

La subjetivación de la fuerza objetiva: el *habitus**

Jeffrey Alexander**

El carácter autoneutralizador que tiene la agencia tal y como la concibe Bourdieu queda a la vista en la forma en que éste desarrolla su concepto pivote de *habitus*. “Sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes” (Bourdieu, 1990a: 52), el *habitus* identifica el carácter interno y motivado de la acción, de la que se dice que lleva la impronta de la estructura social, pero que al mismo tiempo es activamente creativa. En tanto “principio generativo de improvisaciones reguladas”, el *habitus* “reactiva el sentido objetivado en las instituciones”, “rescatándolas continuamente del estado de letra muerta” e “imponiendo las revisiones y transformaciones que la reactivación acarrea” (Bourdieu, 1990a: 57). Una vez más, Bourdieu parece estar sugiriendo que al esfuerzo humano, en forma de motivación estructurada afectiva y cognitivamente, se le debe asignar un nuevo y más poderoso papel teórico.



La noción de *habitus* me permitió romper con el paradigma estructuralista sin volver a caer en la vieja filosofía del sujeto o de la conciencia. (...) Deseaba poner en primer

* La traducción es de Jorge Issa.

** Profesor de sociología en la Universidad de California (Los Ángeles).

plano las capacidades "creativas", activas e inventivas del *habitus* y del agente (que este término por lo general no expresa), pero hacerlo recordando que este poder generativo no es propio de una mente universal (...) sino de un agente que actúa (Bourdieu, 1985: 13).

Sin embargo, no es esto lo que ocurre en realidad. Al igual que otros conceptos claves de Bourdieu, el *habitus*, a fin de cuentas, no simplemente queda definido en términos laxos —tal es la crítica dilecta del cientificismo—, sino que acaba por ser ambiguo de un modo que sólo se puede calificar de sistemático. A pesar de la afirmación reiterada de Bourdieu en el sentido de que el *habitus* se halla emparentado con la gramática generativa de Chomsky, resulta que parece más un caballo de Troya del determinismo. Una y otra vez se le explica, no como un sitio para el voluntarismo —para la improvisación dentro de ciertos límites—, sino como reflejo y réplica de estructuras exteriores. Bourdieu admite que las personas realizan sus acciones desde el *habitus*, pero insiste en que esta acción en realidad prefigura a la estructura. El *habitus* permite que la estructura pase de la posición visible y (teórica e ideológicamente) vulnerable de un fenómeno que posee una forma externa a la fisonomía protegida e invisible del espacio subjetivo y nouménico. Lejos de constituir una alternativa a la explicación estructural social, el *habitus* simplemente la operacionaliza.¹

El problema con el concepto de *habitus* radica, de hecho, en la insistencia de Bourdieu en que "las disposiciones (...) son producto de procesos económicos y sociales que son más o menos reducibles en su totalidad a tales constreñimientos" (Bourdieu, 1990a: 50). Ciertamente, utiliza este concepto para hacer hincapié en que la socialización media entre el ambiente económico y la acción social. El *habitus* se presenta como una estructura motivacional inconsciente que se forma en etapas anteriores de la vida familiar. Sin embargo, no se forma alrededor de valores o ideales "relativamente autónomos". Esta idea de la relativa autonomía de la cultura (Alexander, 1990: 1-27) es fundamental para entender las debilidades de la teoría de Bourdieu. Los valores poseen una independencia relativa frente a las estructuras sociales porque los ideales son inmanentemente universales. Esto es así, en primer lugar, porque presentan una tendencia inherente a convertirse en cuestiones de principios que demandan ser generalizados en formas "no prácticas". También es así porque, en un sentido más histórico, la diferenciación social misma entraña la creciente independencia organizacional de los valores religiosos y seculares, y de los grupos intelectuales que se adhieren a ellos, *vis-à-vis* los centros (más particulares) de la vida económica y política (Eisenstadt, 1981; Waltzer, 1983). No obstante, para Bourdieu la socialización no transmite valores que se hallen en tensión con la vida que está—allí-

para-ser-vida; más bien, produce valores que son reflejos inmediatos de las estructuras jerárquicas de la vida material.

A través de la necesidad económica y social que hacen surgir en el mundo relativamente autónomo de la economía doméstica y las relaciones familiares; o, de manera más precisa, específicamente a través de *manifestaciones familiares de esta necesidad externa* (...) las estructuras que caracterizan una determinada clase de condiciones de existencia producen las estructuras del *habitus*, las cuales a su vez constituyen la base de la percepción y la valoración de todas las experiencias subsecuentes (Bourdieu, 1990a: 54; las cursivas son mías).

Lo que tenemos aquí es una concepción de la socialización y la vida familiar como reflejo material, más que mediada culturalmente. Lo que resulta —y aquí no hay sorpresa alguna— es una descripción de cómo el actor se habitúa a las condiciones materiales externas y a los ideales hegemónicos de la clase económica dominante. Cuando Bourdieu habla de la “internalización de la externalidad” como lo que hace posible que “operen las fuerzas externas, pero en concordancia con la lógica específica de los organismos en los que se incorporan, es decir, de una forma durable, sistemática y no mecánica” (Bourdieu, 1990a: 55), está hablando francamente de su teoría. El *habitus* no tiene un poder independiente para dirigir la acción, de la manera en que lo posee el “yo” (según

Mead), o la “personalidad” (en la perspectiva de Parsons). El *habitus* no nos conduce a una psicología social ni a problemas de identidad, carácter, adaptación e independencia. En vez de eso, a lo que da lugar es a una descripción interminable y circular de estructuras objetivas que estructuran a las estructuras subjetivas, que a su vez estructuran a las estructuras objetivas.

El “sujeto” nacido del mundo de los objetos no surge como una subjetividad que enfrenta a una objetividad: el universo objetivo está constituido por objetos que son producto de operaciones objetivantes estructuradas de acuerdo con las mismas estructuras que el *habitus* les aplica. El *habitus* es una metáfora del mundo de los objetos (Bourdieu, 1990a: 76-77).

