

UNA TEORÍA DE LA SOCIEDAD

A theory of society

César González Ochoa

En este escrito se intenta proponer una discusión razonada de la concepción de Bourdieu de una teoría de la sociedad, la cual aparece desde dos vertientes: como un sistema de relaciones de significado, por un lado, y como un sistema de relaciones de poder, por el otro. Esta teoría de lo social reposa en dos conceptos centrales, el de *campo* y el de *habitus*, que a lo largo del escrito se desarrollan y se entretajan para mostrar la lógica de lo social como resultado.

Palabras clave: teoría de la sociedad, Bourdieu, campo, habitus.

Abstract: *The purpose of this text is to present a reasoned discussion on Bourdieu's theory of society which has two dimensions: on the one hand, it is a system of relations of meaning, and a system of relations of power, on the other. This social theory leans on two main concepts, that of field and that of habitus; these notions are developed and interwoven along the text in order to show as a result the logic of the social.* Keywords: theory of society, Bourdieu, field, habitus

* Investigador de la UNAM del Instituto de Investigaciones Filológicas. Ha publicado una centena de artículos y capítulos de libro, entre los que se cuentan. "El acuerdo (acorde) social en Platón" (*Tópicos del Seminario* 30, 2013), "Espacio, diseño, identidad" (en *Diseño industrial: formación, propósitos, acciones*, 2013), "La dimensión ética del discurso" (*Discurso*, 2014: 32), "Monumentos del centenario en México y Argentina" (*Acta Poética*, 2014: 35-1), "Violencia, acción, discurso" (en *Discursos, Tensiones y experiencias de la violencia en el continente americano*, Buenos Aires, 2015), "El pensamiento narrativo" (*Tópicos del Seminario* 32, 2016), *La ciudad. Memoria y olvido* (2017), Universidad Nacional de Colombia). Sus últimos libros publicados son: *Prueba, verdad, demostración: notas sobre el juego de la lógica* (México, 2010), *El diseño y la publicidad en las sociedades contemporáneas* (México, 2012), *El mentiroso y Zenón. Apuntes para el estudio de la paradoja* (México, 2013), *El espacio plástico. Consideraciones sobre la dimensión significativa del espacio* (México, 2014), *El diseño como acción. Hacia una ética de la actividad proyectual* (Colombia, 2015), *Acción, norma, discurso* (México, 2017).



La concepción de la sociedad y, en consecuencia, del enfoque teórico con el que se estudia, consiste, de acuerdo con Pierre Bourdieu, por un lado en un sistema de relaciones de poder y, por otro, en un sistema de relaciones de significado; este doble aspecto permite ver la sociedad, considerada desde afuera, como una estructura objetiva cuyas articulaciones pueden ser observadas materialmente, medidas y trazadas independientemente de las representaciones de los que viven en ella. La disciplina que la estudia, por su lado, debe tener como tarea investigar de dónde provienen los esquemas con los cuales se percibe y se evalúa y cómo se relacionan con las estructuras externas de la sociedad. Esta concepción tiene como base la idea de que existe una correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales, entre las divisiones objetivas del mundo social y los principios que aplican los agentes para ver y clasificar, para comprender ese mundo.

Por tanto, si la idea que está en la base de la obra sociológica de este pensador francés es que existe una correspondencia entre la estructura social y las estructuras de la mente de los integrantes de la sociedad, ello quiere decir que existe una relación entre las divisiones objetivas del mundo social y los principios que rigen a los agentes, los cuales son parte de ese mismo mundo social. Lo que sostiene esta idea es la propuesta de Durkheim y Mauss, que se encuentra en su artículo conjunto publicado en 1901-2,¹ de acuerdo con la cual los sistemas cognoscitivos que operan en las sociedades primitivas se derivan de sus propios sistemas sociales; además, “las categorías del entendimiento que subtienden las representaciones colectivas se organizan de acuerdo con la estructura social del grupo”. (Wacquant 1992, 20) Para Bourdieu, la correspondencia entre las dos estructuras (las del pensamiento con la estructura social) está asociada con funciones políticas puesto que los sistemas de representación, los sistemas simbólicos que poseen, los cuales son una parte del conjunto de principios a disposición de los agentes, no

1 “De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives”. Los datos bibliográficos se encuentran en Referencias.

solamente sirven como medio de conocimiento, sino que también son instrumento de dominio.

Como sociólogo, Bourdieu intenta sobrepasar las concepciones de la sociología académica que, por un lado, reduce el estudio de lo social “a una física objetivista de las estructuras materiales” y, por el otro, “a una fenomenología constructivista de formas cognoscitivas” (Wacquant, 1992: 5). La superación de esta visión dual que se realiza por medio del intento de conciliar las dos posiciones a través del desarrollo no de un enfoque teórico, sino de un método con el que, por medio de un conjunto de herramientas y procedimientos conceptuales, trata de transferir conocimientos de un área de investigación a otra; y esto está en consonancia con una idea de sociología, la cual se concibe como...

... el arte de pensar cosas fenoménicamente diferentes como iguales en su estructura y en su funcionamiento, y de transferir lo que se ha establecido a propósito de un objeto construido, por ejemplo el campo religioso, a toda una serie de objetos nuevos, el campo artístico, o el campo político, y, así sucesivamente.² (Bourdieu, 1982: 44).

Esto da lugar a lo que el mismo autor llama el modelo objetivista, el cual acarrea ciertos peligros puesto que tiende a deslizarse del modelo a la realidad al pensar las estructuras que él mismo construye como entidades autónomas dotadas de la habilidad de actuar como agentes históricos; con ello, termina por proyectar en la mente de los agentes una visión de su práctica que, de manera paradójica,

... sólo puede descubrir porque metódicamente deja de lado la experiencia que los agentes hacen de ella. Así, destruye parte de la realidad que reclama tomar en el mismo movimiento en que la captura. (Wacquant, 1992: 8)

La porción que se deja fuera está relacionada con las interpretaciones de los agentes, que son ellos mismos componentes de la rea-

2 Estos objetos construidos, que son los diferentes campos que menciona, se describen más adelante en el cuerpo de este trabajo.



lidad del mundo social; y una verdadera ciencia de lo social no puede darse el lujo de dejar fuera esta parte, no se puede limitar a la construcción de relaciones objetivas sobre todo porque “la experiencia de los significados es parte del significado social de la experiencia”, como ya lo había establecido el autor en *El oficio de sociólogo*.

El otro punto de vista, que llama el subjetivista, ve la realidad social solamente como el producto de la actividad de actores sociales competentes que producen su vida social a través de sus prácticas cotidianas, como si la sociedad fuera el producto emergente de cogniciones, decisiones y acciones de individuos conscientes, para quienes el mundo es algo dado y no problemático. La dificultad con esta concepción es que las estructuras sociales son consideradas como meros agregados de actos individuales, por lo que no puede dar cuenta del comportamiento de estas estructuras sociales, que dichos actos de los individuos perpetúan o transforman. La posición de Bourdieu intenta acercar las dos posiciones, y lo hace, en un primer momento, dejando de lado las representaciones para construir las estructuras objetivas (espacios de posiciones) y, en un segundo momento, introduce la experiencia vivida de los agentes para explicar las disposiciones individuales que estructuran la acción desde dentro.

Una de las bases de su idea de sociedad está en el concepto de campo, que es un concepto central en la sociología de Bourdieu; sin embargo, este concepto de campo no puede abordarse de manera directa puesto que su estudio no es tan evidente por el hecho de que en su enfoque aparece entretelado con otros conceptos, y ello dificulta la posibilidad de captar sus rasgos específicos ya que la densidad de la trama hace que en ocasiones el estudioso se pierda y no pueda precisar cuáles son los conceptos que están en la base.

El concepto de campo, cuyo desarrollo es una parte fundamental de este trabajo, comienza con los planteamientos de Bourdieu de que una sociedad no es una totalidad en sí misma, no es algo constituido de una sola pieza, integrada por funciones sistémicas; por tanto, no se puede decir que en una sociedad funcione una cultura común o una autoridad global, sino que más bien ella misma con-

siste de un conjunto de esferas relativamente autónomas que no se pueden reducir a una lógica única, la de esa sociedad; dicho de otra manera, una sociedad está configurada en un conjunto de compartimientos, a los que llama específicamente campos, que se presentan cada uno de ellos como una estructura donde están presentes probabilidades, recompensas, ganancias y sanciones, pero de las cuales no podemos tener un conocimiento total puesto que siempre existe un cierto grado de indeterminación.

El de campo no es un concepto primitivo, que aparece como un producto acabado en su obra, sino que es producto de muchas reflexiones a lo largo de sus libros y al cual llega por elaboraciones sucesivas. El camino que hemos elegido en esta exposición para llegar al concepto de campo ha sido buscar un hilo que, al tirar de él, nos conduzca por las etapas que llevan a él. En ese proceso, observamos que la obra de Bourdieu se ha orientado, desde sus inicios, hacia un análisis de los mecanismos de reproducción de las jerarquías sociales. A pesar de que esta concepción parecería derivarse de concepciones marxistas, su idea de reproducción no es una derivación, al menos no lo es directamente, de aquéllas, sobre todo de sistemas explicativos en los cuales lo central son las consideraciones de tipo económico, sino que para él lo que importa son los factores culturales y simbólicos, que veremos con detalle en páginas posteriores. Su postulado inicial es que los agentes sociales que ocupan las posiciones dominantes tienen la capacidad de imponer sus producciones culturales y simbólicas, y este hecho desempeña un papel de singular importancia en la reproducción de las relaciones sociales.

