleo podría ser más bien un subcampo del campo escolar.

8. Las homologías de posición: la alianza ambigua entre educadores y agentes populares. Uno de los ejes fundamentales del campo de la EP lo constituye la interacción entre agentes externos y agentes populares. Esto nos lleva a la investigación de las principales expresiones de esta interacción. De manera un tanto extrapolada, habría que investigar con mayor rigor y menos prejuicios, o incluso admiraciones acríticas, la figura y el papel del subcomandante Marcos respecto a su relación con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y con el conjunto del espacio social. Salvando todas las diferencias del caso concreto, muchos educadores populares han venido desempeñando un papel parecido, en la medida en que se han logrado insertar en los medios populares y han dejado que la cultura popular los asimile.
9. Análisis de los capitales que entran en juego en el campo de la educación popular. El análisis de la formación de un campo particular, por su estructura y por el juego de oposiciones que se dan en su interior, nos remite directamente al análisis de los capitales que están en juego. Primero, porque un campo queda formado a partir de unos capitales concretos y, segundo, porque surge a partir de *habitus* particulares de los agentes sociales que en él actúan. Así, tenemos una estrecha vinculación entre *habitus*, capital y campo en la EP.

Se debe incluir también la cuestión de sus principales mecanismos de financiamiento. Particularmente un análisis de las organizaciones sociales que han desarrollado y consolidado sus actividades y que de manera autogestiva y por cuenta propia negocian, sin intermedio de otra ONG o institución privada, los financiamientos de las ONG del norte y asumen sus implicaciones políticas.¹

El análisis del juego de oposiciones que se dan en el campo de la EP nos remite a localizar a las fracciones dominantes del campo de la EP y verificar si su tipo de capital específico corresponde a las demandas elaboradas sistemáticamente por los sectores populares emergentes. Esta correspondencia nos remite también al análisis de la estructura patrimonial de cada ONG y de cada organización social o grupo popular con que

1. Es notable la intervención del gobierno mexicano para impedir la ayuda financiera de la Comunidad Europea a dos importantes ONG, la Academia Mexicana de Derechos Humanos y la Comisión Nacional de Intermediación, para las negociaciones de paz en Chiapas.

interactúa en los proyectos de EP. Por otro lado, vale la pena hacer el mismo análisis en los grupos y organizaciones populares para establecer la estructura de la distribución del capital real con el que cuenta.

10. Análisis del capital lingüístico que opera en el campo de la educación popular. Los análisis anteriores nos llevan casi de manera obligada a uno de los análisis más elementales que habría que hacer: el del "habla" popular, el *habitus* lingüístico, el capital lingüístico² y el mercado lingüístico. Queda claro, con los análisis anteriores, que el medio fundamental, el vehículo básico del campo de la EP, es un *habitus* lingüístico. Pero no cualquiera ni cualquier traducción, puesto que la interacción entre agentes sociales, populares y externos se da en ejercicios sucesivos hasta lograr una particular sintonía en la que se da la interacción buscada. Mientras no ocurre tal sintonía, no fluye el proceso de interacción.

Vistas las hipótesis orientadoras del estudio de caso, hicimos el estudio de la Unión de Colonos Independientes (UCI), de la zona metropolitana de Guadalajara, Jalisco, en México. Se pretende desentrañar la verdadera relación que establecen agentes externos y dirigentes populares, con un matiz que lo permea totalmente: cómo la perciben los dirigentes populares y qué representación se hacen de ella. El diseño de la investigación se centra en el ejercicio de las entrevistas a profundidad, más otros ejercicios metodológicos, como queda expuesto en el capítulo 11. Esta tercera parte del libro la hemos dividido en cuatro grandes capítulos (8, 9, 10 y 11), a través de los cuales exponemos diversos aspectos de la investigación: otros momentos del ejercicio del *habitus* científico.

En el capítulo 8 nos aproximamos al análisis de las condiciones del campo específico, el espacio social donde se mueve y surge la Unión de Colonos Independientes.

El capítulo 9 lo dedicamos al análisis de la homología de posiciones en el espacio social que se concreta en la UCI. Tiene particular importancia la

2. Para Bourdieu, esta noción suple la de "competencia": "es el poder sobre los mecanismos de formación de los precios lingüísticos; el poder para hacer que funcionen en su propio provecho las leyes de formación de los precios y así recoger la plusvalía específica" (Bourdieu, P. *Sociología y cultura*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, México, 1990, p.146).

descripción de los agentes externos con quienes más les ha tocado tratar y cuya influencia describen. Analizamos también el complejo quehacer de elaboración del "discurso herético", es decir, el discurso que se elabora contra una visión dominante, a partir de la percepción que los entrevistados tienen de las condiciones sociales del campo local, municipal, estatal, nacional, y el contraste entre los comienzos de la organización y la situación de hoy, en el tiempo en el que se desarrolla la investigación. En esta parte estudiamos el punto de vista de los entrevistados respecto a la postura que asume la UCI frente a diversos acontecimientos y organizaciones sociales.

En el capítulo 10 exponemos diferentes mercados lingüísticos que suelen presentarse en la educación popular. El primero, el que se genera en la definición de las actividades que la organización va a desarrollar y cómo ese proceso se produce en la intersección de *habitus* lingüísticos. El segundo, el que nace en torno a la manera de tomar decisiones y los conflictos que se suscitan, tanto en su interior como frente a las burocracias del "campo del poder". El tercero se refiere al aprendizaje obtenido a lo largo del proceso. El cuarto analiza los principales resultados obtenidos, considerados como otras tantas especies de capital acumulado por la UCI.

Finalmente, en el capítulo 11 presentamos el análisis del *habitus* científico y del proceso de objetivación participante del propio investigador. Primero analizamos el *habitus* científico y las principales elecciones prácticas tomadas durante el proceso de la investigación; luego, estudiamos el ejercicio de la objetivación participante y, por último, exponemos el ejercicio de objetivar el interés por objetivar.