

La teoría constructivista estructural de la reproducción de Pierre Bourdieu: una reflexión introductoria

JAIME RÍOS BURGA

RESUMEN

Aspectos de la vida y obra de Pierre Bourdieu

Pierre Félix Bourdieu (1 de agosto de 1930-23 de enero de 2002). Sociólogo francés, continuador del método y de la doctrina de Durkheim, es una de las figuras centrales del pensamiento social y sociológico contemporáneo. Fue uno de los más conocidos sociólogos franceses del siglo xx. Estudió filosofía en París en la École Normale Supérieure. Durante 1958 a 1960 realizó su trabajo de investigación en Argelia, donde comenzó a construir las bases de su reputación en el campo de la sociología. Su contribución es una objetivación y autoanálisis (Bourdieu, 2003) para la teoría social como para la teoría sociológica y la sociología empírica, especialmente en los campos de la sociología de la cultura, la sociología de la educación y la sociología del consumo de los estilos de vida.

Comenzó su carrera como sociólogo al realizar una serie de encuestas sobre las clases sociales en Argelia. Más tarde centró sus estudios en los campesinos de ese país. Sus trabajos giran sobre diversos temas, principalmente en torno a la transmisión cultural, como refleja en sus obras: *Los herederos* (1964), en colaboración con Jean-Claude Passeron y *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza* (1970). Toda una epistemología y metodología (Baranger, 2004) a evaluar para la construcción de una teoría social y teoría sociológica al servicio de la vida. Sus últimos estudios dan cuenta de la restauración conservadora del neoliberalismo y el papel desmovilizador de los nuevos medios de comunicación con sus efectos de xenofobia y racismo (Bourdieu, 2002). Una sociología reflexiva de los actores económicos sociales contemporáneos, la práctica teórica y de investigación como pedagogía total y autoreferencial (Bourdieu y Wacquan, 2005)

Su papel como intelectual cobró plena vigencia a partir de la segunda mitad de los 90 en Francia, siendo sus aportes y declaraciones objeto de viva polémica, por mantener posiciones muy críticas tanto con respecto a los medios de comunicación como con respecto a la política del pensamiento único neoliberal en general. Propuso y fue fundador del parlamento de los escritores, una asociación pensada para dar a los intelectuales mayor autonomía sobre su trabajo, y de esta forma poder criticar y controlar al poder al margen de sus medios de difusión de la cultura. El modelo constructivista estructural de Pierre Bourdieu es conocido como conocimiento del *espacio social* y *espacio simbólico*.

Su modelo teórico: el constructivismo estructural simbólico

Hacia mediados del siglo xx surgen dos tradiciones teóricas al interior de las ciencias sociales que enfocan de manera diferente el problema del «sentido» de la acción humana: de un lado la fenomenología, que apelando al pensamiento de Bergson y Husserl, buscaba el origen del sentido en la intencionalidad de los actores sociales (Schütz, Berger, Luckmann); de otro lado el estructuralismo, que apelando a Marx, Durkheim y Freud,

creían ver ese sentido en dispositivos impersonales que escapan a los contenidos de conciencia de los sujetos (Levi-Strauss, Braudel, Parsons). Por otra parte, preocupado por el problema de la legitimación de las normas jurídicas y morales, Jürgen Habermas intenta buscar una síntesis entre estas dos posiciones antitéticas construyendo un modelo integrado que conciliara al «sistema» con el «mundo de la vida». Por otra parte, Michel Foucault se propone construir o elabora una teoría del poder que permitiera explicar la subjetividad a partir ya no de la «acción comunicativa», sino de la utilización estratégica de diferentes «tecnologías del Yo». En este marco de debate surge la propuesta teórica constructivista estructural de Pierre Bourdieu.

Las teorías de la reproducción social surgen entre los años 60-80 en Europa (Francia, EE.UU y España, etc.) bajo la influencia del marco teórico del marxismo y las corrientes críticas de las desigualdades del capitalismo. Un aspecto interesante y relevante a destacar es el diálogo y encuentro interdisciplinario entre diferentes campos: filosofía, economía, sociología y antropología cultural. En el mundo social existen estructuras objetivas independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de coaccionar sus prácticas o representaciones. Por una parte, existe una génesis social de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción, que constituyen el hábitus. Por otra parte, existen estructuras, particularmente campos o grupos de las clases sociales. El campo y el hábitus ordenan la vida social desde sus estructuras de poder, éstos lejos de obstaculizar, posibilitan la acción y la reflexión de los sujetos sociales.

Como anotara Pierre Bourdieu en su libro: *La reproducción Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*: «Las condiciones sociales que hacen que la transmisión del poder y de los privilegios deba emprender, más que en ninguna otra sociedad, el camino tortuoso de la consagración escolar, o que impiden que la violencia pedagógica se pueda manifestar en su realidad de violencia social, son asimismo las condiciones que hacen posible la explicitación de la verdad de la acción pedagógica, cualesquiera que sean las modalidades, más o menos brutales, por las que se ejerce. Si «solo hay ciencia en lo oculto», se comprende que la sociología se haya desarrollado en estrecha relación con las fuerzas históricas que, en cada época, obligan a la verdad de las relaciones de fuerza a manifestarse, aunque sea a costa de forzarlas a ocultarse cada vez más» (Bourdieu: 1996: 38)

El constructivismo estructural por tanto explora las interrelaciones (las estructuras) a través de las cuales se produce el significado dentro de una cultura de campo. Teoría estructural que busca dar cuenta de las prácticas como sistemas de significación en sus campos específicos donde se procesan luchas entre los recién llegados y los que controlan el poder en sus intereses concretos. Por tanto, el campo es estado de relación de fuerzas entre los agentes o las instituciones que intervienen en la lucha o la distribución del capital específico acumulado por cada uno de los actores. (Bourdieu, 1990: 135-141).

La sociología de los sociólogos tiene que dar cuenta de estas luchas en todos sus patrones, tendencias y coyunturas concretas en sus campos específicos. Entre la univer-

salización de los modelos corresponde descubrir también el aporte científico cultural de las sociedades. Así, refiriéndose a su experiencia argelina señalaba por ejemplo que: «Lo que la historia de la «ciencia» «colonial» podría aportar —desde el único, en mi opinión, punto de vista interesante, el del progreso de la ciencia de la sociedad argelina en la actualidad— es hacer una contribución al conocimiento de las categorías de pensamiento con las que pensamos esta sociedad» (Bourdieu: 2003:81).