De acuerdo con Bourdieu, la reproducción del orden social pasa, en primer lugar, por la reproducción de las jerarquías sociales pero también y sobre todo por todo un proceso de legitimación de esa acción. Bourdieu piensa que el sistema de enseñanza desempeña en las sociedades contemporáneas un papel crucial en ese hecho. En dos de sus libros (que no revisamos aquí),³ el autor elabora una teoría del sistema de enseñanza cuyo objetivo es mostrar que éste

3 *La reproduction: Éléments d'une théorie du système d'enseignement*, París, Les Éditions de Minuit, 1970 (junto con J. -C. Passeron), y *La noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps*, París, Les Éditions de Minuit, 1989 (junto con Monique de Saint-Martin)



renueva el orden social al conducir a los niños de la clase dominante para obtener los grados escolares que les permitan ocupar a su vez las posiciones de dominio; además, que legitima esa clasificación escolar de los individuos y enmascara su origen social al convertirla en resultado de cualidades innatas de las personas. En *La reproduction* aparece otro concepto importante en su argumentación, el de la violencia simbólica, cuando muestra que el sistema de enseñanza ejerce un poder derivado de este tipo de violencia, que contribuye a dar una legitimidad a la relación de fuerza que está en el origen de las jerarquías sociales.

La noción de violencia simbólica remite a la interiorización por parte de los agentes del dominio social inherente a la posición que ocupan en un campo dado y, en general, a su posición social. En sus palabras, la violencia simbólica

[...] es la violencia es, para hablar de manera simple, esta forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con su complicitad. [...] los agentes sociales son agentes que saben que, aun cuando estén sometidos a determinismos, contribuyen a producir la eficacia de aquello que los determina en la medida en que estructuran lo que los determina. Y casi siempre es en el “ajuste” entre los determinantes y las categorías de percepción que los constituyen como tales que surge el efecto de dominación. (Bourdieu, 1992a: 142 [240 edición en español])

Este tipo de violencia no se apoya en la dominación de un individuo sobre otro, sino en el dominio de una posición sobre otra; no es intersubjetiva, sino estructural y dependiente de los capitales que los agentes poseen. En su concepción, la violencia simbólica ignora el carácter arbitrario de las producciones simbólicas y hace que se admitan como legítimas. En otros términos, la violencia simbólica es una coerción que se instituye mediante una adhesión que el dominado otorga al que lo domina cuando sólo dispone para pensar su relación con éste,

[...] de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la

relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en funcionamiento para percibirse y evaluarse, o para percibir y evaluar a los dominantes [...] son fruto de la incorporación de clasificaciones que así quedan naturalizadas, cuyo fruto es su ser social. (Bourdieu, 1997: 224–5)

Los efectos de la dominación simbólica no se ejercen en la conciencia, sino en niveles más profundos, donde están inscritos los esquemas de percepción, de evaluación y de acción que, antes de llegar a los lugares de decisión o de voluntad, fundamentan una relación de conocimiento y de reconocimiento prácticos a la que no se tiene acceso. La complicidad no se basa en un acto consciente y deliberado, sino que es el efecto de un poder, inscrito en el dominado como esquemas de percepción...

... y disposiciones (a respetar, a admirar, a amar, etc.), es decir, de creencias que vuelven sensible a determinadas manifestaciones simbólicas, tales como las representaciones públicas del poder. (Ibíd: 225-6).

Como se verá adelante, la dominación simbólica se ejerce en fondo de las disposiciones y de lo que él llama los *habitus*, que es el lugar donde están esos esquemas de percepción, evaluación y acción. Vamos a tratar de determinar en qué consiste este concepto, el cual nos ayudará a entender el de campo.

La violencia simbólica encuentra su fundamento en la legitimación de los esquemas de clasificación propios de los grupos sociales y en sus esquemas de jerarquización. Para poder hablar de estos esquemas de la sociedad, es necesario recurrir a este otro concepto central de Bourdieu, utilizado ampliamente cuando se refiere al mundo social: el de *habitus*. Según el autor, las estrategias desarrolladas por los agentes sociales se sostienen en disposiciones adquiridas por medio de socialización y que, aunque son inconscientes, se adaptan a las necesidades del mundo social; es a ese conjunto de disposiciones a lo que llama *habitus*. De esta manera, son tres los



conceptos que están en la base de su obra sociológica: el de *habitus*, como principio de acción de los agentes, el de campo como espacio social donde compiten tales agentes, y el de violencia simbólica, que es el principal mecanismo de imposición de las relaciones de dominación. Campo y *habitus*, que son ambos conceptos relacionales⁴ puesto que no funcionan más que en relación uno con el otro, son los que le permiten llegar a su particular concepción de la sociedad y de los grupos que la componen; por mediación de ambos muestra cómo se constituyen las jerarquías entre los grupos, cómo las prácticas culturales ocupan la posición central en las luchas entre tales grupos, y de qué manera el sistema escolar es tan importante en la producción y legitimación de las jerarquías.

El concepto no es original de Bourdieu sino que tiene una larga historia. Aristóteles ya había introducido la noción de *habitus* y había señalado una relación entre éste y la de *ethos*; para comenzar está la distinción, que aparece en la *Ética a Nicómaco*, donde se pone de relieve que lo relativo al *ethos*, incluso si en ello hay una coherencia racional o si tiene sentido, no pertenece al orden de la teoría, *theorein*, es decir, de la contemplación, de la mirada desinteresada orientada al puro conocimiento, sino al orden del actuar, del *prattein*, que es un simple actuar, opuesto al hacer (*poiein*) que genera un producto. Una fuente de Bourdieu, más cercana en el tiempo, es Max Weber, quien retoma esa noción de *ethos* en un sentido menos filosófico y más sociológico, y lo ve como un principio unificador de las conductas y que permite pensarlas de manera sistémica, aunque no se presentan como parte de un proceso consciente. De modo muy cercano a esa noción de *ethos*, Weber también utiliza la de *habitus*, y con ella se refiere a ciertos principios de interiorización de la conducta que definen modos de vida racionalizados; sin embargo, precisa Martínez, (2007: 52) en tanto que el *ethos*...

... apunta en sentido más general a la actitud práctica, el *habitus* es más preciso, poniendo el acento sobre los efectos de racionalización.

4 Esta noción de concepto relacional, que proviene de Cassirer, será discutida más adelante.

zación en la construcción de modos de vida coherentes y estructurados.

El término *habitus* es la traducción latina establecida por Boecio y Tomás de Aquino a la noción aristotélica de *hexis*;⁵ con ella se nombra el paso de la potencia al acto; de allí que sea una etapa intermedia entre dos modalidades de la acción. (Costey, 2004: 21) Este concepto, sin embargo, fue desarrollado por Bourdieu con un matiz diferente al que toma en Tomás de Aquino, pues aquél define el *habitus* como un conjunto de disposiciones socialmente adquiridas que llevan a los individuos a vivir sus vidas de maneras que son similares a los otros miembros de su grupo social. Así, por ejemplo, sugiere que un niño aprende estas maneras por mediación de la familia, y de allí de la escuela y de sus amigos, quienes le muestran cómo hablar y actuar. Tal como lo asume el autor, el orden social se inscribe de modo progresivo en la mente de las personas, por lo que el *habitus* puede definirse como un conjunto de disposiciones socialmente internalizadas que forma las percepciones, sentimientos y acciones de una persona, y como tal, es producto de la interacción del individuo mismo, el grupo cultural y las instituciones sociales de la familia y la escuela, entre otras; el ulterior ejercicio de estas disposiciones acentúa el *habitus* del individuo y del grupo; así se reproduce y evoluciona en el tiempo a través del juego entre el individuo y las estructuras sociales.

Desde muy temprano en su obra, Bourdieu comienza a usar este término pues, desde 1967, había hecho la traducción al francés y la edición de dos breves libros de Panofsky, quien específicamente usa el concepto de *habitus* en uno de ellos, *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*, en el cual establece una relación entre los dos tipos de pro-

5 Dice Eikeland que, en términos aristotélicos, “una virtud ética o intelectual en los seres humanos es una *hexis*, o *habitus* (en su traducción latina) que significa una habilidad, destreza, hábito adquirido o disposición incorporada y proclividad para actuar o sentir en ciertas maneras, que resultan de la práctica, ejercicio o costumbre [...] Un *habitus* produce cierta inclinación a actuar de cierta manera; puede ser bueno o malo, pero la virtud es por definición el mejor *habitus* dentro de su campo específico o clase de actividad. Una *hexis* o un *habitus* [...] es básica y primariamente algo adquirido”. (2008: 55) Liddell y Scott dan las siguientes acepciones para *hexis*: *having, being in possession of, possession; a being in a certain state, a permanent condition as produced by practice; state or habit of body; state or habit of mind; trained habit, skill*.



ductos culturales mencionados en el título (la arquitectura gótica y el pensamiento escolástico), pero sin apelar a explicaciones en boga en su época, como la de una visión unitaria del mundo o al espíritu de la época. Dice allí que, para poder hacer una comparación de este tipo,

[...] se tiene que renunciar a encontrar en los datos de la intuición el principio capaz de unificarlos realmente y de someter las realidades comparadas a un tratamiento que las haga igualmente accesibles a la comparación: los objetos que se trata de comparar no están dados por una pura aprehensión empírica e intuitiva de la realidad, sino que deben ser conquistados contra las apariencias inmediatas y construidas por un análisis metódico y un trabajo de abstracción. (Bourdieu, 1967: 137).