Así, pues, Bourdieu no está afirmando simplemente que “los agentes están poseídos por su *habitus* más de lo que ellos lo poseen” (Bourdieu, 1977: 18), lo cual sería una posición “débil” asumida por cualquier teoría que plantee la construcción social de la agencia. Su punto es que lo social internalizado no son reglas, sino los poderes y las estructuras político-económicas que las reglas únicamente oscurecen.

El reduccionismo del *habitus* cuadra completamente con el ataque reduccionista de Bourdieu a la autonomía simbólica del lenguaje, que es otra versión de su amplia embestida contra la teoría estructuralista. “El poder constitutivo

que se le otorga al lenguaje ordinario —insiste Bourdieu— reside, no en el lenguaje mismo, sino en el grupo que lo autoriza y lo inviste de autoridad” (Bourdieu, 1977: 18). Si bien hace un reconocimiento formal a teóricos del lenguaje como Saussure y Chomsky, el enfoque de Bourdieu no alcanza a percatarse de que el significado de las palabras se deriva de las relaciones de diferencia que se dan dentro de cada conjunto lingüístico. Como no reconoce la especificidad significativa del lenguaje *qua* lenguaje, no puede aceptar la posibilidad de que los sistemas simbólicos, cuyo modelo es el lenguaje, puedan ejercer una fuerza independiente en contra, más que en favor, de la vida institucional y económica. En tanto código simbólico que estructura al yo, el “*habitus*” debe recibir exactamente el mismo tratamiento.

Lo que se infiere de esta afirmación de la dependencia del *habitus* es que el analista se debe centrar en las causas político-económicas reales, más que en sus representaciones “efímeras”, meramente “subjetivas”. En el siguiente pasaje, Bourdieu impugna la atención que presta la etnometodología a la negociación interpersonal de legitimidad, pero su crítica posee implicaciones más generales.

Uno tiene derecho a tratar de aportar una “explicación de las explicaciones” en la medida en que no exponga su propia contribución a la ciencia de la representación precientífica del mundo social como si fuese una ciencia del mundo

social. Pero esto, aun así, es demasiado generoso, ya que el prerrequisito para una ciencia de las representaciones de sentido común que quiera ser algo más que una descripción complaciente es una ciencia de las estructuras que gobiernan tanto las prácticas como las representaciones concomitantes, siendo éstas últimas el principal obstáculo para la construcción de dicha ciencia (Bourdieu, 1977: 21).

Bourdieu insiste, una vez más, en que las estructuras que están detrás de las explicaciones sólo pueden ser de un tipo material. Al hacerlo, deja en claro que su objetivo teórico es eliminar la significación del motivo y la subjetividad, y no subrayar su importancia.

Sólo construyendo las estructuras objetivas (curvas de precios, oportunidades de acceso a la educación superior, leyes del mercado matrimonial, etc.) estamos en condiciones de plantear la cuestión de los mecanismos mediante los cuales se establece la relación entre las estructuras y las prácticas o las representaciones que las acompañan, en vez de tratar a estos “objetos pensados” como “razones” o “motivos” y convertirlos en la causa determinante de las prácticas (Bourdieu, 1977: 21).

Que Bourdieu mismo nunca ofrezca “una explicación de las explicaciones” pone de relieve la forma en que su interés en una alternativa al estructuralismo antropológico es, ante todo, un interés, no en la naturaleza de la acción contingente, sino en un estructuralismo de

corte más materialista. Sus frecuentes referencias a la creatividad del agente son sobre todo abstractas, exposiciones con un alto nivel de generalidad que no constituyen más que una glosa cuando se les compara con la teorización detallada y sistemática desarrollada por la etnometodología y su variante más positivista, el análisis de la conversación. Reconocer y tratar de incorporar teóricamente los procedimientos *ad hoc*—que Garfinkel (1967) identificó por primera vez— y los de intervención por turnos detallados por Schegloff (1992) y otros demostraría que de hecho existe un espacio de indeterminación—un espacio para la práctica o el uso, en el sentido de Wittgenstein— entre las expectativas institucionalizadas de cualquier índole y cada acto particular de un individuo. Que Bourdieu tenga razón al criticar a esos microteóricos por ignorar el ambiente (más estructurado) de la acción no niega la significación específica de su contribución. Mientras que Garfinkel comenzó con una crítica fenomenológica de la objetividad del funcionalismo estructural y con una confluencia con Wittgenstein para desarrollar una teoría (demasiado) voluntarista de la acción, Bourdieu transformó críticas y coincidencias parecidas en una teoría que simplemente rediseñó el orden objetivo y eliminó la atención a la interacción como un orden *sui generis*.

El *habitus* no tiene sus propias características emergentes, su propia lógica, su propia complejidad interna. Como no posee ninguna independencia

real, no puede constituir un vehículo para establecer un verdadero vínculo micro-macro (Alexander *et al.*, 1987: 257-298). La teoría de la práctica, pues, no es más que una teoría de la determinación de la práctica, y la función teórica del *habitus* consiste precisamente en mostrar cómo y por qué así debe ser: “Las taxonomías prácticas (...) son una forma transformada, no reconocible, de las divisiones reales del orden social” (Bourdieu, 1977: 163).

Dado que esta sensación de que hay un determinismo ineluctable contradice el objetivo expreso de Bourdieu de reincorporar al actor en la teoría social, no sorprende que continuamente se queje de que “el cargo de reduccionismo que se me hace” es injusto (Bourdieu, 1990b: 113). He aquí su protesta: “Se me censura por no reparar en la lógica específica y en la autonomía del orden simbólico, el cual se ve reducido, así, a un mero reflejo del orden social.” De hecho—insiste Bourdieu—, él había escrito que “el espacio de las posturas simbólicas [es decir, el *habitus*] y el espacio de las posiciones sociales son dos espacios independientes, pero homólogos”.² Tales esfuerzos por defenderse, sin embargo, sólo nos recuerdan de qué modo la teoría del *habitus* elaborada por Bourdieu sencillamente pierde de vista la cuestión teórica importante. Es cierto que se preocupa por especificar que las disposiciones subjetivas no son sencillamente reflejos directos de la vida exterior: están mediadas en el sentido de que se transforman, vía las tempranas expe-

riencias familiares, en un *habitus* socializado. No obstante, tal como el inexorable tono fatalista de los pasajes antes citados lo demuestra, es el propio carácter "homológico" del *habitus* el que garantiza su subordinación (es decir, la determinación, tanto en el sentido causal/empírico como en el analítico/teórico, del orden interior simbolizado) a la fuerza estructural externa.