Mientras en el constructivismo genético de Piaget la cultura aparece como una suerte de edificio que se construye progresivamente según un procedimiento bien programado, una especie de red dotada de cierta plasticidad y capacidad de auto-organización, es decir, un proceso de construcción o de reconstrucción que puede provocar o facilitar, pero no dominar totalmente a los actores socioeducativos. En Bourdieu la cultura educativa es una expresión de clase en un campo de hábitos socioeducativo. Su teoría destaca por ser un intento de superar la dualidad tradicional en sociología entre las estructuras sociales y el objetivismo («fiscalismo»). Frente a la acción social y el subjetivismo (hermenéutica). Para ello se dota de dos conceptos nuevos, el *habitus* y el *campo*, así como reinventa uno ya establecido, el *capital*.

En su trabajo empírico destaca especialmente toda su labor de crítica de la cultura, mostrando que la distinción cultural no es más que una forma encubierta de dominación. Esta crítica no le lleva al cinismo ante las manifestaciones de la alta cultura, sino a considerar que todos deberían tener igual acceso a la misma. Por ejemplo *en su obra, Razones prácticas desde una la teoría de la acción (1997)*, nos introduce a nuevos conceptos bajo los cuales construye su modelo del *espacio social y el espacio simbólico*, captando la lógica más profunda del mundo social desde la particularidad de una realidad empírica, históricamente situada y fechada: la sociedad francesa de los años 70 para establecer un «caso particular de lo posible», es decir establecer una figura en un universo finito de configuraciones posibles, reconociendo lo invariante, la estructura. De este modo, bajo el enfoque de la antropología comparada, el análisis del espacio social, considerando las mismas características puede utilizarse como historia comparativa aplicada al presente.

Metodológicamente la movilización de una pluralidad de métodos de observación y de medida cualitativa y cuantitativa lo lleva a replantear la coexistencia entre lo abstracto y concreto, hace un esfuerzo para superar la oposición entre teoría y empírica, entre la reflexión teórica pura y la investigación empírica. Los instrumentos teóricos que ha producido o perfeccionado deben su fuerza y su interés para la ciencia al hecho de que ha practicado, como todo científico, un eclecticismo selectivo y acumulativo y ha intentado totalizar las conquistas mayores de la ciencia social, ignorando oposiciones y divisiones más religiosas que científicas, como entre marxismo y weberianismo, o entre marxismo y durkheimismo, o entre estructuralismo y fenomenología (o etnometodología). Aquí cabe destacar la preocupación permanente de Bourdieu por afirmar una cultura intelectual de vida que solo existe si está investido de una autoridad que supera la supuesta neutralidad y compromiso con una actitud creativa que combata siempre las amenazas que se ciernen sobre la autonomía intelectual y política, la exclusión del

debate público por parte del poder de los medios mediáticos, es decir, una lucha colectiva por ubicar y posesionar a los productores culturales en el mundo social (Bourdieu: 2002:489-501).

Mediante la aplicación rigurosa de un relacionismo metodológico cuya fuente puede rastrearse hasta Marx y Durkheim, y verificarse también más tarde en Levi-Strauss o Jakobson, Bourdieu se orientó siempre en una búsqueda destinada a superar las viejas antinomias que ponían freno al desarrollo de la sociología, incapaz de trascender el antagonismo entre modos de conocer objetivistas y subjetivistas, entre el análisis de lo simbólico y lo material, y el problema —más grave aún— del divorcio entre teoría y metodología científica. Basta leer *La Miseria del Mundo* para comprender todo este aporte colectivo (Bourdieu: 1999).

Su búsqueda se orientó hacia la construcción de una «ciencia social total» como superación del metodologismo, siempre dispuesto a separar el método científico de las reflexiones que le incumben, tanto como de la «teoría teorícista», con su aberración por la investigación empírica. Es esa decisión de buscar un modo de pensar relacional la que puede conducir al sociólogo a la reflexión epistémica, al autoanálisis que promueve la indagación deliberada y sistemática de los «pensamientos no pensados» que determinan su práctica. No se trata, sin embargo, de una simple meditación del sujeto sobre sí; la reflexión debe orientarse, más bien, hacia ese espacio complejo de conflictos y competencia en el que se desarrolla la tarea específica del científico social.

Profundicemos las categorías de espacio social y sus mecanismos de reproducción que parten de los conceptos de hábitus y campo, el mismo que puede explicarse bajo las siguientes perspectivas:

Primer supuesto: El espacio social como espacio relacional

Los estudios de Pierre Bourdieu pasan por una conceptualización del mundo social como un espacio: «la sociedad es un sistema relacional de diferencias en el que se dan una serie de campos con sus reglas de juego particulares». Describiendo su concepción de la sociedad escribe: «... todas las sociedades se presentan como espacios sociales, es decir estructuras de diferencias que sólo cabe comprender verdaderamente si se elabora el principio generador que fundamenta estas diferencias en la objetividad...» (Bourdieu: 2000). En este espacio las distancias entre los agentes se definen por los volúmenes y las características de ciertas posesiones. Estas posesiones son denominadas «capitales». Los «agentes se distribuyen dentro del espacio social en función de su posición en las distribuciones estadísticas según los dos principios de diferenciación que son sin duda los más eficientes, el capital económico y el capital cultural».

El espacio social está dado por un conjunto de posiciones distintas y coexistentes, exteriores las unas de las otras, definidas las unas en relación con las otras, por relaciones de proximidad, de vecindad, o de alejamiento y también por relaciones de orden como debajo, encima y entre; numerosas propiedades de los miembros de las clases medias o

de la pequeña burguesía pueden por ejemplo deducirse del hecho de que ocupen una posición intermedia entre las dos posiciones extremas, sin ser identificable subjetivamente ni identificadas subjetivamente en una ni en otra (Bourdieu, 1998, 30). De esta manera, las posiciones ocupadas por unos son lo que son, por su relación con las otras posiciones dando lugar a una estructura de diferencias fundada en la propia objetividad del espacio. La forma concreta en que se manifiesta el capital dependerá de cuál será el campo de aplicación correspondiente. Así el capital económico es directa e inmediatamente convertible en dinero, y resulta indicado para la institucionalización en forma de derecho de propiedad; el capital cultural educativo puede convertirse, bajo ciertas condiciones, en capital económico y resulta apropiado para la institucionalización en forma de título académico.