Desde allí está también presente el afán de considerar como polos separados lo individual y lo colectivo cuando se estudian los productos de la cultura;⁶ para él, al oponer lo individual y lo colectivo para mantener la idea de individuo creador con todos sus misterios, el resultado es no querer ver “la colectividad en el corazón mismo de la individualidad bajo la forma de la cultura”, (Bourdieu, 1967: 142) o, como lo expresa el propio Panofsky al hablar del *habitus*, es a través de esta mediación como “el creador participa de su colectividad y de su época, y se orienta y dirige, a su manera, sus actos de creación en apariencia más singulares”. La aportación de Panofsky es hacer ver que la cultura no es sólo un código común o un repertorio común de respuestas a problemas comunes, ni siquiera un conjunto de esquemas particulares de pensamiento, sino, más bien,

... un conjunto de esquemas fundamentales, asimilados previamente, a partir de los cuales se engendra, según un arte de invención análogo al de la escritura musical, una infinidad de esquemas

6 “Contra toda forma de monismo metodológico que trata de buscar prioridad ontológica a estructura o a agente, sistema o actor, lo colectivo o lo individual, Bourdieu afirma la primacía de las relaciones [...] La ciencia social no necesita escoger entre estos polos porque la materia de la realidad social reposa en las relaciones”. (Wacquant 1992, 16) La postulación de esas dualidades reflejan la percepción del sentido común de la realidad social, que está sumergida en el lenguaje, que está “mejor adaptado para expresar cosas que relaciones, estados que procesos”. (Bourdieu, 1982: 40²).

particulares, directamente aplicados a situaciones particulares. (Bourdieu, 1967: 152).

Como estudioso de la sociedad, este autor no desconoce la teoría social marxista, en especial sus aportes sobre las clases sociales. A partir de Marx, los estudiosos de la sociedad han intentado determinar cómo se reproduce el sistema social de clases con la idea de que la manera de hacerlo está estructuralmente ligada a la economía, a la propiedad o a los asuntos financieros. Para Bourdieu el tema es mucho más complejo y desde la publicación de *La distinción*, un libro que aparece a fines de los años setenta, había establecido que la clase social no se define sólo por el aspecto económico, sino por el *habitus* de clase que normalmente se asocia con esa posición. En un libro colectivo de 1965, dedicado a la fotografía, Bourdieu ya había hablado de este concepto de *habitus* de clase y lo entiende como un sistema de disposiciones mentales, de esquemas inconscientes de pensamiento, de percepción y de acción. Ese sistema...

... es lo que hace que los agentes puedan engendrar, en la ilusión bien fundada de la creación de imprevisible novedad y de la libre improvisación, todos los pensamientos, las percepciones y las acciones conforme a regularidades objetivas. (Bourdieu, 1965: 22-3).

El *habitus* es un mecanismo estructurante que opera en el interior de los agentes, aunque no sea de un modo estrictamente individual ni que por sí solo sea completamente determinante de las conductas individuales. En su investigación de las divisiones de clase en la Francia de los años 1960 (de la que da precisamente cuenta en *La distinción*, 1979), Bourdieu notó que personas de la misma clase exhibían valores culturales similares, que las cosas que conocían y valoraban, sus visiones del arte, del ocio y las actividades de entretenimiento, eran todas ellas similares. Es decir, que las personas que eran miembros de cierta clase o de una cierta fracción de clase, compartían gustos porque compartían disposiciones; en una palabra, compartían el *habitus*: tenían algo que los hacía gustar o no de



las mismas cosas; y el hecho de compartirlos les daba un sentido distinto de lugar, se “acoplaban” con esta o con aquella clase.

Allí mismo sostiene que, por el hecho de que las disposiciones de los agentes son compartidas, sus comportamientos están unidos entre sí por medio de lo que puede denominarse un “estilo” común. Su investigación se enfoca en particular en la estructura social y pone en evidencia la existencia de estilos de vida que se sustentan en las diferentes posiciones de clase. Esta obra, que es el reporte de una amplia investigación empírica (y que su edición en español tiene casi 600 páginas), muestra, cuando habla de las formas de vivir de los obreros, por ejemplo, que hay un lazo que une el conjunto de sus prácticas sociales y que se manifiesta por una relación de homología entre la alimentación y su apreciación del arte: muestra que los alimentos deben ser útiles y eficaces (es decir, deben nutrir), sin hacer muchas consideraciones sobre lo saludable; con respecto al arte, muestra que en general rechazan el abstracto y privilegian el realista, es decir, el arte útil y funcional; finalmente, en el vestido se pueden apreciar los mismos rasgos: hay allí todo un estilo de vida,⁷ unificado por un pequeño número de principios como el de la funcionalidad y que casi no toma en cuenta la elegancia; para usar las palabras del autor, este estilo de vida, en el conjunto de las prácticas sociales, se fundamenta más en la sustancia que en la forma. Bourdieu ve en ese estilo de vida el efecto de las disposiciones del *habitus* de los obreros, que son ellos mismos el producto de tal modo de vida, situado bajo el modo de la necesidad, que, con pocos recursos económicos, genera disposiciones en las que domina la búsqueda de lo útil y lo necesario.

Bourdieu llega al concepto de *habitus* después de muchos ensayos; de allí la enorme cantidad de definiciones que de él se pueden encontrar en su obra. Una de sus definiciones más amplias es la siguiente:

7 Según Bourdieu (1979: 171-2), los estilos de vida son “productos sistemáticos de los *habitus* que, percibidos en sus mutuas relaciones según los esquemas del *habitus*, devienen sistemas de signos socialmente calificados (como ‘distinguidos’, ‘vulgares’, etc.)”.

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta. (1980: 86).

Es una estructura estructurada porque se produce por socialización; pero es también estructura estructurante pues es generador de una infinidad de prácticas nuevas.⁸ El concepto de *habitus* —tal como es resumido por Costey (2004)— traduce a la vez una capacidad organizadora, un estado habitual, una manera de ser y una predisposición o una tendencia; todo ello permite el paso de lo pasivo a lo activo en un proceso continuo. Es un mecanismo de estructuración que opera dentro de los agentes, aunque no sea ni estrictamente individual ni sea totalmente determinante de su conducta. En palabras de Bourdieu, es...

... sistema de disposiciones que integra experiencias pasadas y funciona en todo momento como una matriz de percepciones, apreciaciones y acciones que hace posible realizar tareas infinitamente diversificadas. (1977b: 72, 95).

De un modo más fundamental, es la instancia que hace posible que se puedan orientar las conductas en relación con determinados fines sin estar dirigidas conscientemente por esos fines o hacia ellos. Bourdieu considera el *habitus* como el vínculo entre la socialización y las acciones de los individuos puesto que está constituido por el

8 Esto también ya se había establecido en ese mismo libro, donde establece que: “Estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas, el *habitus* es también estructura estructurada: el principio de división en clases lógicas que organiza la percepción del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales”. (1979: 170).



conjunto de las disposiciones, esquemas de acción o de percepción que el individuo adquiere a través de su experiencia social. Primero por la socialización, después por su trayectoria social, incorpora poco a poco en los individuos un conjunto de maneras de pensar, de sentir y de actuar; y esas disposiciones están en el origen de sus prácticas futuras.⁹

Hablar acerca de lo social en términos de disposiciones es reconocer que éstas no son potencias pasivas, como Aristóteles pensaba, sino que son determinaciones que orientan la acción, aunque no llegan realmente a ser acciones. El hecho de que un agente tenga una determinada inclinación, que tenga disposiciones (es decir, que esté dispuesto) no significa que vaya a actuar automáticamente en el sentido de esas inclinaciones, puesto que ser poseedor de un *habitus* no quiere decir que se posee de la misma manera que se posee una cosa, sino que, más bien,

... se inclina a actuar a partir de unos 'haber', que son a la vez saberes, sentimientos, preferencias acumuladas en experiencias anteriores y convertidos en principio más o menos estable de operaciones. (Martínez, 2007: 81).

En un fragmento de la larga conversación con Roger Chartier, Bourdieu señala que...

La noción de *habitus*, tal como la encontramos en Aristóteles o Santo Tomás o, después, en gente tan diferente como Husserl, Mauss, Durkheim o Weber, dice, en esencia, algo muy importante: que los 'sujetos' sociales no son espíritus instantáneos. En otras palabras, para comprender lo que un sujeto va a hacer no basta con conocer el estímulo: existe a nivel central un sistema de disposiciones, es decir, de cosas que existen en estado virtual y que van a manifestarse ante una situación. (2010: 70).