Aunque las conferencias públicas y las entrevistas proporcionan a los teóricos oportunidades para clarificar e ilustrar, también les permiten hacer reconstrucciones retrospectivas de su vida y su trabajo intelectuales tendientes a reexpresar su teoría *vis-à-vis* los ataques críticos. Para Bourdieu, tal defensa de sí mismo suele implicar precisamente el *mea culpa* que acabo de describir: afirmaciones de que su frecuente referencia a la naturaleza "homológica" de los órdenes simbólicos significa una refutación a la acusación de determinismo. No obstante, aun con tales ejercicios intelectuales meticulosamente controlados y autoconscientes, Bourdieu parece incapaz de abstenerse de afirmar el determinismo "en última instancia". Comienza, por ejemplo, una conferencia pública reivindicando el voluntarismo:

Estas luchas simbólicas, tanto las individuales de la vida cotidiana como las luchas colectivas y organizadas de la vida política, poseen una lógica específica que les garantiza una autonomía real con respecto a las estructuras en las que hincan sus raíces (Bourdieu, 1990b: 135).

Esta aseveración de inmediato se ve socavada por un argumento que recurre al *habitus* en una forma por completo reduccionista.³

Las relaciones simbólicas de poder tienden a reproducir y a reforzar las relaciones de poder que constituyen la estructura del espacio social. De manera más concreta, la legitimación del orden social (...) es resultado del hecho de que los agentes aplican a las estructuras objetivas del mundo social estructuras de percepción y valoración que surgieron de esas estructuras objetivas, y tienden, por consiguiente, a ver el mundo como evidente en sí mismo (Bourdieu y Wacquant, 1992: 13).

A fines de la década de 1960 y comienzos de la de 1970, cuando Bourdieu volvía a teorizar sobre las observaciones etnográficas que había realizado en la última parte de la década de 1950 acerca de los campesinos kabiles, se refirió a ellos como "agentes dotados de esquemas de percepción de un tipo determinado que, al menos negativamente, se hallan determinados por las condiciones materiales de existencia" (Bourdieu, 1977: 116). Para los kabiles, hay una "relación [intrínseca] entre un modo de producción y un modo de percepción" (Bourdieu, 1977: 116). Por un lado esto significa que el "campesino kabil no reacciona a las 'condiciones objetivas', sino a la interpretación práctica que él produce de estas condiciones, el principio de la cual son los esquemas social-

mente constituidos de su *habitus* (Bourdieu, 1977: 116). Por otra parte, Bourdieu desea centrar la atención en “las condiciones económicas y sociales de la producción de las disposiciones [que] generan estas prácticas al igual que la definición colectiva de las funciones prácticas a cuyo servicio operan” (Bourdieu, 1977: 115). En otras palabras, la mundanidad de la vida campesina constituye un perfecto escenario para demostrar la forma en que el carácter ideal del *habitus* y el carácter práctico de las necesidades cotidianas coinciden claramente.

La mujer kabil, al preparar su telar, no está llevando a cabo un acto cosmogónico; simplemente está disponiendo su telar para tejer ropa con el propósito de realizar una función técnica. Tan es así que, dada la dotación simbólica de que dispone para pensar sobre su propia actividad —y en particular su lenguaje, que constantemente la remite a la lógica del arado—, sólo puede pensar en lo que está haciendo de esa forma mágica, es decir, mistificada, que el espiritualismo, sediento de misterios eternos, encuentra tan encantadora (Bourdieu, 1977: 115).

En los últimos estudios etnográficos sobre el arte, la cultura popular, la vida intelectual y el conflicto de *status* de las sociedades modernas —que más adelante examinaremos con cierto detalle—, Bourdieu exhibe la misma incapacidad de conceptualizar una distancia (o un espacio crítico) entre las estructuras mentales y las condiciones sociales de las que

aquéllas surgen. “Distintas condiciones de existencia producen *habitus* diferentes” (Bourdieu, 1984: 170). El pensamiento no es más que un reflejo invertido de la vida.

El *habitus* no es sólo una estructura estructurante que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas, sino que también es una estructura estructurada: principio de división en clases lógicas que organiza la percepción del mundo social es, él mismo, producto de la internalización de la división en clases sociales (Bourdieu, 1984: 170).

Los actos de solidaridad, de compasión e incluso los de amor se analizan, no como actos motivados o voluntarios, sino como el resultado predeterminado de presiones externas.

La concordancia entre una persona socialmente clasificada y las cosas o personas socialmente clasificadas que se “ajustan” a ella está representada por todos los actos de cooptación, simpatía, amistad o de amor que conducen a relaciones duraderas (Bourdieu, 1984: 241).

Estas peculiaridades, que son las más humanas del género humano, no resultan ser expresiones edificantes del yo independiente, sino estrategias mediante las cuales el *habitus* crea vínculos con un otro, el cual a fin de cuentas no hace más que representarse a sí mismo.⁴

Ya conocemos las dificultades que Bourdieu enfrenta en este punto. En

su esfuerzo por explicar la supuesta estabilidad de las sociedades capitalistas, el marxismo cultural —desde Lukács hasta Althusser, pasando por Marcuse— siempre ha tenido dificultades para conceptualizar los movimientos contraculturales, debido a su incapacidad de teorizar sobre un mundo cultural que en verdad posea una relativa autonomía con respecto a la base.⁵ El concepto de *habitus* de Bourdieu simplemente vuelve a mostrar esta dificultad en una forma micro-sociológica más precisa. En la teoría del *habitus*, la dominación no es un hecho "empírico"; se debe a la falta de atención teórica sistemática a las condiciones de la autonomía. Los actores son "agentes dominados" (Bourdieu, 1984: 471) *en principio*, es decir, sobre buenos fundamentos teóricos.