Tenemos entonces, una conceptualización de espacio social como una trama intensa y dinámica, de *relaciones* donde se delimitan posiciones sobre la base de diferencias en la distribución del volumen del capital. Las posiciones objetivas que ocupan los agentes, al tiempo que permiten distanciar a las personas —por la posesión de determinados bienes sociales— permite a la vez agrupar en torno a la similitud de esas posesiones a las mismas personas en determinadas condiciones de existencia social.

Es de destacar que entiende por capital todos aquellos bienes sociales, materiales e inmateriales, que siendo escasos y susceptibles de acumulación dan lugar a una economía particular de producción, circulación y consumo, de conservación, conquista, de valoración y desvalorización, etc. En tanto el campo social es un espacio asimétrico de producción y distribución del capital y un lugar de competencia por el monopolio de ese capital. Formas que se expresan en el sentido práctico como principios motores corporales y transubjetivos de su producción (Bourdieu: 1991: 118).

Vemos cómo el campo se asemeja a un *mercado* en el que se produce y se negocia un *capital* específico, entonces el resultado de las relaciones y luchas que se establecen en el campo, y de las diferentes estrategias que llevan a cabo los agentes, están en función de esos diferentes capitales. Y es en el campo donde se adentran los agentes dotados de un sistemas de disposición que han adquirido a través de la interiorización de *un tipo determinado de condición social y económica, y que encuentran en una trayectoria definida en el interior del campo considerado una ocasión más o menos favorable de actualización* (Bourdieu: 2000).

Propone el ejemplo del «juego», en el que los jugadores, una vez que han interiorizado sus reglas, actúan conforme a ellas sin reflexionar sobre las mismas ni cuestionárselas. De alguna forma, se ponen al servicio del propio juego en sí. Esa interiorización y automatismo de las reglas de juego, que son las que determinan la capacidad de acción de los jugadores, se corresponden con ese «cuerpo socializado», con el hábitus generado en los diversos campos sociales. El propósito final de la sociología es la deducción de las reglas del juego partiendo de las acciones observables de los jugadores. El sociólogo tendría primero que determinar que tras ciertas acciones se esconde algún tipo de juego; tendría que establecer quiénes son los que están jugando; cuál es el espacio en el que se

desarrolla ese posible juego (campo) y, una vez establecidas todas estas cosas, deducir de las acciones qué tipo de juego es el que practican. El juego es el conjunto de todo: acciones posibles, reglas, jugadores, beneficios que obtienen, estrategias para conseguirlos, terreno, etc.

La teoría del campo constituye el presupuesto teórico y punto de partida de todas sus investigaciones sociológicas, y es a la vez instancia mediadora entre lo individual y lo social, entre estructura y superestructura. En toda sociedad moderna diferenciada, la vida social, se reproduce en campos que funcionan con verdadera independencia y que operan como un sistema estructurado de fuerzas objetivas. Según la esfera en la que esta configuración relacional de individuos e instituciones se desenvuelve, podemos hablar de campo político, intelectual, económico, etcétera. El análisis sociológico, consiste, precisamente, en el estudio de la dinámica interna de cada campo, así como de las relaciones que entre esos campos se establecen. Es, por otra parte, en la teoría de los campos donde se hace más transparente la influencia del estructuralismo y el marxismo en este autor, si pensamos que un campo es por un lado un sistema estructurado, y por otro que está constituido por dos elementos: un capital común y la lucha por su apropiación.

Para Bourdieu, «la sociedad humana se asemeja a una competencia feroz cuyo premio es la posición social. Poseer capital económico (bienes), social (redes de relaciones) y cultural (conocimientos especializados y diploma de una universidad prestigiosa) es una ayuda» (Eakin, 2001, página de internet). Evidentemente que estos tres bienes la mayoría de la gente no los posee o los dispone en poca medida frente al sector más pudiente que tiene acceso a los mismos.

Entonces, lo que nos plantea es una lucha de clases, lo que Emile Eakin llama «pujas por el poder y el prestigio», en definitiva la vieja confrontación entre patricios y plebeyos, entre dominadores y dominados. Es claro que estas diferencias se vienen a agudizar bajo el modelo neoliberal, donde su carácter individualizante acelera la competencia y la supremacía del más fuerte. Enfáticamente sostiene: «quiero demostrar que la cultura y la educación no son meros pasatiempos, ni su influencia es secundaria. Son importantísimas para afirmar y reproducir las diferencias entre grupos y clases sociales. La educación que siempre se presenta como un instrumento de liberación y universalidad, en realidad es un privilegio» (Eakin, 2001, página de internet).

Con estos elementos se define que «*el espacio social* es construido de tal modo que los agentes o los grupos son distribuidos en él en función de su posición en las distribuciones estadísticas según los dos principios de diferenciación que son sin ninguna duda los más eficientes: el capital económico y el capital cultural». Con esta idea podemos decir que los agentes que se hallan dentro del espacio social se aproximan más mientras estos dos principios de diferenciación estén más próximos y viceversa. Es decir «las distancias espaciales sobre el papel equivalen a las distancias sociales» (Bourdieu, 1998: 30).

En este sentido, Néstor García Canclini, concuerda con la visión del pensador francés al sostener que «las concepciones democráticas de la cultura -entre ellas las teorías liberales de la educación- suponen que las diversas acciones pedagógicas que se ejercen en una formación social colaboran armoniosamente para reproducir un capital cultural que se imagina como propiedad común. Sin embargo, los bienes culturales acumulados en la historia de cada sociedad no pertenecen realmente a todos (aunque formalmente sean ofrecidos a todos)» (García, 1984:24).

noble que la acumulación material. Coloca el resorte de la diferenciación social fuera de lo cotidiano, en lo simbólico y no en lo económico, en el consumo y no en la producción. Crea la ilusión de que las desigualdades no se deben a lo que se tiene, sino a lo que se es. La cultura, el arte y la capacidad de gozarlos aparecen como «dones» o cualidades naturales, no como resultado de un aprendizaje desigual por la división histórica entre las clases» (García, 1984:25).