9 Dice Bourdieu que, hablar de *habitus*, "es plantear que lo individual, incluso lo personal, lo subjetivo, es social, colectivo. El *habitus* es una subjetividad socializada". (1992a: 101).

El concepto de *habitus* en sus primeras enunciaciones tenía la finalidad de sobrepasar las dos concepciones de sujeto y de acción que eran dominantes en el pensamiento francés de la época. Por un lado, se oponía a los enfoques inspirados en la fenomenología, en especial a Sartre, que situaban la libertad absoluta del sujeto en el centro de la acción; por otro lado, a los puntos de vista del estructuralismo, en especial el de Lévi-Strauss, para quienes la acción del sujeto era un comportamiento determinado, por lo menos en parte, por una conformación estructurada de la colectividad, una disposición espontánea de las relaciones entre categorías de individuos y funciones en el grupo, de la cual el sujeto no tiene conciencia. Bourdieu considera que el sujeto tiene una capacidad autónoma, pero sin llegar a la libertad que pensaba Sartre; piensa que el agente, durante los procesos de socialización por los que atraviesa, ha incorporado un conjunto de principios de acción, producto de las estructuras objetivas del mundo social donde se sitúa, que se han convertido en disposiciones. Así, la acción del sujeto es el resultado de estrategias, que son inconscientes, que están constituidas a partir de las disposiciones incorporadas por el agente. Por tanto, como fundamento de la acción, está el conjunto de las disposiciones que constituyen el *habitus*.

Para insistir en el hecho de que el *habitus* no es solamente un simple condicionamiento que conduce a reproducir lo que se adquiere de una manera mecánica, Bourdieu hace el símil con la escritura musical, pero también se puede hacer la semejanza entre las disposiciones con la gramática de la lengua materna: gracias a esa gramática, adquirida por socialización, el individuo puede, de hecho, construir una infinidad de frases para hacer frente a todas las situaciones y no se limita a repetir incansablemente la misma frase. Las disposiciones del *habitus* son de ese mismo tipo, son esquemas de percepción y de acción que permiten al individuo producir un conjunto de prácticas nuevas adaptadas al mundo social en el que se encuentre. Pero también tienden a reproducirse a través de las prácticas; de allí que podamos verlas como principios de generación y de estructuración de las conductas y representaciones que se regulan objetivamente,



aunque no puedan considerarse como mero producto de una obediencia ciega a reglas.

La construcción del *habitus* no se debe ni al individuo ni al entorno existente, sino que se crea a través del juego de la mente subjetiva con las estructuras e instituciones alrededor de ella. Los individuos nacen en un grupo social particular, y cada uno se define por un estilo de vida específico, que es el *habitus* del grupo. Cada grupo social tiene un *habitus*, que es de ese grupo, el cual simultáneamente define los de los otros grupos en la sociedad y lo distingue de ellos. El *habitus* del grupo propio se inscribe también en las disposiciones y gestos corporales del individuo. En estas ideas relativas a lo corporal se advierte la influencia del artículo de Mauss titulado “Técnicas y movimientos corporales”, que es el texto de una conferencia de 1934. Allí habla de varios movimientos del cuerpo, como la posición de las manos al caminar y dice que...

La posición de los brazos y manos mientras se anda constituye una idiosincrasia social y no es sólo el resultado de no sé qué movimientos y mecanismos puramente individuales, casi enteramente físicos. (Mauss, 1934: 339).

Esos movimientos los relaciona, sigue diciendo Mauss, con “la naturaleza social del *habitus*, es decir, la *hexis*, ‘lo adquirido’ y la ‘facultad’ de Aristóteles”; insiste, además, en que no se puede hablar de un sentido psicológico, puesto que...

[...] varían no sólo con los individuos y sus imitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda. Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición. (Mauss, 1934: 340).

A todas esas actividades como andar, correr, nadar, beber, comer, cazar, etc., que están ligadas al cuerpo, que son aprendidas y transmitidas es a las que llama técnicas corporales, y con esta expre-

sión denomina “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional”. Y continúa:

Denomino técnica al acto eficaz tradicional ([acto que] no se diferencia del acto mágico, del religioso o del simbólico). Es necesario que sea tradicional y sea eficaz. No hay técnica ni transmisión mientras no haya tradición. El hombre se distingue fundamentalmente de los animales por estas dos cosas, por la transmisión de sus técnicas y probablemente por su transmisión oral. (*Ibíd*: 342).

Todos estos gestos crean en las personas disposiciones, *habitus*, *hexis*, que llegan a formar parte del *ethos*, de su manera social de ser y llegan a ser naturaleza, *physis*, “principio espontáneo de actividad”, al grado de “integrarse al cuerpo propio en una práctica que no es ya consciente de sí misma, pero no por eso es menos inteligente”. (Martínez, 2007: 73). De allí que, si la *hexis* es producto de las condiciones de vida tanto materiales como sociales, si es moldeada por el trabajo, por las técnicas del cuerpo impuestas por la educación y las prácticas cotidianas, podamos entonces ver el cuerpo como algo social.

La *hexis* —dice Bourdieu— es el mito realizado, incorporado, convertido en disposición permanente, manera durable del porte, del hablar, del caminar y, por eso, del sentir y del pensar; de esta manera, toda la moral del honor se encuentra a la vez simbolizada y realizada en la *hexis* corporal. (1972: 143).

En un libro de madurez vuelve a aparecer esta misma concepción:

[...] los agentes sociales están dotados de *habitus*, incorporados a los cuerpos a través de experiencias acumuladas: estos sistemas de esquemas de percepción, apreciación y acción permiten llevar a cabo actos de conocimiento práctico, basados en la identificación y el reconocimiento de los estímulos condicionales y convencionales a los que están dispuestos a reaccionar, así como engendrar sin posición explícita de fines ni cálculo racional de los medios, unas estrategias adoptadas y renovadas sin cesar, pero dentro de los lími-



tes de las imposiciones estructurales de las que son producto y que las definen. (1997: 183).

En consecuencia, el grupo social de una persona puede discernirse por la manera como ésta camina o habla, en lo que hace, piensa y dice; y eso se debe a que esa persona y las demás del grupo nacieron y fueron criadas en un *habitus* de grupo particular. Las personas no son conscientes de las formas en que ese *habitus* hace posible al mismo tiempo que restringe la manera como piensan, perciben, actúan e interactúan con el mundo que los rodea; por tanto, como corporización de las disposiciones que el grupo al cual el individuo pertenece, el *habitus* proporciona un claro sentido del tipo de persona que es y lo que las personas como ésta piensan y sienten, así como la manera en la cual debe comportarse.

Las disposiciones constitutivas del *habitus* tienen la característica de ser perdurables; un agente, socializado en un cierto mundo, conserva, en gran medida, las disposiciones, incluso cuando ya no están adaptadas a su mundo, como es el caso de cuando sufre un proceso brusco de cambio que hace desaparecer su mundo. Por otro lado, esas disposiciones se pueden transportar; es decir, que las que se adquieren en una determinada actividad social, por ejemplo, en el seno de una familia, se pueden llevar a otra actividad, como al mundo profesional. El *habitus*, según establece Bourdieu, es lo que hace que el conjunto de prácticas de un agente o de un conjunto de agentes,

... 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.¹⁰ (1979: 170).

10 Añade en otro lugar: “Los *habitus* son principios generadores de prácticas distintas y distintivas lo que come el obrero y sobre todo su forma de comerlo, el deporte que practica y su manera de practicarlo, sus opiniones políticas y su manera de expresarlas difieren sistemáticamente de lo que consume o de las actividades correspondientes del empresario industrial; pero también son esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y división, aficiones, diferentes. Establece diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, etc., pero no son las mismas diferencias para unos y otros”. (Bourdieu, 1992b: 20).

El *habitus* de clase o de grupo es un conjunto de disposiciones socialmente adquiridas que llevan a los individuos a vivir sus vidas de maneras que son similares a los otros miembros de su grupo social. Un individuo de una clase “sabe” que algo es “pretencioso” o “llamativo” mientras que otra persona de otra clase verá la misma cosa como “impresionante” o como “bella”. Sugiere, así, que un niño aprende esas cosas de su familia, a partir de allí de su escuela y de sus amigos, quienes le muestran cómo hablar y actuar. Es de esa manera como se inscribe el orden social en las personas.

El *habitus*, por tanto, es el conjunto de disposiciones socialmente internalizadas que forma las percepciones, sentimientos y acciones de una persona: es creado a partir de la interacción del individuo, el grupo cultural y las instituciones sociales de la familia y la escuela. El ejercicio de estas acciones acentúa las disposiciones del individuo y del grupo; por tanto, el *habitus* se reproduce y evoluciona en el tiempo a través del juego entre el individuo y las estructuras sociales. De allí se puede concluir que su construcción no se debe ni al individuo por sí mismo ni a su entorno, sino que se produce por medio del juego de la mente subjetiva con las estructuras e instituciones que lo rodean. Las personas nacen en un grupo social particular y cada una se define por un estilo de vida específico, el *habitus* del grupo, pues, como se ha dicho, cada grupo social tiene un *habitus* que simultáneamente define y restringe la manera en la que piensan, perciben, actúan e interactúan con el mundo que los rodea.