Los agentes dominados, que ponderan el valor de su posición y sus características aplicando un sistema de esquemas de percepción y valoración que es la materialización de las leyes objetivas a través de las cuales se constituye objetivamente su valor, tienden a atribuirse a sí mismos lo que la distribución les atribuye, negando lo que se les niega ["Eso no es para gente como nosotros"], adecuando sus expectativas a sus oportunidades, definiéndose a ellos mismos como el orden establecido los define, reproduciendo en su veredicto sobre sí mismos el veredicto que la economía dicta sobre ellos; en una palabra, condenándose a sí mismos a su suerte en todos los casos (Bourdieu, 1984: 471).

O, como Bourdieu lo pone, en términos más sencillos, en una publicación posterior:

Si resulta pertinente recordar que los dominados siempre contribuyen a su propia dominación, es necesario a la vez tener presente que las disposiciones que los hacen tender a esta complicidad también son un efecto materializado de la dominación (Bourdieu, 1989: 12).

Con la significativa y reveladora excepción del conductismo, el empuje de virtualmente todas las escuelas de la moderna psicología del desarrollo ha demostrado que el desarrollo de la personalidad involucra la "generalización" de las estructuras motivacionales, es decir, su alejamiento de cualquier correlación precisa con las condiciones externas. El desarrollo individual depende de un tránsito que se da dentro de los marcos de referencia cognitivos y morales del actor (en su capacidad de pensar, sentir y evaluar) y que va de lo concreto a una abstracción cada vez mayor. Este movimiento implica desplazar la referencia cognitiva y moral de cosas y personas a reglas, a reglas sobre reglas, y finalmente a la posibilidad de alguna forma de individualidad e independencia reales que involucre la capacidad del actor de repensar las propias reglas que, de acuerdo con la tradición y las restricciones impuestas por el grupo, deben aplicarse a la situación social que se enfrenta.

La forma en que esta universalización interna del desarrollo cognitivo y

moral se relaciona con la peculiaridad y la especificidad de las formaciones sociales y culturales particulares ha demostrado ser, por supuesto, un problema tremendamente difícil, que Piaget no abordó y que Parsons y Habermas no han resuelto de manera satisfactoria. Empero, debido a la manera en que Bourdieu formuló el *habitus*, el problema como tal ni siquiera existe. El *habitus* ata firmemente a los actores al mundo social; no les permite generalizar *vis-à-vis* ese mundo social. Bourdieu se regodea en la concreción del *habitus*, del cual dice que motiva al actor a reproducir lo que hereda y que abandona por completo el tipo de pensamiento crítico que la idea de la generalización cognitiva y moral implica. En cualquier sentido real, no existe en lo absoluto un “yo” en la teoría de Bourdieu. No hay más que una intersección del tiempo y el espacio, un sitio para la implantación social en su forma más primitiva.

En este momento de la arquitectura conceptual de Bourdieu es cuando el cuerpo hace su aparición. Al leer estos análisis de una forma puramente empírica, uno puede encomiar a Bourdieu por retomar la sugerencia de Merleau-Ponty y centrar su atención en el dominio poco estudiado de la vida social. Al mismo tiempo, sin embargo, el hecho de que Bourdieu centre su atención en el cuerpo también debe interpretarse de una manera más específicamente teórica. En la medida en que reduce el *habitus* al cuerpo socializado Bourdieu descubre una ubicación material para las dis-

posiciones internalizadas, lo cual le permite ignorar las complejidades y las subjetvidades que la categoría de “yo” implica. En otras palabras, con respecto al cuerpo, Bourdieu puede ser incluso más práctico que antes.⁶ Más que hablar de los procesos simbólicos y psicológicos involucrados en procesos que se moldean a sí mismos tales como la identidad, la fantasía, la proyección o el desempeño de roles, Bourdieu puede argüir que “todo lo que se halla involucrado [en la socialización] es la transferencia práctica de los esquemas cuasi situacionales incorporados” (Bourdieu, 1977: 116).

Al afirmar que la “creencia práctica no es un ‘estado de la mente’ (...) sino un estado del cuerpo”, Bourdieu (1990a: 68), utiliza su peculiar biologismo sociologizado —en forma muy parecida a su utilización del *habitus* más en general— para reforzar la determinación antes que para reducirla: “El cuerpo [es] un autómata que ‘conduce a la mente de manera inconsciente junto con él’” (Bourdieu, 1990a: 68). La socialización no depende de la interacción simbólica y de una habilidad aprendida para interpretar la sensibilidad y las intenciones del otro; antes bien, simplemente involucra el contacto del niño con “el cuerpo paterno y el cuerpo materno” (Bourdieu, 1990a: 78). El resultado, el “sentido práctico” convertido en hábito, es “la necesidad social transformada en naturaleza [y] en esquemas motrices y automatismos corporales” (Bourdieu, 1990a: 69).

¿Sorprende a alguien, entonces, que Bourdieu ataque a Piaget por no darse

cuenta de que la capacidad para generalizar de una situación a otra la produce meramente una "gimnasia corporal" y no una "comprensión explícita"? (Bourdieu, 1990a: 89). El carácter físico del *habitus* —insiste Bourdieu— puede producir "el equivalente de un acto de generalización" mediante la noción del cuerpo socializado, esto es, "sin recurrir a conceptos" (Bourdieu, 1990a: 89). Bourdieu considera como un triunfo teórico haber demostrado que la generalidad en el actor es "no representada"; es decir, que se trata de una disposición física más que de una capacidad cognitiva y moral para re-presentar las experiencias discretas de la vida cotidiana. Al compararse con Piaget, Bourdieu proclama que su explicación de la generalidad "se deshace de todas las operaciones requeridas por [las nociones acerca de cómo el actor realiza] la construcción de un concepto". Sin los conceptos, por supuesto, no puede existir el pensamiento crítico. Pero esto no le preocupa a Bourdieu. La función teórica del *habitus* ha sido explicar por qué es imposible lograr una distancia crítica con respecto a la estructura social.⁷