Sin embargo, esa posición engañosa no puede diluir o distorsionar un hecho tan objetivo como el que «la actitud cultural no viene dada sino que se adquiere; pero se adquiere mucho más fácilmente por los que, en cierto modo, las heredan; es decir, por los que viven desde su nacimiento en un ambiente cultural intelectualizado o refinado, que por los jóvenes de las clases inferiores, cuyo entorno y cuya lengua son completamente ajenos y aún opuestos a los usos del mundo universitario» (Aranguren, 1969:9). En este aspecto aclara que «en los ambientes más cultivados es, tal vez, donde menos necesidad hay que predicar la devoción a la cultura o de preocuparse, de un modo deliberado, por la iniciación cultural de los hijos. En contraste con la pequeña burguesía, donde los padres, en la mayoría de los casos, no pueden transmitir a sus hijos más que su buena voluntad cultural, las clases cultas irradian incitaciones difusas mucho más propicias para suscitar, por una suerte de persuasión clandestina, la adhesión a la cultura» (Bourdieu, 1969:46).

Lo anterior nos lleva a ratificar aquello de que desde la visión neoliberal, los análisis y cuestionamientos que se realizan, por lo general, generan distorsiones no tanto por lo que dicen sino especialmente por lo que ocultan o por lo que se construye en forma subrepticia, como lo acabamos de advertir en el campo de la cultura. En la tarea de descubrir o develar esas verdades escondidas que nos presenta el neoliberalismo, apunta sus trabajos, inclusive, en cierta forma, «prolonga el trabajo del marxismo»; pues, «si suponemos que el método marxista consiste en explicar lo social a partir de bases materiales y tomando como eje la lucha de clases, hay que reconocer que libros como *La reproducción* y *La distinción* lo hacen al descubrir las funciones básicas de las instituciones, las que se disfrazan bajo sus tareas aparentes» (García, 1984:43).

Con este comentario lo que se expresa es que, por ejemplo, la escuela no solamente tiene la función de enseñar y transmitir conocimientos. Detrás de esa noble misión la escuela «es la instancia clave para producir la calificación y las jerarquías (García, 1984:43-44). El enfoque le confiere al análisis marxista una coherencia más exhaustiva; porque al descuidar el consumo y los procedimientos simbólicos de reproducción

social el marxismo aceptó el ocultamiento con que el capitalismo disimula la función indispensable de esa -como de otras- áreas. Cuando la sociología de la cultura muestra cómo se complementan la desigualdad económica y la cultural, la explotación material y la legitimación simbólica, lleva el desenmascaramiento iniciado por Marx a nuevas consecuencias» (García, 1984:44).

Segundo supuesto:

Las distinciones entre posiciones sociales se retraducen, manifiestan y proyectan en un espacio de diferencias simbólicas, que hacen que la «sociedad» en su conjunto funcione como un lenguaje, un conjunto de signos que podemos comprenderlo a través del hábitus. Este da respuesta a una interrogante que atraviesa la reflexión sociológica desde sus orígenes: ¿por qué la vida social es tan regular? Podemos contestar que es el hábitus, en tanto que mecanismo estructurador, lo que permite responder a las demandas del campo de manera coherente. Mediante la internalización, desde la infancia, de la multiplicidad de estructuras externas inherentes a un sistema concreto de relaciones sociales, se genera una «lógica práctica» que permite «preconocer» e interpretar las respuestas que se esperan del sujeto en cada caso. No hay que sobrestimar, sin embargo, el papel de las estructuras externas en la conformación de ese hábitus; no determinan por sí solas las actitudes de los receptores, aunque proveen, sí, de un esquema básico de percepción y pensamiento para la acción. El hábitus, si bien es generado por estructuras objetivas, opera desde el interior estableciendo relaciones de sentido no conscientes. Necesidades y gustos son, en definitiva, el reflejo de la coherencia de elecciones que genera un hábitus, formas de elegir –paradójicamente- determinadas.

El hábitus es el concepto que permite relacionar lo objetivo (la posición en la estructura social) y lo subjetivo (la interiorización de ese mundo objetivo). Es una estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas. Es también estructura estructurada: el principio del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales. Un Sistema de esquemas generadores de prácticas que expresa de forma sistémica la necesidad y las libertades inherentes a la condición de clase y la diferencia constitutiva de la posición, el hábitus aprehende las diferencias de condición, que retiene bajo la forma de diferencias entre unas prácticas enclasadadas y enclasantas (como productos del hábitus), según unos principios de diferenciación que, al ser a su vez producto de estas diferencias, son objetivamente atribuidos a éstas y tienden por consiguiente a percibir las como naturales.

Consumo, ocio, arte, etc., en todos sus niveles de interacción de la vida cotidiana, se explican por una cosa muy obvia aunque no por ello insignificante, a saber, el gusto. El gusto limita nuestras preferencias, nuestras actitudes, ideas, acciones, pero, ¿qué es lo que limita y da forma a nuestro gusto?. En principio podríamos señalar que el gusto pertenece a un orden abstracto que conforma nuestros criterios y disposiciones hacia las cosas, y que en este orden, se definen las relaciones diferentes e incluso antagónicas con

la cultura, según las condiciones en que hemos adquirido nuestro capital cultural y los mercados en los que podemos obtener de él, un mayor provecho. Pero en lo fundamental «el mundo social confiere aquello que más escasea, reconocimiento, consideración, es decir, lisa y llanamente, razón de ser. Es capaz de dar sentido a la vida y a la propia muerte, al consagrarla como sacrificio supremo» (Bourdieu:1999:317)

El hábitus es a la vez el principio generador de prácticas objetivamente enclasables y el sistema de enclasmiento de estas prácticas. Es decir, es el conjunto de prácticas generadas por las condiciones de vida de los grupos sociales así como la forma en la que éstas prácticas vislumbran una relación concreta con la estructura social, esto es, el «espacio de los estilos de vida». Estos estilos de vida, son aquellos productos del hábitus que devienen en sistemas socialmente clasificados. Es decir, se puede observar como aquellas prácticas cotidianas que conforman un estilo de vida se corresponden con un hábitus determinado (de clase alta, de pequeña burguesía, etc.).