Por tanto, si éste está en el origen de la unidad de pensamientos y acciones de cada individuo, en la medida en que las personas del mismo grupo social han pasado por una socialización semejante, habrá una similitud también en las maneras de pensar, sentir y actuar para todas esas personas. Esto, no obstante, no significa que las disposiciones sean inmutables ya que la trayectoria social de cada uno puede conducir a aquello en lo que su *habitus* se transforme.

Si el *habitus* del grupo se inscribe en las disposiciones y gestos corporales del individuo; si el grupo del que forma parte puede conocerse por la manera como habla, camina, ríe, etc., también se podrá reconocer en la forma en que hace, piensa y dice. Como las



personas nacen y se desarrollan en un *habitus* de grupo particular, no son conscientes de las formas en que posibilita y restringe las maneras como piensan, perciben, actúan e interactúan. Al ser la corporización de las disposiciones del grupo al que pertenece, el *habitus* da a la persona un claro sentido del tipo de persona que es y de lo que las personas como él piensan y sienten, así como las maneras en que debe comportarse. Por ello proporciona un sentido único de su lugar porque su yo internalizado se acopla perfectamente con la estructura del mundo externo. De allí la caracterización de Bourdieu de que el *habitus* sea “una subjetividad socializada” y esta otra que dice que “es lo social hecho cuerpo”, es “lo social encarnado” (1992a: 101). En resumen, es la sociedad inscrita en el cuerpo del individuo biológico.¹¹

Como propiedad fundamental del *habitus* está el mencionado rasgo de ser comparable a la gramática, es decir, el hecho de que está en el origen de un número prácticamente infinito de prácticas posibles; de esa manera, a partir de un pequeño número de disposiciones, el sujeto es capaz de desarrollar una multiplicidad de estrategias, de manera semejante a como el conjunto limitado de reglas de una lengua permite a los hablantes producir un número infinito de frases en cada momento adaptadas a la situación. Este carácter generador del *habitus* se asocia a otra propiedad, la de estar en el principio de lo que Bourdieu llama el “sentido práctico”, es decir, el conocimiento del

[...] sistema adquirido de preferencias, de principios de visión y de división (lo que se denomina comúnmente un gusto), de estructuras cognoscitivas durables (que son en lo esencial el producto de la incorporación de las estructuras objetivas) y de esquemas de acción que orientan la percepción de la situación y la respuesta adaptada [...] (1994: 45).

11 Para Bourdieu, la sociedad tiene dos modos de existencia; en primer lugar “en el plano de la objetividad, en forma de estructuras sociales, de mecanismos sociales [...], de mecanismos de mercado, etc. Pero existe también en los cerebros, en los individuos: la sociedad existe en estado individual, en estado incorporado; en otras palabras, el individuo biológico socializado es lo social individualizado”. (2010: 73).

Es decir, el conocimiento que determina “lo que debe hacerse en una situación dada”. En otras palabras, al ser el *habitus* el reflejo de un mundo social, éste está adaptado y permite a los agentes, sin que estos tengan que realizar una reflexión consciente, responder de inmediato a los hechos a los que se enfrenta.

Como una especie de resumen de este concepto, el autor señala que su importancia se debe a varias razones; primero, porque nos recuerda que los agentes tienen una historia, que son producto de una historia personal, por tanto relacionada con una educación asociada a un medio, pero también de una historia colectiva; también porque las categorías de pensamiento, las del entendimiento, los esquemas de percepción, los sistemas de valores, etc., son el producto de la incorporación de las estructuras sociales. (2010: 70).

Para introducir el concepto de campo, debemos recordar que, en la concepción de Bourdieu, todo individuo se desarrolla dentro de relaciones; primero en la familia y en la escuela, para después entrar en las varias arenas sociales; estas arenas sociales son los campos (tales como instituciones y grupos sociales), es decir, espacios los que las personas expresan y reproducen constantemente sus *habitus*. Si tienen éxito o no en los campos en que entran, depende del tipo de *habitus* que poseen y del capital que poseen. Cada campo tiene un conjunto de reglas que reflejan el *habitus* del grupo, al grado que a sus miembros las reglas les parecen el ‘sentido común’. Así se hace presente ese concepto fundamental de campo en la visión que tiene Bourdieu de la sociedad.

Bourdieu no habla ya tanto de la noción de ‘sociedad’ o de la oposición tradicional entre ésta y la de ‘individuo’ puesto que prefiere hablar del concepto de ‘campo’ o de ‘espacio social’; en parte se debe a que no concibe la sociedad como una totalidad integrada de funciones sistémicas sino más bien como un conjunto de esferas de juego, cada una con relativa autonomía, las cuales no pueden entenderse de acuerdo con la lógica de la totalidad ya que cada campo tiene sus valores particulares así como sus propios principios de regulación. En una de sus primeras caracterizaciones del concepto de campo, se refería específicamente al campo intelectual y señalaba



que éste, que es “irreductible a un simple agregado de agentes aislados, a un conjunto de adiciones de elementos simplemente yuxtapuestos”, podría considerarse por medio de símil con el campo magnético, como un...

... sistema de líneas de fuerza: esto es, los agentes o sistemas de agentes que forman parte de él pueden describirse como fuerzas que, al surgir, se oponen y se agregan, confiriéndole su estructura específica en un momento dado del tiempo. (1966: 9).

Añade allí que cada agente está determinado por su pertenencia a este campo y que sus propiedades se deben a la posición particular que ocupa en ese campo. Ese campo intelectual, además, es parte de un campo mayor, que llama en esa época el campo cultural. Un poco más tarde, postula el campo desde una perspectiva más amplia, al pensar el mundo social, sobre todo en las sociedades modernas, como un territorio amplio dividido en espacios menores, y es a esas divisiones a lo que va a llamar campos.

El campo es un espacio social autónomo, es decir, está regido por leyes propias, espacio en el cual los actores se oponen unos a otros en su actuación.¹² Sus discursos y sus prácticas no son inteligibles más que si se toman en cuenta los discursos y las prácticas de los otros actores del campo, y, al situarlos en ese universo jerarquizado, se habla de pensamiento relacional. Según el autor, hay una gran diversidad de campos, sobre todo dentro de las sociedades diferenciadas como las nuestras, y los más importantes se dividen en lo que podemos llamar subcampos. Es ésta la idea de partida también en nuestras consideraciones, que es posible ver una sociedad, o el espacio social global, como un cosmos o, si se quiere, como un

12 Cuando Bourdieu habla de la génesis de este concepto de campo tal como él lo enfoca, recuerda que Weber utilizaba algunos conceptos tomados de la economía; ante eso, dice, “me encontré de golpe ante propiedades generales, válidas para los diferentes campos, que la teoría económica había esclarecido sin detentar por ello su justo fundamento teórico [...] lejos de ser el modelo fundador, la teoría del campo económico es sin duda un caso particular de la teoría general de los campos que se va construyendo poco a poco, por una suerte de inducción teórica empíricamente validada y que obliga a repensar los presupuestos de la ciencia económica, a la luz especialmente de los descubrimientos (*acquis*) del análisis de los campos de producción cultural”. (1992: 257–8).

macrocosmos social. La reflexión sobre nuestras sociedades, fuertemente diferenciadas en lo que concierne a las actividades sociales que se realizan, ha llevado a ese autor a pensar que el macrocosmos social está constituido por varios subespacios sociales, tales como el artístico o el político o el científico, campos todos ellos que se especializan en el cumplimiento de una actividad social dada. Cada uno de esos microcosmos, que son espacios de relaciones objetivas, es el lugar de una lógica y una necesidad específica e irreductible a aquellas que regulan otros espacios. Esos espacios (el artístico, el económico o el religioso), tienen sus propias lógicas específicas, y cada uno de ellos es relativamente autónomo de los demás.

De acuerdo con Bernard Lahire, en un ensayo en el que critica la noción de campo de Bourdieu, parte de los esquemas interpretativos usados por éste para formular su teoría de los campos proviene de la reflexión de Durkheim sobre la división del trabajo social. (2002, 3) Éste había señalado el hecho de que un proceso es observable en el conjunto de “regiones” del mundo social, y no exclusivamente en el mundo de la producción económica. Esa misma fragmentación aparece en los dominios político, cultural, administrativo, jurídico o científico. Es ése uno de los rasgos que nos separan de las sociedades tradicionales, caracterizadas por un estado indiferenciado y de homogeneidad original y, específicamente, por la omnipresencia de lo religioso, puesto que en esas sociedades la religión todo lo abarca, todo lo comprende y a todo se extiende; ese dominio...

... encierra, en un confuso estado de mezcla, además de las creencias propiamente religiosas, la moral, el derecho, los principios de organización política y hasta la ciencia, o, al menos, a lo que por tal se entiende. Reglamenta incluso los detalles de la vida privada. (Durkheim 1982: 159–160).

Otra fuente de la idea de campo de Bourdieu son los trabajos de Max Weber acerca de la religión. En sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, éste aborda la cuestión de la autonomía relativa de las diferentes maneras de vivir religiosamente y de las varias concepciones religiosas, las cuales no son nunca simples reflejos de los intereses



materiales o simbólicos de una clase o de un grupo. La diferenciación de los diferentes registros de acción conduce a la toma de conciencia progresiva de las lógicas propias de cada uno de ellos; dice Weber que la racionalidad de las relaciones del hombre con las diferentes esferas de bienes, externos e internos, religiosos y profanos, lo llevó a hacer conscientes las lógicas intrínsecas de las diferentes esferas, en sus coherencias internas.