Debido a que Bourdieu se propone incorporar a como dé lugar el elemento psicodinámico autorreferencial a su teoría social, es importante recalcar cuán claramente su enfoque del *habitus* y la materialización se distingue del pensamiento psicoanalítico sobre el yo, incluso del de corte más sociológico. Aunque la teoría de las relaciones del objeto psicoanalítico ve al yo (o al ego) como creado

a partir de los otros internalizados y situados socialmente, concibe a este yo social como si se diferenciara cada vez más de estos residuos, de hecho, como si se formara una "identidad" peculiar luchando contra estas anteriores internalizaciones objetuales. La psicología del ego documenta una lucha similar por la autonomía diferenciada. Así, aunque Erik Erikson (1963) hizo hincapié en la confianza y el vínculo, introdujo la noción de "crisis de identidad" y, con ella, una interpretación social de la especificidad individual de las tensiones sociales contemporáneas. Psicólogos con tendencias sociológicas aún más explícitas desarrollaron la posición de Erikson; tal fue el caso, por ejemplo, de las investigaciones de Keniston sobre la juventud no comprometida y los radicales en política (Keniston, 1964, 1968).⁸ En la teoría psicoanalítica más reciente, teóricos como Kohut (1978) han hecho cada vez más hincapié en el yo como una identidad peculiar que posee independencia analítica con respecto a sus objetos internalizados, aun cuando se subraye la importancia de la interrelación entre el yo y el entorno. Incluso en el pensamiento de Melanie Klein (1984) —quien inició una tradición psicoanalítica que hacía énfasis en el cuerpo—, el pecho y el ego corporal se consideran como puntos de referencia de los que se debe distinguir al yo, no como imágenes especulares con las que el yo se identifica, tal cual sucede con la noción bourdieuana de estar "materializado en".

He comparado la teoría del *habitus* de Bourdieu con otras teorías del yo,

como la psicoanalítica y la del desarrollo, con el objeto de ilustrar el diferente énfasis que implicaría un genuino interés en la autonomía empírica del yo. A este respecto, también debemos referirnos a otras dos tradiciones que conceptúan la autonomía del yo, una más filosófica y la otra más empírica y sociocultural.

En su obra *Cuestiones de método* (1963) —introducción a la *Crítica de la razón dialéctica*, que se publicó por separado—, Sartre demostró hasta qué punto puede eludir el determinismo la insistencia fenomenológica sobre la reflexividad, incluso dentro de un marco de referencia casi marxista. Más que reproducir de manera automática la dominación, la concepción sartreana del actor insiste en la distancia de los roles, la autoconciencia y una orientación proyectiva hacia el futuro (Terraill, 1992), conceptos que pueden reconocer la subordinación, pero también abrir posibilidades de resistencia. Sartre logró restablecer parcialmente la intencionalidad en el marxismo porque su pensamiento tardío siguió arraigado a la fenomenología existencial. Más todavía, aunque su esfuerzo por incorporarse al marxismo redujo de manera significativa la independencia del actor, lo hizo mediante una referencia filosófico-antropológica a las limitaciones impuestas por la "escasez", más que señalando los efectos de una institución o un agente externo. De este modo, la teoría de Sartre se salvó de la clase de objetivación totalizante que penetra al trabajo marxista incluso en el terreno de la cultura. En

contraste, cuando Bourdieu teoriza sobre el *habitus*, concibe al "momento" económico, de manera mucho más convencional, en forma de fuerza económica y fuerza material. Por estas razones, Bourdieu se ve impedido de conservar la reflexividad o la intencionalidad en cualquier ámbito tal como Sartre lo hizo.⁹

La segunda vía para conceptualizar la autonomía del yo de un modo más satisfactorio es reconociendo el papel de la internalización cultural y percatándose a la vez de que esto le permite al yo tener acceso a representaciones colectivas que pueden ser recursos para su independencia con respecto a valores e instituciones sociales dominantes. Moscovici ha creado una escuela contemporánea de psicología social partiendo de esta idea precisamente. En su trabajo sobre "representaciones sociales" (Farr y Moscovici, 1984), por ejemplo, investigó lo que podría llamarse la psicología social de la relativa autonomía de la cultura. Esos estudios demostraron cómo la internalización, la externalización y la creación de estereotipos sociales no solamente podrían reforzar la psicología de masas (Moscovici, 1985), sino también dar cabida a la influencia no conformista y guiada por principios de los sentimientos de las minorías (Moscovici *et al.*, 1985) en las sociedades contemporáneas. En una vena más filosófica, Charles Taylor (1989) ha desarrollado argumentos semejantes.

La tesis que expuse en este escrito —que el *habitus*, más que una posición agonística e independiente, representa una posición mimética y reflexiva *vis-*

à-vis la estructura social— no se basa en la idea de que Bourdieu haya adoptado una “teoría del equilibrio” del yo, en contraste con un enfoque que hace énfasis en el conflicto o que admite el cambio social. Estas últimas consideraciones se refieren a niveles empíricos de explicación más que a argumentos sobre las presuposiciones de Bourdieu y sus modelos generales de yo, de sociedad y de cultura. De hecho, la fusión de estos dos niveles en ocasiones ha socavado las críticas al *habitus* al confundirlas con la acusación de que las implicaciones “reproductivas” del concepto fuerzan a Bourdieu a adoptar una visión estática y de equilibrio de la sociedad.¹⁰ Esta confusión, a su vez, estimuló una defensa del *habitus*¹¹ que recurría a la demostración de que Bourdieu, de hecho, se servía del *habitus* para explicar el conflicto empírico y el cambio social. Que esto sea cierto, sin embargo, no significa que el *habitus* les permita al voluntarismo, la identidad o la contingencia contrarrestar el tinte determinista de su teoría.