Néstor García Canclini, resume la noción de hábitus como: a) Un sistema de disposiciones duraderas, eficaces en cuanto esquemas de clasificación que orientan la percepción y las prácticas «más allá de la conciencia y el discurso», y funcionan por transferencia en los diferentes campo de la práctica. b) Estructuras estructuradas, en cuanto proceso mediante el cual lo social se interioriza en los individuos, y logra que las estructuras objetivas concuerden con las subjetivas. c) Estructuras predispuestas a funcionar como estructurantes, es decir, como principio de generación y de estructuración de prácticas y representaciones.

Los diversos usos de los bienes culturales no sólo se explican por la manera como se distribuye la oferta y las alternativas culturales, o por la posibilidad económica para adquirirlos, sino también, y sobre todo, por la posesión de un capital cultural y educativo que permite a los sujetos consumir «asistir y disfrutar» las alternativas factibles. Condiciones de vida diferentes producen hábitus distintos, ya que las condiciones de existencia de cada clase imponen maneras de clasificar, apreciar, desear y sentir lo necesario. El hábitus se constituye en el origen de las prácticas culturales y su eficacia se percibe cuando ingresos iguales se encuentran asociados con consumos muy diferentes, que sólo pueden entenderse si se supone la intervención de principios de selección diferentes»: los gustos de «lujo» o gustos de «libertad» de las clases altas se oponen a los «gustos de necesidad» de las clases populares.

Entonces Bourdieu denomina al conjunto de disposiciones de los agentes como hábitus. Disposiciones que hacen que las prácticas se convierten en principio generador de nuevas prácticas. Podemos ver en el hábitus un principio generador de prácticas distintas y distintivas, pero también es un esquemas de visión y división, de este modo el mismo comportamiento o el mismo bien puede parecerle distinguido a uno, pretencioso u ostentoso a otro y vulgar a un tercero. Un conjunto de esquemas generativos a partir de los cuales los sujetos perciben el mundo y actúan en él. Estos esquemas generativos están socialmente estructurados; han sido conformados a lo largo de la historia de cada sujeto y suponen la interiorización de la estructura social, del campo concreto

de relaciones sociales en el que el agente social se ha conformado como tal. Pero al mismo tiempo son estructurantes: son las estructuras a partir de las cuales se producen los pensamientos, percepciones y acciones del agente.

El hábitus nos explicara que las prácticas de los agentes no puedan ser comprendidas, únicamente, en referencia a su posición actual en la estructura social porque como principio generador de las prácticas, se adquiere fundamentalmente en la «socialización primaria», mediante la familiarización con unas prácticas y unos espacios que son producidos siguiendo los mismos esquemas generativos y en los que se hayan inscritas las divisiones del mundo social. Entonces para explicar las prácticas de los agentes sociales, no basta con remitirlas a su situación presente, el hábitus reintroduce la dimensión histórica en el análisis de la acción de los agentes mediante esta estructura generativa que asegura la actuación del pasado en el presente. El hábitus produce prácticas conformes a los esquemas engendrados por la historia; y asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamiento y de acción, tienden -de forma más segura que todas las reglas formales y todas las normas explícitas- a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia en el tiempo.

Pero el hábitus debe su eficacia propia al hecho de que funciona más allá de la conciencia y del discurso, esto nos remite a lo que Bourdieu denomina *hexis* corporal. El porte, los gestos, la manera de presentar y trabajar el cuerpo, definen una fisonomía social del cuerpo, en los que están depositadas las disposiciones más básicas y vitales del hábitus, pues en esa *hexis corporal* las personas expresan el aprendizaje de su lugar en el mundo y su manera objetiva de ser en el mundo. En la cara, los brazos y las piernas están depositados los imperativos y valores sociales aprendidos en el pasado y que ahora están hechos cuerpo; por lo que con la *hexis* corporal, el hábitus se expresa como el más amplio conocimiento por cuerpos. Como destaca Bourdieu: «...Ya sea la sobriedad, la discreción y severidad en su manera de vestir, hablar y llevar el porte del pequeño burgués, el estilo deportivo, delgado, la frente despejada, la sonrisa y andar apurado de los juniors de la clase dominante, la esculpida delgadez resaltada por la ropa ceñida, el hablar con la lengua retraída y la boca semicerrada de las señoritas de alta sociedad o el cuerpo delgado pero tenso marcado por el trabajo físico desde temprana edad de los jóvenes obreros, la soltura controlada y la abundancia de la carne exhibida por el comerciante exitoso, marcan todos por igual la manera en que las clases sociales experimentan y expresan su opinión con el mundo social, la opinión que tienen de si mismos en él...» (Bourdieu: 1999).

Con la introducción del concepto de hábitus, Bourdieu busca explicar el proceso por el cual lo social se interioriza en los individuos para dar cuenta de las «concordancias» entre lo subjetivo y las estructuras objetivas. Para él, la visión que cada persona tiene de la realidad social se deriva de su posición en este espacio. Las preferencias culturales no operan en un vacío social, dependen de los límites impuestos por las determinaciones objetivas. Esto significa que el pasaje del espacio de las posiciones econó-

micas y sociales al espacio de la toma de posiciones simbólicas, de los signos sociales de distinción (que no son signos distinguidos sino para una pequeña parte de la sociedad, los dominantes), se cumple por la intermediación del hábitus: el hábitus como sistema de disposiciones es el producto de la incorporación de la estructura social a través de la posición ocupada en esta estructura (y, en cuanto tal, es una estructura estructurada), y al mismo tiempo estructura las prácticas y las representaciones, actuando como estructura estructurante, es decir como sistema de esquema práctico que estructura las percepciones, las apreciaciones y las acciones.