Con estos antecedentes, entre otros, Bourdieu construye la noción de campo, para designar, como hemos dicho, un espacio relativamente autónomo, un microcosmos que tiene sus propias leyes, y que, aunque está sometido, como el macrocosmos, a leyes sociales, éstas no son las mismas. A pesar de que cada campo siempre está bajo las influencias del macrocosmos, posee una cierta autonomía. Cuando habla de los campos y las divisiones de éstos, los subcampos, se preocupa por precisar su grado de autonomía. (1977: 74–5). En un artículo dedicado precisamente al campo literario, el mismo autor dice que no se puede hablar de los campos como “medios”, en el sentido vago de “contexto” o de “*social background*”, ni como el universo de relaciones personales entre los participantes de ese campo (de los escritores y demás agentes, en el caso del campo literario) sino

... un campo de fuerzas que actúan sobre todos los que entran en ese espacio y de maneras diferentes según la posición que ocupan en él, a la vez que un campo de luchas que procuran transformar ese campo de fuerzas. (1984: 20–1).

En términos analíticos, dice Bourdieu,

[...] un campo puede ser definido como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Esas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación real o potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) cuya posesión gobierna el acceso a ganancias específicas que están en juego en el campo y, por

ello mismo, que son relaciones objetivas con las otras posiciones. (1992a: 72–3).

Esas relaciones pueden ser de varios tipos: de dominación, de subordinación, de homología, etc.¹³ Los campos, que están dotados de una autonomía relativa con respecto a la sociedad en su totalidad, están también jerarquizados, con una dinámica que proviene de las luchas que mantienen los agentes sociales para ocupar allí las posiciones de dominio. Bourdieu insiste en la importancia de la lucha y del conflicto en el funcionamiento de una sociedad, luchas y conflictos que están presentes en todos los campos sociales y que encuentran su origen en las jerarquías respectivas y que descansan en la oposición entre agentes dominantes y agentes dominados. Sin embargo, esos conflictos no se reducen, como dice el análisis marxista, a meros conflictos entre clases sociales. Todo campo es un espacio de juego, un espacio de relaciones objetivas entre individuos o instituciones, que son los que compiten en el mismo juego. Allí, en ese espacio, agentes e instituciones están en lucha, cada uno con fuerzas diferentes, pero todos de acuerdo con las reglas constitutivas de este espacio de juego, con el objetivo de apropiarse de las ganancias específicas que están en juego.

El campo es entonces comparable a los juegos, aunque, a diferencia de éstos, el campo no es el producto de un acto de creación deliberado, y sigue reglas que no son explícitas ni están codificadas. Hay una diferencia notable con respecto al juego: aunque el campo es un lugar donde rige una ley fundamental, un espacio regido por normas, pero no existe ninguna instancia que enuncie esas normas, como sí la hay en los juegos. Y otro aspecto importante es que “en un campo hay regularidades inmanentes, sanciones, censuras, representaciones, recompensas, sin que nada de ello haya sido instituido”. (Bourdieu, 2010: 91).

Como elementos del campo aparecen, en primer lugar, lo que está en juego, aquello por lo que se juega, que en su mayor parte es

13 Según Bourdieu que, pensar en términos de campo es pensar de manera relacional. Así como Cassirer lo ha mostrado, “el modo de pensamiento relacional [...] es la marca distintiva de la ciencia moderna”. (1992a: 72).



el producto de la competencia entre los jugadores, y, en segundo, las reglas de ese juego, que son reglas constitutivas.¹⁴ Lo que se juega, lo que está en juego en un campo determinado es, en pocas palabras, producto de la competencia entre los jugadores (los agentes); los jugadores son parte del juego y se oponen unos a otros porque todos ellos están de acuerdo en que ese juego que el juego vale la pena ser jugado y, sobre todo del valor de lo que está en juego; se trata de un cierto reconocimiento que no se cuestiona, que está más allá de todo contrato. Los jugadores son admitidos en el juego,

[...] se oponen unos a otros, algunas veces con ferocidad, sólo en la medida en que coinciden en su creencia (*doxa*) en el juego y en lo que se juega, a lo que atribuyen un reconocimiento fuera de todo cuestionamiento. Los jugadores acuerdan, por el mero hecho de jugar, y no por medio de un ‘contrato’, que el juego merece ser jugado, que vale la pena jugarlo, y esta cohesión es la base misma de su competencia. (1992a: 73-4).

El uso del concepto de campo hace recordar una regla metodológica central, que consiste en la oposición a la idea tan generalizada de pensar el mundo social de una manera realista o, como insistía Cassirer, sustancialista, y pasar a un modo de pensamiento relacional.¹⁵ Con ello Cassirer se opone al modo aristotélico de producir los conceptos que, por abstracción, selecciona rasgos comunes de un grupo de objetos para convertirlos en conceptos; es decir, los produce en términos de forma, lo que a fin de cuentas remite a su esencia. Así, sustituye ese modo de conceptualizar por otro, que es el de la ciencia actual, de las matemáticas, de la física, donde, en lugar de restituir el mundo de las cosas y las representaciones sensibles, se

14 La gran diferencia entre el campo y un juego, según dice Bourdieu, “es que el primero es un juego en el que las reglas mismas se ponen en juego (como lo vemos todas las veces que una revolución simbólica [...] redefine las condiciones mismas de acceso al juego, es decir, las propiedades que en éste funcionan como capital y dan poder sobre él y sobre los otros jugadores”. (1977: 82).

15 Dice en *Las reglas del arte*: “El modo de pensamiento relacional [...] que, como demostró Cassirer, es el de toda la ciencia moderna y que ha encontrado algunas aplicaciones, en especial en los formalistas rusos, en el análisis de los sistemas simbólicos, mitos u obras literarias, sólo puede aplicarse a realidades sociales a costa de una ruptura radical con la representación corriente del mundo social”. (1992b: 271).

detiene en las relaciones entre esas cosas; con ello se hace evidente que la validez de los conceptos no proviene de su capacidad para reproducir realidades existentes, sino de la de construir modelos en los que se pueda instaurar y garantizar el encadenamiento de las experiencias. Es éste el gesto que toma Bourdieu de Cassirer cuando señala que hablar de campo, “es acordar la primacía a ese sistema de relaciones objetivas sobre las partículas en sí mismas”. (1992a: 82). El modo relacional de pensar está ya presente en *La distinción*, donde la clase social no se define ya como una propiedad; ya no es un concepto universal que se defina al modo aristotélico por género y diferencia, como la expresión de una esencia, sino que es un concepto relacional, donde cada caso individual, en lugar de ser suprimido como singular en el nivel del concepto, se deriva como una particularidad concreta, es decir, como cuando se deriva una fórmula de un nivel inferior a partir de otra de nivel más general; cada caso se trata, para usar el vocabulario de Bachelard, como un caso particular de lo posible.

Tanto el concepto de campo como el de *habitus* son conceptos relacionales, por lo que su sentido precede al del conjunto de relaciones en el que está formado; el *habitus* sólo tiene valor, por tanto, en un espacio social, y el espacio social, como modelo de análisis sólo puede estar construido y vinculado al mundo histórico a través del *habitus*. De esta manera, cuando se habla de este concepto, lo que se hace es designar un nudo de relaciones, que es lo que constituye el agente. Esto no significa que los individuos no se consideren en el análisis o que se piense que éstos no tengan una entidad real; la postura de una ciencia de la sociedad como la que aquí se sostiene, sin embargo, los ve sólo como agentes “socialmente constituidos, como activos y actuantes en el campo”, gracias al hecho de que “poseen las propiedades necesarias para ser eficientes, para producir efectos en él”. (Bourdieu 1992a: 83). El campo, por tanto, es un espacio de puntos de vista, de varias dimensiones.

Cada campo se caracteriza por perseguir finalidades específicas, finalidades que son apropiadas para todos los que posean las disposiciones requeridas, para todos los que participen de un interés



(de una *illusio* como la llamará más tarde) que es también específico (literario, científico, filosófico, etc.) Es decir, disposiciones apropiadas para todos aquellos que tomen en serio los objetos que están en juego, las apuestas del juego. Si cada campo se organiza de acuerdo con una lógica que es sólo de ese campo, ésta está determinada por la especificidad de los retos y de las fortalezas que allí se pueden hacer valer. Las intervenciones se estructuran en función de las fortalezas y los recursos que moviliza cada uno de los agentes; es decir, para usar otros conceptos contruidos por Bourdieu, en función de su capital, que puede ser cultural, social, simbólico o económico. El campo es un espacio social de posiciones en el que todos los participantes tienen más o menos los mismos intereses, pero donde esos intereses son más bien de la posición que ocupa en ese campo. Si cada campo tiene sus reglas específicas, se pueden encontrar, sin embargo, reglas generales, como la de la existencia de lucha entre los que están ya dentro del campo y los recién llegados, que todos aceptan los retos de ese campo, y la de que todos busquen su propia supervivencia.