Es verdad que Bourdieu ha logrado “explicar” movimientos críticos de cambio social, y para ello ha empleado el concepto de *habitus*. Lo que ha hecho es describir el cambio como resultante del conflicto entre el *habitus* de una generación o cohorte —formado en la niñez— y el ambiente socioeconómico con el que ésta se encuentra en su etapa adulta. Empero, no se describe este conflicto como resultado de una autonomización del yo (que estaría vinculada a la rela-

tiva independencia de la cultura o a la generalización cognitiva) y una diferenciación antes que como una visión fusionante de la internalización. El *habitus* dislocado o separado se describe, más bien, como surgiendo de las discontinuidades sistémicas generadas objetivamente que se han desarrollado en las estructuras sociales de sociedades particulares durante largos periodos.¹²

Esta noción de discontinuidades estructurales generadas temporalmente le permite a Bourdieu explicar la rebelión contra un tipo particular de estructura social en un momento determinado e identificar grupos particulares de actores como los agentes a todas luces involucrados, sin renunciar ni un instante a la inclinación objetivista y determinista de su teoría del *habitus*. En respuesta a lo que él califica como críticas a “la ‘durabilidad’ del *habitus* y a la acusación de ‘determinismo’ que la acompaña” (Bourdieu, 1988b: 8), hace notar su reconocimiento de que el *habitus* “deviene activo sólo en relación con un campo”. Con esto quiere sugerir que es posible separar el *habitus* de su entorno inmediato, que “el mismo *habitus* puede conducir a muy distintas prácticas y tomas de posición, dependiendo del estado del campo” (Bourdieu, 1988b: 8). Sin embargo, como sigue insistiendo en la objetividad del campo, Bourdieu puede afirmar que esta independencia del *habitus* y del campo no implica ninguna nueva subjetividad. Si un actor o grupo, cuyo *habitus* se formó en el punto A, modifica su comportamiento en el

punto B, esto no tiene nada que ver en absoluto con un cambio en la identidad subjetiva: "Deberíamos cuidarnos de no describir como un efecto de la conversión del *habitus* lo que no es más que el efecto de un cambio en la relación entre el *habitus* y el campo" (Bourdieu, 1988b: 8). En otras palabras, la modificación en el comportamiento de un carácter previamente formado depende de las variaciones en el ambiente externo del actor.

Si bien pueden encontrarse diversas aplicaciones empíricas de esta explicación reduccionista y determinista de la ruptura (Bourdieu *et al.*, 1979: 4-5), el caso al que Bourdieu regresa una y otra vez es la rebelión de los estudiantes y de las facultades acontecida en "mayo del 68". Explica esta monumental revuelta de la sociedad francesa como una crisis de sucesión entre las generaciones académicas estimulada por cambios demográficos de mayor envergadura. Insistiendo en lo estructural más que en lo subjetivo, escribe que "las crisis (sobre todo la de mayo del 68) dividen el campo a lo largo de líneas de fractura preexistentes" (Bourdieu, 1988a: 128). Los cambios de largo plazo en el mercado de trabajo de la gente instruida fueron los que crearon la tensión subyacente: "La contradicción específica en el modo de reproducción en sus aspectos educativos [tomó] una forma cada vez más crítica conforme crecía el número de personas [que veían] amenazadas sus oportunidades de reproducirse" (Bourdieu, 1988a: 163). El *habitus* estudiantil

se formó en función de un conjunto de expectativas —una ocupación intelectual de *status* superior—, pero en un momento posterior de su vida esa generación se encontró con una organización económica y educativa que transformó radicalmente la realidad. Este choque volvió imposible el equilibrio:

La automática armonía entre las expectativas y las trayectorias probables (que hizo que la gente considerara como evidente en sí mismo el orden de sucesión) se trastocó, y el orden universitario fundado en la concordancia entre las estructuras temporales internalizadas y las estructuras objetivas quedó (...) entredicho (Bourdieu, 1988a: 156).

Las protestas masivas resultantes tuvieron poco que ver con la identidad psicológica o la independencia socializada, y todo que ver con el interés y con un sentimiento de privación objetiva.

Al negarse a aceptar su exclusión —escribe Bourdieu—, los estudiantes de mayo del 68 se encontraron "a sí mismos recurriendo a una protesta contra la legitimidad del instrumento de su exclusión, el cual amenaza[ba] a la totalidad de su clase (Bourdieu, 1988a: 163; *cf.* 1988a: 128-193, *passim*).

En otras publicaciones, Bourdieu retoma el mismo análisis y llega a las mismas conclusiones. Su interés teórico es negar la dimensión voluntarista, generada por *yo*es y valores, del cambio crítico.

Esto es lo que demuestra mi análisis del movimiento de mayo del 68. (...) No es una coincidencia que varios líderes de mayo del 68 fuesen grandes innovadores en la vida intelectual y en otras áreas. Las estructuras sociales no funcionan como mecanismo de relojería. Por ejemplo, las personas que no consiguen el trabajo que, por decirlo de alguna forma, les estaba asignado estatutariamente (...) tratarán de cambiar de empleo de tal manera que desaparezca la diferencia entre el trabajo que esperaban obtener y aquel que en verdad tienen. Todos los fenómenos asociados con la "sobreproducción de graduados" y la "devaluación de los grados" (...) son factores importantes de renovación debido a que las contradicciones que surgen de ellos conducen al cambio (Bourdieu, 1990b: 45).

Aun en los esfuerzos de Bourdieu para volver más complejo este modelo de crisis, el elemento subjetivo se diluye. Aunque él defiende meticulosamente la independencia temporal y empírica de estas "crisis de *habitus*" en distintos dominios sociales, insiste en que, para que se presente una crisis social general, es necesario que haya un traslape de discontinuidades, situación que es posible únicamente porque cada una ellas remite, en última instancia, a la misma contradicción económica subyacente.

Sin estar jamás totalmente coordinadas, puesto que son producto de "series causales" caracterizadas por diferentes duraciones estructurales, las disposiciones

y las situaciones que se combinan de manera sincrónica para constituir una determinada coyuntura nunca son del todo independientes, ya que son engendradas por las estructuras objetivas, es decir, en *último análisis*, por los fundamentos económicos de la formación social en cuestión (Bourdieu, 1977: 83; las cursivas son mías).¹³

Así, pues, los estudiantes y los catedráticos asistentes de sociología representan uno de los casos en que coinciden las disposiciones y los intereses de los agentes que ocupan posiciones homólogas en distintos campos, lo cual, a través de la sincronización de crisis latentes en diversos campos, ha hecho posible la generalización de la crisis. (...) La crisis como coyuntura, es decir, como conjunción de series causales independientes, supone la existencia de mundos que están separados pero que forman parte del mismo universo. (...) La confluencia de estas series significa que son relativamente dependientes de las estructuras fundamentales —especialmente las económicas— que determinan la lógica de los distintos campos (Bourdieu, 1988a: 173-174).