De manera más simple, los agentes tienen tomas de posición, gustos en pintura, en literatura o en música, pero también en cocina o en materia de pareja sexual o aún de opiniones políticas que corresponden a su posición en el espacio social, por consiguiente al sistema de disposiciones, al hábitus, que está asociado, por la intermediación de los acondicionamientos sociales, a esta posición. La ilustración más sorprendente de estos mecanismos está constituida por el fenómeno de homogamia, que no puede explicarse sino por la afinidad espontánea de los hábitus, de los gustos.

Tercer supuesto:

La lógica de las clases, las diferencias generan un principio de visión y división

Hay, por otra parte, otra instancia que promueve la integración social tanto como la lucha que tiene lugar entre las clases, y es la esfera de lo simbólico. Esa integración adopta la forma de consenso sobre el sentido del mundo en la medida en que los símbolos crean un orden gnoseológico y son instrumentos de conocimiento y comunicación; la lucha de clases, en la medida en que las relaciones de conocimiento son relaciones de poder, adquiere el sentido de violencia simbólica. Las diferencias mismas que pueden establecerse entre grupos o clases se desplazan en la teoría de Bourdieu desde una posición marxista clásica que acentúa las relaciones de producción y propiedad, hacia otra nueva y original que destaca el matiz simbólico del consumo.

Las relaciones económicas se hallan fuertemente ligadas a otras formas de poder que se desarrollan en la esfera de lo simbólico: la reproducción y la diferenciación. La noción de violencia simbólica, desempeña un papel fundamental en la teoría a la hora de explicar el fenómeno de la dominación en general, y específicamente los casos de la dominación de clase en las sociedades avanzadas o de una nación sobre otra en el contexto de la política internacional. Además, esta clase especial de violencia se ejerce sobre un agente con el consentimiento de éste. No se alude a la vieja y trillada polémica entre libertad y determinismo, elección o coerción, porque consentimiento significa aquí desconocimiento; se acepta una violencia que se desconoce como tal. Así vive el sujeto en la aceptación dóxica del mundo «tal como es», un mundo social en el que ha nacido y que por ello le resulta autoevidente, y del que acepta ciertos postulados y axiomas que no cuestiona. De todas las formas de «persuasión clandestina» -afirma Bourdieu-, la más implacable es «el orden de las cosas». El poder de la dominación masculina es buen

ejemplo (Bourdieu: Barcelona: 2000) en sus aspectos sociales y culturales (Bourdieu: 1998).

La idea básica es que las clases altas siempre intentan distinguirse de las demás en sus gustos, prácticas y usos culturales; en definitiva, por su hábitus de clase; mientras que las clases bajas siempre intentan imitar a las altas. Éstas últimas poseen el gusto puro, que es un don natural, y la cultura y la estética legítimas, la nobleza cultural; mientras que las clases bajas poseen el gusto bárbaro, la estética popular, no constituye su hábitus, no es un don natural, si acaso es una naturalidad cultivada, es pura imitación que se nota artificial y por la cual las clases altas les consideran advenedizos, y, por ello, despreciados. Existe, pues, una relación entre la clase social y los gustos, prácticas y usos culturales.

Bourdieu propone una diferenciación de clases atendiendo no únicamente a las propiedades o a las relaciones de producción sino a la manera en que estas propiedades en relación conforman un hábitus de clase determinado y cómo éste se sostiene con las prácticas de las que es producto. De una manera concreta, el hábitus depende de las relaciones que existen en un individuo / grupo entre el capital económico y el capital cultural. Propone una diferenciación de los hábitus en función de la clase social, encontrándose en cada una, una multiplicidad de matices al modelo general.

Las diferentes especies de capital cuya posesión define la pertenencia a una clase y cuya distribución determina la posición en las relaciones de fuerza constitutivas del campo de poder y, al mismo tiempo, las estrategias que pueden adoptarse en esas luchas son simultáneamente unos instrumentos de poder, desigualmente poderosos en realidad y desigualmente reconocidos como principios de autoridad o signos de distinción legítimos.

En cuanto sistema de diferencias, de puntos o de posiciones separadas, no confundidas, retiene una de las propiedades esenciales del mundo social que querían afirmar aquellos que hablan de clases sociales o de sociedades divididas en clases, diferenciadas. Pero deja de lado las clases en el sentido de grupos separados y opuestos que existirían en la realidad, incluso independientemente de la intervención del investigador. Si existe algo como clases sociales, en el sentido tradicional (marxista) del término, es en la medida, y solamente en esa medida, de que ellas han sido hechas, construidas por un trabajo histórico del tipo del que describe E. P. Thompson en *Themaking of English Working Class*. Ese trabajo a un tiempo teórico y práctico –militante–, que es necesario para transformar las afinidades de interés y de disposiciones ligadas a la proximidad en el espacio social en un proyecto consciente y colectivo de defender o de promover esos intereses y ese estilo de vida contra los de la clase opuesta.

La lucha política es, en lo esencial, una lucha para imponer, en el seno de una nación o a escala internacional, el principio de visión y de división dominante, y desconocido (*méconnu*) como tal, pues es reconocido como legítimo. Es el caso de hoy de la visión neoliberal del mundo económico y social. El sociólogo interviene en esta lucha por el solo hecho de develarla como tal, ofreciendo así la posibilidad de un uso liberador

del conocimiento de las estrategias y de los mecanismos de dominación. Va de suyo que, incluso si la revelación debilita automáticamente mecanismos cuya eficacia descansa por una parte sobre su ocultamiento, y sobre el desconocimiento que de allí resulta, no puede por sí sola contrarrestarlos completamente, menos todavía neutralizarlos o aniquilarlos. No solamente porque, como se le ve bien con la dominación masculina, las disposiciones y los esquemas de pensamiento cómplices del orden establecido están inscritos muy profundamente, y desde hace mucho tiempo, en los cuerpos o, si se prefiere, en los inconscientes. Ellos son constantemente reforzados por los que tienen el poder de hablar públicamente sobre el mundo social, en el primer rango, entre los cuales están los periodistas, pero también muchos intelectuales y hombres políticos, ellos no tienen sino que dejarse llevar por sus automatismos de pensamiento para contribuir al reforzamiento de las rutinas de pensamiento que fundan el orden simbólico.