A partir de Weber, Bourdieu propone, en su aproximación de los años setenta que está en *La distinción*, una teoría de la jerarquización del espacio social, la cual se aleja de la postura marxista, según la cual las sociedades se estructuran a partir del proceso de producción económica; en lugar de ello, dice que no sólo interviene la lógica económica, sino que, junto con el capital económico, está el capital cultural. Especialmente en las sociedades modernas, la cantidad de recursos culturales que están en posesión de los agentes desempeña un papel importante en su posición social. De allí que existan al menos dos dimensiones del espacio social; la primera está constituida por el capital económico y la segunda por el capital cultural. Un individuo está situado en algún lugar del espacio social en función del volumen total de los dos capitales que posee, pero también por la importancia relativa de cada tipo de capital en el volumen total. Entonces, a partir de esta teoría de la jerarquización, intenta entender cómo se construyen los grupos sociales y ve que los estilos de vida de los individuos son el reflejo de su posición social. De esa manera

encuentra una fuerte correlación entre las maneras de vivir, sentir y actuar de las personas y sus gustos, y el lugar que ocupan en la jerarquía social. A cada espacio de posiciones sociales corresponde un espacio de prácticas sociales, culturales y políticas. Y una de las mediaciones fundamentales de esta correlación es el *habitus*, es decir, el hecho de que, por vivir un cierto tipo de vida social, las personas adquieren disposiciones culturales específicas.

Pero en ese espacio de estilos de vida aparece también un aspecto esencial de la legitimación del orden social, pues, en la medida en que las prácticas sociales están jerarquizadas y que esas jerarquías reflejan las jerarquías sociales subyacentes, los estilos de vida tienen fuertes efectos de distinción y de legitimación. De allí que una porción de las luchas entre grupos sociales tome la forma de una lucha simbólica.

Bourdieu sostiene que el *habitus* de un individuo está hecho de diferentes tipos y montos de capital, que define como el “conjunto de recursos y poderes realmente utilizable” que tiene una persona. En algunos lugares dice que esos tipos de capital son el económico, el cultural y el social;¹⁶ en otros menciona cuatro o más tipos. En los pasajes que habla de cuatro tipos de capital, señala que son los siguientes: en primer lugar, el capital económico, que es el total de los recursos económicos de un individuo, sus ganancias y su patrimonio. En segundo, el capital cultural, que es el conjunto de los recursos culturales de los que dispone y que pueden estar de tres formas: incorporados (como saber y saber hacer, como competencias, etc.), objetivadas (como la posesión de objetos culturales) e institucionalizadas bajo la forma de títulos, diplomas escolares, etc. En una palabra, es la capacidad de una persona de jugar el juego cultural. El capital social es el conjunto de recursos relacionados con

16 En las ocasiones que habla de tres clases de capital, señala, por ejemplo: “el capital se presenta bajo tres especies fundamentales (cada una de ellas con subespecies), a saber, el capital económico, el capital cultural y el capital social. A esas tres especies hay que añadir el capital simbólico, que es la forma que una y otra de esas especies reviste cuando se percibe a través de categorías de percepción que reconocen su lógica específica o, si se prefiere, que desconocen lo arbitrario de su posición y de su acumulación”. (1992a: 94).



la posesión de una red duradera de relaciones de reconocimiento.¹⁷ Es decir, los recursos humanos (amigos y colegas) que se ganan a través de las redes de socialización, de relaciones que le dan un sentido de obligación mutua y de confianza, y que pueden ofrecer acceso al poder y a las influencias. El capital es, pues, todo ese conjunto de recursos sociales en la medida en que son resultado de una acumulación que permite a los individuos obtener ventajas sociales. Las formas de capital más importantes en nuestras sociedades son el económico y el cultural; sin embargo, en cada campo social existe un tipo de capital específico, que es el que determina la estructura y el espacio de las luchas. Por capital simbólico entiende...

... cualquier propiedad (cualquier tipo de capital, físico, económico, cultural y social) cuando es percibido por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten conocerla (distinguirlo) y reconocerla, conferirle algún valor. (Bourdieu, 1994: 108).

Más adelante hace unas precisiones:

Llamo capital simbólico a cualquier especie de capital (económico, cultural, escolar o social) cuando es percibido según unas categorías de percepción, unos principios de visión, unos sistemas de clasificación, unos esquemas clasificadores, unos esquemas cognitivos que son, por lo menos en parte, fruto de la incorporación de las estructuras del campo considerado. (151)

Por tanto, el capital simbólico es un capital de tipo cognoscitivo puesto que se basa en el conocimiento y el reconocimiento.

Sólo es posible hablar de capital y de funcionamiento de capital en relación con un campo; es precisamente ese capital el que proporciona un poder sobre los instrumentos de producción y de reproducción, sobre las reglas que definen el comportamiento del

17 En sus propias palabras: "El capital social es la suma de los recursos reales o virtuales, que llegan a un individuo o a un grupo por el hecho de poseer una red perdurable de relaciones de conocimiento y de reconocimiento más o menos institucionalizada, es decir, la suma de capitales y de poderes que esa red permite movilizar." (1992a: 95).

campo, y sobre el campo en su totalidad.¹⁸ El valor de un determinado tipo de capital depende de la existencia de un juego, de un campo en el cual pueda usarse. Por tanto, un capital es aquello que puede ser eficiente en un campo dado, por lo que puede ser considerado como arma o como lo que está en juego, lo que permite ejercer un poder. Dice Bourdieu en su lección de 1982 que los campos sociales...

... sólo pueden funcionar en la medida en que hay agentes que invierten en él, en los diferentes significados del término, que se juegan en él sus recursos, en pugna por ganar, contribuyendo así, por su propio antagonismo, a la conservación de su estructura o, en unas condiciones determinadas, a su transformación. (pp. 50-1).

En uno de sus libros más conocidos en nuestro medio, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Bourdieu sintetiza los rasgos fundamentales de un campo, entendido como una red de relaciones objetivas entre posiciones; tales relaciones pueden ser, dice, de dominación o subordinación, de complementaridad o de antagonismo, entre otras. Allí,

[...] cada posición está objetivamente definida por su relación objetiva con las demás posiciones o, en otros términos, por el sistema de propiedades pertinentes, es decir, eficientes, que permiten situarla en relación con todas las demás en la estructura de la distribución global de las propiedades. Todas las posiciones dependen, en su existencia misma y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, de su situación actual y potencial en la estructura del campo, es decir, en la estructura del reparto de las especies de capital (o de poder) cuya posesión controla la obtención de beneficios específicos (como el prestigio literario) que están puestos en juego en el campo. (1992b: 342).

18 Bourdieu señala dos tipos de relaciones entre campo y *habitus*: “primero, una relación de condicionamiento: el campo estructura el *habitus*, que es el producto de la incorporación de la necesidad immanente de ese campo [...] pero es también una relación de conocimiento o de construcción cognoscitiva: el *habitus* contribuye a constituir el campo como mundo significante, dotado de sentido y de valor, en el cual vale la pena invertir su energía”. (1992a: 102-3).



Un campo se define al definir lo que está en juego, así como los intereses específicos, que no son los mismos que están vigentes en otros campos. Para que exista un campo es necesario que haya algo en juego y personas dispuestas a jugar. Todas las personas comprometidas en un campo dado tienen intereses comunes; por tanto, existe entre ellas una especie de complicidad subyacente a los antagonismos; es decir, la existencia misma de la lucha presupone un acuerdo entre los antagonistas acerca de que aquello por lo que lucha vale la pena. De esa manera, los antagonistas reproducen la creencia en el valor de las cosas que están en juego.

Bourdieu menciona otra noción asociada, la de interés, de la que ya habíamos adelantado algo; la noción de interés se basa en la idea de Weber, quien usó el modelo de la economía para el estudio del fenómeno religioso, en el cual los protagonistas tienen intereses específicos que son al mismo tiempo los supuestos del funcionamiento de ese campo, así como sus productos. Para dar cuenta de esa noción, hace notar que no se trata del interés tal como se usa en la economía clásica, sino que aquel se opone no sólo al desinterés o la gratuidad, sino también a la indiferencia, ya que ésta es un estado en el cual no hay preferencia por algo, al mismo tiempo que es un estado de conocimiento en el cual las personas son incapaces de percibir alguna diferencia entre las cosas que están en juego. (1992a: 92). El interés, como se verá más adelante, es la producción de una creencia, pero que no aparece.