Resulta revelador que el esfuerzo de Bourdieu para explicar las crisis psicológicas individuales falle de la misma forma. Como las crisis personales comportan una angustia psicológica, significan un desafío en potencia a la reducción resueltamente colectivista que Bourdieu hace del yo. Sin embargo, Bourdieu interpreta tales crisis exactamente del

modo contrario. Sugiere (Bourdieu, 1988b: 8) que, dado que el *habitus* se concibe como producto de los “condicionamientos sociales” más que del “carácter”, se le puede ver confrontando “estructuras de oportunidades objetivas” que a un tiempo lo refuerzan y lo ponen en entredicho. Así, no es más que un déficit de reforzamiento objetivo el que explica por qué el yo-como-*habitus* se halla sujeto continuamente a la angustia y al cambio. Reconociendo que el *habitus* puede “estar montado (...) en la contradicción, la tensión e, incluso, la inestabilidad”, Bourdieu está en posición de insistir, no obstante, en que la fuente de tal tensión no puede ser otra que la situación económica objetiva. Por ejemplo, si los niños del “subproletariado” son psicológicamente “inestables”, esto se debe a que “llevan inscrita en su *habitus* la inestabilidad de las condiciones de vida de [una] familia condenada a la inseguridad en sus condiciones de empleo, de vivienda y, por consiguiente, de existencia” (Bourdieu, 1988b: 8).

NOTAS

¹ A contrapelo de la autopresentación antes citada, en la que Bourdieu fija como origen del *habitus* su propio esfuerzo por dotar de un papel a la agencia en su batalla contra la semiótica y el estructuralismo marxista a finales de la década de 1960 y principios de la de 1970, parece que el término, en efecto, había aparecido mucho antes en su obra (cf. Bourdieu, 1962a: 322), presentando ya connotaciones de índole deci-

didamente determinista. La noción de que el yo no es más que un reflejo internalizado de circunstancias económicas también había permeado ampliamente un análisis de la misma época [vid. Bourdieu, 1962b]. Aquí, en un argumento curiosamente paralelo a los escritos sobre la “cultura de la pobreza” que surgieron antes entre los antropólogos estadounidenses comprometidos con la teoría de la modernización, Bourdieu analiza la psicología social del subproletariado argelino como reflejo de la incertidumbre de su mercado de trabajo, y en forma más general, de la impotencia de su posición social. Esta situación objetiva producía una “apatía y una resignación fatalista” (1962b: 327) que los convencía de que resultaba “inútil combatir un mal todopoderoso” (1962b: 331), predisposiciones que a su vez reforzaban el determinismo de la posición de clase. Este énfasis en la pasividad *vis-à-vis* las condiciones externas está en tensión con el marxismo existencial, que también desempeñó un importante papel en el pensamiento de Bourdieu durante este período.

² Más adelante analizaré con mayor amplitud el concepto de “homología”.

³ Dada la confusión de Bourdieu acerca de las diferencias entre “relativa autonomía” y “determinismo en última instancia”, no sorprende que sus seguidores, en sus propios intentos de defender la obra de Bourdieu, a menudo simplemente repitan sus errores. Por ejemplo, Wacquant (Bourdieu y Wacquant, 1992: 10-13) sostiene que Bourdieu trasciende las “dualidades” al convertir “paradigmas aparentemente antagónicos en momentos de una forma de análisis diseñado para recapturar la realidad intrínsecamente doble del mundo social”. En el primer momento del análisis de Bourdieu —observa Wacquant—, “hacemos a un lado las representaciones mundanas para construir las estructuras objetivas, la distribución de los recursos socialmente eficientes que definen las constricciones

externas impuestas sobre las interacciones y representaciones". En el segundo momento, "reintroducimos la experiencia inmediata vivida por los agentes". En otras palabras, si bien afirma que se ha abolido la dualidad estructural-significado, en realidad Wacquant —al igual que el mismo Bourdieu— insiste en su relación jerárquica: "Debe recalarse que, a pesar de que los dos momentos del análisis son igualmente necesarios, no son iguales: se concede prioridad epistemológica a la ruptura objetivista por encima de la comprensión subjetivista."

Wacquant presenta este modelo reduccionista como una "reformulación y generalización" del argumento que dieron Durkheim y Mauss en su obra *Primitive Classification*; y de hecho (cf. *Theoretical Logic in Sociology, Vol. II: The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*), en aquel anterior esfuerzo por comprender la representación social subsiste un elemento importante del determinismo mecanicista propio de los periodos inicial e intermedio de Durkheim. Conforme siguió desarrollando sus ideas acerca de la cultura, Durkheim subrayó con mayor claridad su relativa autonomía, elaborando una teoría de la dinámica interna de las representaciones y del papel que desempeñaban en la estimulación de rituales y en la estructuración de la solidaridad. Con todo, incluso en la posterior obra maestra de Durkheim *Las formas elementales de la vida religiosa*, la relación entre morfología y representación sigue siendo mecanicista en su enfoque de la sociología del conocimiento.

Wacquant está inconforme con la obra *Primitive Classification*, no porque sea demasiado mecanicista, sino porque su teoría de la determinación morfológica no está tan elaborada como la que desarrolló Bourdieu. Él critica el análisis de Durkheim y Mauss (Bourdieu y Wacquant, 1992: 13) porque, aunque se adhiere a la "determinación social de las clasificaciones", "carece de

un sólido mecanismo causal" que efectivamente las explique. Wacquant cree que Bourdieu ha hecho justamente eso: mostrar que "las divisiones sociales y los esquemas mentales son estructuralmente homólogos porque están vinculados genéticamente: éstos últimos *no son más* que la cristalización de las primeras" (*ibid.*; las cursivas son mías). Wacquant tiene razón. En la obra de Bourdieu, el concepto de homología (véase más adelante) indica, no una relativa autonomía, sino un vínculo genético, una especie de traslape o creación mimética de disposiciones y campos superestructurales sobre la base económica.