Se llega así, inevitablemente, a la cuestión del rol de los intelectuales o, más precisamente, de los sociólogos, y más generalmente, de los especialistas del análisis del mundo social. ¿Cómo podrían ellos no trabajar con todos los medios de los cuales disponen, para su diseminación?, si están convencidos de haber descubierto verdades dignas de ser ampliamente conocidas sobre el funcionamiento del mundo social. Guardar silencio o reservar sus revelaciones sólo al mundo erudito (savant) sería, en más de un caso, una forma de no brindar asistencia a la persona en peligro. Por esta razón, deben superar las prudencias y también las perezas ligadas a la pertenencia al campo científico, dominado por la creencia de que la «neutralidad» es por sí una garantía de objetividad, para trabajar colectivamente (como la asociación internacional Raisonsd'agir) a difundir los conocimientos y los útiles de conocimiento que la ciencia social produce, y que son necesarios para resistir a los nuevos oscurantismos, que hoy se presentan frecuentemente bajo las apariencias más racionales y más ilustradas, oponiéndoles la crítica de una razón científica tan lúcida como sea posible sobre el mundo social y sobre todo sobre ella misma.

En esta perspectiva, adquiere importancia el concepto de «capital simbólico». En la economía de los bienes simbólicos destaca que el capital simbólico es una propiedad cualquiera, fuerza física, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera fuerza mágica: una propiedad que, porque responde a unas «expectativas colectivas», socialmente constituidas, a unas creencias, ejerce una especie de acción a distancia, sin contacto físico.

El capital simbólico (El «honor» en las sociedades mediterráneas) sólo existe en la medida que es percibido por los otros como un valor. No tiene una existencia real, sino un valor efectivo que se basa en el reconocimiento por parte de los demás de un poder a ese valor. Para que ese reconocimiento se produzca tiene que haber un consenso social sobre el valor del valor, por así decirlo. Así cuando habla de una «teoría de la violencia simbólica», la califica como «una teoría de la producción de la creencia, de la labor de socialización necesaria para producir unos agentes dotados de esquemas de percepción

y de valoración que les permitirán percibir las conminaciones inscritas en una situación o en un discurso y obedecerlas». Es decir, para que un valor sea percibido como tal, se generan toda una serie de acciones cuya función es la construcción de la creencia que perciba, reconociéndolo, el valor. Sólo así puede funcionar el concepto de capital simbólico. Dentro de este marco, se dedica al análisis de los campos de configuración de los valores simbólicos: el Estado, la burocracia, la iglesia, el mundo académico.

Para explicar la manera en que se construyen las relaciones de poder, investiga cómo se articula lo económico y lo simbólico. Para este autor, las clases se distinguen por su posición en la estructura de la producción y por la forma como se producen y distribuyen los bienes materiales y simbólicos en una sociedad. La circulación y el acceso a estos bienes no se explican sólo por la pertenencia o no a una clase social, sino también por la diferencia que se engendra en lo que se considere como digno de transmitir o poseer. La cultura hegemónica se define como tal por el reconocimiento arbitrario, social e histórico de su valor en el campo de lo simbólico. Por lo mismo, la posesión o carencia de un capital cultural que se adquiere básicamente en la familia permite construir las *distinciones* cotidianas que expresan las diferencias de clase. Es decir, en la medida en que existe una correlación entre posición de clase y cultura, dos realidades de relativa autonomía, las relaciones de poder se confirman, se reproducen y renuevan.

El hábitus cumple una función que, en otra filosofía, se confía a la conciencia trascendente: es un cuerpo socializado, un cuerpo estructurado, un cuerpo que se ha incorporado a las estructuras inmanentes de un mundo o de un sector particular de este mundo, de un campo, y que estructura la percepción de este mundo y también la acción en este mundo.

Bourdieu ofrece un esquema en el que representa el espacio social, en él los agentes están distribuidos según el volumen global del capital que poseen, es decir según el peso relativo de las diferentes especies de capital, económico y cultural, en el volumen total del capital. El concepto de clase no actúa como una típica clasificación de ubicaciones estancas y separadas unas de las otras a manera de gabinetes, donde los agentes pueden ser encajonados.

Según sus críticos esta teoría encuentra sus límites en la carencia de producción cultural por parte de los dominados donde encuentra la mayor falla de la teoría de la reproducción de Bourdieu y Passeron. En este sentido expresa: «dada esta falta de cualquier noción de producción cultural, relativamente independiente y específicamente cultural, en relación con la vida material y el trabajo del Proletariado, no es sorprendente que el sistema no tenga nada que decir con respecto a una política radical. Finalmente presenta un mundo weberiano, cerrado y tenebroso, en el que no hay escapatoria. No existe una base teórica para una política de cambio, para la producción de una conciencia alternativa o radical»

En esta línea argumental se expresa también la crítica de Julio Torres (1994), para quien el análisis de Bourdieu y Passeron se concentra en lo superestructural, en el mercado de los bienes simbólicos o estructurales. No contempla la posibilidad de otras

culturas diferentes a la dominante, ya que serían eliminadas por medio de actuaciones como la violencia simbólica y el sistema de enseñanza. Es decir, «esta teoría de la reproducción cultural no explica de una manera clara, tampoco, cómo ese capital cultural con el que se abandona el sistema educativo es «negociado» en los propios lugares de trabajo, en qué condiciones ese hábitus concreto, una vez que la persona se aleja de la institución escolar, sufre variaciones o cambios en profundidad como fruto de otras experiencias reflexivas en la praxis social; o de qué manera las disfunciones en la esfera de la producción pueden provocar contradicciones que lleven a la transformación o, incluso, la sustitución de ese modelo de producción y distribución, a pesar de los sistemas de enseñanza vigentes».

Existen críticas al análisis del autor, al que no considera marxista, por entender que es excesivamente abstracto, desconocedor de la complejidad de la sociedad y de la cultura real y sus contradicciones y dinanismos característicos. Contrariamente a cuanto afirman Bourdieu y Passeron, que un sistema de educación contribuya a poner en crisis más que a confirmar una estructura de clase. Es posible que la autoridad pedagógica y el trabajo pedagógico se usen consciente o inconscientemente para derrumbar la misma estructura que había legitimado la autoridad para los propios fines.