Cuando habla de interés, Bourdieu no habla sólo de lo material, sino que lo relaciona con la creencia que hace que los individuos piensen que una actividad social es importante, que vale la pena hacerla. Por tanto, existen tantos tipos de interés como campos sociales ya que cada espacio social propone a los agentes un reto específico. Más tarde, sustituye el término ‘interés’ por el de *illusio*, e intenta con ese término subrayar que ese interés es una creencia, una ilusión, la de creer que un objetivo social específico tiene la importancia suficiente para buscarse. En sus palabras, “la *illusio*, es el hecho de estar en el juego, de ser tomado por el juego, de creer que el juego vale la pena jugarlo” (1980: 103-4). Esta *illusio* se adquiere

por socialización; el agente cree que tal reto social importa porque así fue socializado para creerlo. De allí que los intereses sociales sean creencias socialmente inculcadas y validadas

Al establecer que cada campo pone en acción una *illusio* específica, entiende esto como un tácito reconocimiento del valor de las cosas comprometidas en el juego, al mismo tiempo que como el manejo práctico de las reglas que operan en el campo.¹⁹ Cada campo convoca y da vida a una forma específica de interés, a una *illusio* concreta; por tanto, en cada uno existe un reconocimiento tácito del valor de lo que está en juego, así como un dominio práctico de sus reglas. Entonces, como se mencionó, si todos los agentes comprometidos en un campo determinado tienen intereses comunes, se concluye que hay una complicidad objetiva subyacente a todos los antagonismos, que hay un acuerdo entre los antagonistas sobre lo que vale la pena luchar, sobre lo que está en juego y, en resumen, sobre lo que constituye el campo. De esa manera, los mismos participantes en la lucha contribuyen a reproducir la creencia acerca del valor de lo que se juega.

Como se ha dicho antes, todo individuo establece relaciones, primero, dentro del grupo familiar y después en la escuela, antes de participar en las diversas arenas sociales constituidas por las instituciones y los grupos, donde las personas se expresan y reproducen su *habitus*. También se mencionó que un sujeto particular tiene o no éxito en los campos en los que participa en función del tipo de *habitus* y del capital que detenta. Como cada campo posee, por su parte, un conjunto de reglas que manifiestan el *habitus* del grupo, dentro de este grupo, las reglas aparecen como si fueran parte del sentido común. Las personas se reconocen entre ellas por su capital simbólico, que sólo tiene valor dentro del campo; ese capital representa el

19 De acuerdo con Bourdieu, para comprender la noción de interés “debe verse que se opone no sólo a la de desinterés o de gratuidad sino también a la de indiferencia. Ser indiferente es permanecer inmovible ante el juego [...] La indiferencia es un estado axiológico de no preferencia, al mismo tiempo que un estado de conocimiento en el cual soy incapaz de diferenciar entre las cosas que están en juego. [...] La *illusio* es lo opuesto de la ataraxia: es el hecho de estar investido, tomado en el juego y por el juego. Estar interesado es aceptar que lo que ocurre en un juego social determinado importa, que los objetos en juego son importantes y dignos de ser buscados”. (1992a: 92).



total de todas sus formas de capital y se manifiesta como prestigio o reputación por competencias o posición social.

Por tanto, a cada campo le corresponde un *habitus* propio, y solamente aquellos que han incorporado el *habitus* del campo están posibilitados para jugar el juego y para creer en ese juego y en su importancia. Por ello no es posible considerar a las personas, a los individuos, como meras partículas impulsadas por fuerzas externas, sino que, por tener ciertos capitales en su poder y por ocupar una cierta posición en el campo gracias a ese capital, están predispuestas a “orientarse activamente ya sea hacia la preservación de la distribución de capital o hacia la subversión de dicha distribución”.²⁰ (Bourdieu, 1977: 167).

En campos como los científicos, (cuya discusión es objeto de la siguiente sección), lo que tiene valor es ser competente en esas específicas áreas de conocimiento; tener una competencia es, por tanto, poseer un cierto tipo de capital y que exista un juego donde ese capital pueda utilizarse. Los jugadores juegan un juego, es decir, se incorporan en ese campo, ya sea para adquirir un capital o ya sea para conservarlo y aumentarlo, y todo ello se hace de acuerdo con las reglas del juego en cuestión (aunque algunos otros entran al juego con la intención de transformar dichas reglas y, por tanto, el juego mismo).

Los campos, por otro lado, no son espacios fijos, sino que están en perpetuo movimiento. El principio de su dinámica reside en cómo está estructurado, en la presencia de ciertas asimetrías entre las fuerzas que entran en confrontación. Las fuerzas presentes en un determinado campo son las que definen el capital específico. Por tanto, todo capital sólo existe y funciona en relación con un campo. Así, para cerrar esta sección es necesario insistir en el papel de los dos conceptos centrales en esta teoría de lo social, el campo y el

20 Dice Bourdieu que, por medio del concepto de *habitus*, se demuestra que “los agentes sociales no son ni partículas de materia determinadas por causas externas, ni pequeñas mónadas guiadas exclusivamente por razones internas, y que ejecutan una especie de programa de acción perfectamente racional. Los agentes sociales son el producto de la historia, de la historia de cada campo social, y de la experiencia acumulada en el curso de una trayectoria determinada por el subcampo considerado”. (1992a: 110).

habitus, en la que los dos son complementarios, donde no existe uno más que en relación con el otro y no funcionan sino una en relación con el otro. Ambos conceptos designan haces de relaciones; un campo es un espacio de juego que sólo existe como tal en la medida en que los jugadores participen de él, y la comprensión del *habitus* requiere de la estructura que permite la improvisación organizada de los agentes; en palabras de Wacquant,...

... un campo consiste en un conjunto de relaciones objetivas e históricas entre posiciones ancladas en ciertas formas de poder (o de capital), mientras que el *habitus* consiste en un conjunto de relaciones históricas ‘depositadas’ en los cuerpos individuales en la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción. (1992a: 16).

El principio de toda acción histórica, según dice Bourdieu,...

... no reside en la conciencia ni en las cosas, sino en una relación entre dos estados de lo social, es decir entre la historia objetivada en las cosas, bajo forma de instituciones, y la historia encarnada en los cuerpos, bajo la forma de este sistema de disposiciones duraderas que yo llamo *habitus*. El cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo. (1982: 41).

Para poder avanzar en este camino, se requiere romper con la visión tradicional del mundo social, que tiene como consecuencia, en primer lugar, la sustitución de...

... la relación ingenua entre el individuo y la sociedad por la relación establecida entre estos dos modos de existencia de lo social, el *habitus* y el campo, la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa. (*Ibíd*: 41-2)

El amplio dominio de los estudios acerca de la sociedad, cuyo estudio se realiza por medio de las ciencias sociales y/o humanas, tiene como una de las áreas o campos en las que está dividido, además de los campos ya señalados, el campo de los estudios acerca del



lenguaje, o de los lingüísticos y literarios o, para usar una denominación más difusa, el campo de la filología. Se trataría ahora de hacer un análisis más o menos extenso de este campo específico, lo cual requiere específicamente ver los rasgos comunes al campo que lo engloba, el campo científico.

Referencias

- Costey, Paul (2004), Pierre Bourdieu, penseur de la pratique, *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 7.
- Durkheim, Émile y Marcel MAUSS (1901-2), en: Durkheim E. *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Barcelona, Ariel, 1996 (ed. M. Delgado Ruiz y A. López Bargadas). También en M. Mauss, *Institución y culto*, tomo II de *Obras*, Barcelona, Barral, 1971. Publicación original: De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives, *L'Année sociologique* VI, 1901-1902.
- Durkheim, Émile (1987), *La división del trabajo social*, Madrid, Akal (trad. C. G. Posada).
- Eikeland, Olav (2008), *The ways of Aristotle. Aristotelian phronêsis, aristotelian philosophy of dialogue and action research*, Berna, Peter Lang.
- Bourdieu, Pierre et al. (1965), *La fotografía: un arte intermedio*, México, Nueva Imagen, 1979 (trad. Tununa Mercado) [*Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, París, Minuit].
- Bourdieu, Pierre (1966), Campo intelectual y proyecto creador, en *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*, Buenos Aires, Montessor, 2002. [publicado originalmente en *Temps modernes* 246, 1966].
- (1967), Postface, en Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, París, Minuit.
- (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, París, Droz.
- (1973), (con J. -C. Chamboredon y J. -C. Passeron), *El oficio de sociólogo*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- (1977), *Outline of a theory of practice*, Cambridge University Press.

- Bourdieu, Pierre (1979), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1994 (trad. M. C. Ruiz de Elvira)
- (1980), *Le sens pratique*, París, Minuit. Edición en español: *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007 (trad. A. Dilon).
- (1982), *Lección sobre la lección*, Barcelona, Anagrama, 2002 (trad. Th. Kauf).
- (1970), *La reproducción: Éléments d'une théorie du système d'enseignement*, París, Les Éditions de Minuit (junto con J. -C. Passeron).
- (1989), *La noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps*, París, Les Éditions de Minuit (junto con Monique de Saint-Martin).
- (1997), *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999 (trad. Th. Kauf). [*Méditations pascaliennes*, París, Seuil].
- (1992a) (con Löic J. D. Wacquant), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, París, Editions du Seuil, 1992. *An invitation to reflexive sociology*, The University of Chicago, 1992. [en español: *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, trad. A. Dilon]
- (1992b), *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1998 (trad. Th. Kauf). [*Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, París, Seuil]
- (1994), *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, París, Seuil. [En español: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 2007 (trad. T. Kauf).
- Lahire, Bernard (2002), “Campo, fuera de campo, contracampo”, *Colección Pedagógica Universitaria* 37–38 (trad. M. Portnoy).
- Martínez, Ana Teresa (2007), *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*, Buenos Aires, Manantial.
- Mauss, Marcel (1934), “Concepto de la técnica corporal”, en *Sociología y antropología*, Madrid, Editorial Tecnos, 1979.
- Wacquant, Löic J. D. (1992), Présentation de P. Bourdieu y L. J. D. Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*.