La reproducción cultural de Bourdieu y Passeron definen las posibilidades de escolarización determina los modos de vida y de trabajo entre los factores que intervienen en la configuración de la vida escolar. Sustenta la ideología del don dentro del grupo elite, esta teoría se basa en el desarrollo del sistema de enseñanza y la cultura de producción, asimismo da origen social lo define: modos de vida, trabajo diferente y factores que intervienen en la vida escolar, donde existe diferencias de cultura escolar en cierto grupo de la clase dominante, se estudia el mecanismo de producción sistema escolar y desigualdades sociales y realiza un análisis funcionalista y estructuralista.

Bourdieu combina el funcionalismo, especialmente en su corriente crítica, al resaltar las desigualdades sociales en educación debidas a factores de clase social. Por su propio lenguaje, y por conceptos e ideas sobre la legitimidad, ideología, cultura dominante, reproducción, bien podría ser considerado marxista. Por su centralidad en la cultura de clase y en la dominación puede ser también considerado como weberiano. Por sus relaciones con Young, Bernstein y otros, y su participación en el libro que dio origen a la nueva sociología de la educación, y por sus ideas sobre el poder y control en la transmisión del conocimiento escolar, puede ser encuadrado dentro de ésta. En este sentido se hace fundamental crear estudios históricos, comparativos y cuantitativos tanto en el ámbito educativo como en la enseñanza extraescolar (2002:306)

Ha sido criticado por la excesiva abstracción de su sistema teórico; su relativismo cultural, pues junto a la cultura dominante existen otras, como la popular y entre ambas se dan contradicciones; el olvido de las resistencias y problemas que encuentra la transmisión de la cultura burguesa a los hijos de las clases populares; el que los dominados pueden aprovechar la experiencia de la escuela, controlada por las clases altas, para reforzar sus posiciones de lucha social. Pero su aporte va más allá pues construye un

socioanálisis como conversación colectiva (Bourdieu: 1997:121) alejado de todo «pensamiento esencial» (Bourdieu: 1991:106) para el estudio e investigación estructural de los problemas sociales.

También se le ha criticado los conceptos de violencia simbólica y de acción pedagógica impuesta, crítica a la que me sumo: Todo en la vida del ser humano consiste en socialización de unos a otros, especialmente —como dijo Durkhjeim— de los adultos hacia los niños y jóvenes, intentando eliminar la parte animal que tenemos y haciéndonos sociales. Así se nos enseñan muchas actitudes, conductas y conocimientos. ¿Es una imposición?, ¿se ejerce una violencia sobre el socializado o sobre el estudiante cuando se le enseña? Entonces habría que decir que se le violenta o impone cuando se le enseña a comer con cuchara y tenedor, a asearse, a hacer sus necesidades en determinado sitio y momento, a leer y escribir, y así un largo etcétera. Pero es que esta es la forma de transmitir unas cosas a otros.

Su sociología reflexiva en verdad no busca categorizar, objetivar o impugnar «ideológicamente» sino dar cuenta en su madurez teórica de las relaciones sociales en su especificidad de campos en lucha teórica contra la invasión neoliberal (Bourdieu: 1999). Como a destacado Cesar Germaná: «Por todo ello me parece que examinar las propuestas y concepciones políticas de Pierre Bourdieu no debería limitarse al último periodo que va desde 1995 hasta las últimas intervenciones; sino más bien ver cómo se su sociología podría extraerse resultados prácticos. Creo que esta sería la manera de actuar más cercana a su propuesta: la de analizar su propia sociología, extrayendo líneas de trabajo que nos lleven a plantearnos la posibilidad de una mayor autonomía de los ciudadanos en las decisiones de cómo construir una sociedad emancipada. Desde esta perspectiva me parece que la propuesta sociológica de Pierre Bourdieu, no solo nos brinda los instrumentos para entender los mecanismos de dominación, sino también los instrumentos que nos permiten entender cómo transformrmar la sociedad» (Germaná: 2003).

La influencia de su pensamiento y obra en el mundo y América Latina empieza a conocerse. Su aporte fecundo como teórica múltiple y multidimensional (Encrevé y Lagrave: 2005; Moraña: 2014) sin duda se integrará cada vez más a la nueva teoría social y sociológica compleja de la actual transición transcultural del capitalismo mundial.

Referencias bibliográficas

- BOURDIEU, P. (1990). *Algunas propiedades de los campos en Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido de la práctica*. Madrid: Taurus Humanidades.
- Bourdieu, P. (1991). *La ontología política de Heidegger*. Barcelona: Paidós.
- Bourdieu, P. (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Fontamarrá, S.A.

- BOURDIEU, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- BOURDIEU, P. (1997). *Los usos sociales de la ciencia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- BOURDIEU, P. (1998). *La masculinidad. Aspectos sociales y culturales*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- BOURDIEU, P. (1999). *Meditaciones pascalinas*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- BOURDIEU, P. (1999). *La miseria del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, P. (1999). *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*.
- BOURDIEU, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- BOURDIEU, P. (2002). *Pensamiento y acción*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- BOURDIEU, P. (2002). *Las reglas del arte Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- BOURDIEU, P. (2003). *El oficio del científico Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- BOURDIEU, P. (2003). *Cuestiones de Sociología*. Madrid: Istmo.
- BOURDIEU, P. (2004). *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- BOURDIEU, P. y WACQUAN, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- BOURDIEU, P. (2005). *Trabajar con Bourdieu*. Colombia: Editorial Cordillerana S.A.
- ENCREVÉ, P. y LAGRAVE, R. (2005). *Trabajar con Pierre Bourdieu*. Colombia: Editorial Cordillerana S.A.
- GERMANÁ, C. BELAY, R. SAINT-ANDRÉ, E. (2003). *Homenaje a Pierre Bourdieu*. Lima: Alianza Francesa de Lima.
- MORAÑA, M. (2014). *Bourdieu en la periferia. Capital simbólico y campo cultural en América Latina*. Chile: editorial Cuarto propio.
- MORROW, R. y TORRES, A. (2002). *Las teorías de la reproducción social y cultural*. Madrid: Editorial Popular.