En varias ocasiones Bourdieu ha señalado a los estudios pioneros sobre arte histórico de Panofsky como una de las fuentes de su concepto de *habitus*; aunque Panofsky ciertamente no deshumanizó de la misma manera la motivación ni la convirtió en una estrategia. Por el contrario, a pesar de su visión histórica y sociológica de las disposiciones, hizo hincapié en sus elementos morales y relacionales. Panofsky (1982: 1-2) escribe así sobre la Antigüedad: "El concepto de *humanitas* como valor significaba (...) la cualidad que distingue al hombre, no sólo de los animales, sino también —y en mayor medida— del que pertenece a la especie *Homo* sin merecer el nombre de *Homo humanus*, del bárbaro o vulgar que no siente (...) respeto por el aprendizaje [y] los valores morales." Si tenemos en cuenta la sugerencia de Bourdieu (1985) de que su teoría del *habitus* se deriva en parte del pensamiento tomista, podemos observar el mismo tipo de contraste. Para Tomás de Aquino, el alma, la voluntad y el intelecto poseen una relativa autonomía con respecto al cuerpo (Anderson, 1953). Así, pues ¿hemos de sorprendernos de que la teoría tomista de la educación y del desarrollo infantil —con su énfasis en el desarrollo de la personalidad y la sensibilidad moral— mantenga un estrecho paralelismo con la de Pia-

get? Tal como lo formula un estudio: "Para Santo Tomás de Aquino, este poder de la detectabilidad y la plasticidad del hombre se basa en su poder de abstracción. Es psíquico, no neurológico" (Fitzpatrick, *apud* Joly, 1965: 80).

⁵ La teoría de Gramsci sobre la hegemonía cultural es el único enfoque neomarxista importante que en gran medida escapa a esta reducción. Al conceptualizar al socialismo como un poder contrahegemónico casi religioso que puso en entredicho la capacidad de la ideología capitalista para motivar la adhesión voluntaria a la sociedad burguesa, Gramsci comprendió la autonomía relativa porque se nutrió del idealismo de Croce y utilizó a la religión católica como modelo de poder cultural. Este énfasis es una de las razones que explican que la obra de Gramsci se convirtiera en un blanco tan polémico e importante para Althusser, cuya concepción de la autonomía relativa siempre insistió en que la estructura económica era determinante "en última instancia". Las ideas althusserianas tuvieron un efecto formativo en la tercera etapa de la obra de Bourdieu (que abarca desde principios de la década de 1960 hasta el inicio de la de 1970), y su impacto ciertamente sigue siendo visible en la teoría madura —muy diferente— que ha desarrollado desde entonces.

⁶ La teoría foucaultiana del cuerpo revela la misma complacencia en el énfasis empírico y los mismos problemas teóricos. La literatura crítica no ha hecho hincapié en las profundas similitudes entre la teoría social de Bourdieu y la de Foucault, a pesar de que es bien conocida la amistad que hubo entre ellos (Eribon, 1998: 298-308). Si Foucault es el principal modelo para el postestructuralismo en la historia y la filosofía social, Bourdieu es el modelo para el nexo entre poder y conocimiento en ciencias sociales concebidas en sentido más estricto. Bourdieu, por supuesto, sigue siendo un marxista mucho más tradicional que Foucault, y no parece

poseer la sensibilidad que tuvo el último Foucault a la opresividad del poder totalitario no capitalista, ni tampoco el interés que manifestó hacia el final de su vida por los contradiscursos antiautoritarios.

Aunque Bourdieu no se refiere muy seguido a Foucault (y sin embargo véase su *Homo Academicus*, 1988a: 63), quienes gustan de asociarse con él perciben claramente un espíritu teórico afin en el énfasis que hace Foucault sobre la naturaleza destructiva de las estructuras mentales internalizadas. Se ve, por ejemplo, con claridad, en el elogio que Boschetti le dedica a Foucault, el puente que ella tiende entre las ideas de éste último y la teoría de Bourdieu. "[Foucault] nunca cesó de luchar por el progreso de la verdad y la justicia, practicando y organizando un nuevo tipo de resistencia al poder, la cual se concebía sobre todo como una lucha contra el poder internalizado en forma de estructuras mentales" (Boschetti, 1992: 89).

⁷ En una penetrante evaluación crítica de las dimensiones subjetivas de la obra de Bourdieu, Axel Honneth escribe con un espíritu similar: "El concepto de '*habitus*' (...) depende de un modelo reduccionista de representación. Como Bourdieu lo aplica sólo a los modelos orientacionales y esquemas perceptuales colectivos que garantizan que las constricciones y oportunidades económicas de una situación de vida colectiva se traduzcan en la aparente libertad de una forma de vida individual, no puede desarrollar ninguna sensibilidad teórica a los que, *en otra perspectiva*, son *significados culturales cotidianos incorporados*, ni a sus *elementos expresivos o confirmadores de identidad*" (Honneth, 1986: 61; las cursivas son mías.)

También vale la pena citar una observación parecida de Schatzki (1987: 133-134), aunque es simplista en su ecuación de la racionalidad crítica con un énfasis teórico en el pensamiento consciente: "En la visión de Bourdieu,

el pensamiento consciente no puede producir acción alguna. Solamente lo consiguen los procesos subconscientes aunados a las disposiciones corporales. (...) El pensamiento, en otras palabras, es un mero accesorio de la conducta. Que fenomenológicamente le parezca a la gente que en ocasiones se comporta de acuerdo con lo que piensa, es una ilusión. (...) Los seres humanos, por lo tanto, están a merced del *habitus* que los habita (...) y la reflexión consciente no brinda ninguna salida para escapar a esta situación."

⁸ Cf. Weinstein y Platt (1969). En este contexto puede observarse que, al hacer hincapié exclusivamente en la confianza —antes que en la diferenciación— a propósito de la socialización temprana del ego, la teoría del yo desarrollada por Giddens (1984) distorsiona el enfoque eriksoniano en el cual a todas luces está basada.

⁹ Durante esta fase sartreana altamente comprimida —que coincide con el periodo en que Bourdieu introdujo por primera vez la noción de *habitus*—, Bourdieu ofreció en varias ocasiones fuertes argumentos en favor de un yo más independiente que permitiera la atribución de una auténtica reflexividad. Considérese, por ejemplo, el análisis bourdieuano del porte lerdo y desmanado del campesino varón mal pertrechado para participar con eficacia en las danzas que le dan la oportunidad de reunirse con potenciales esposas en las sociedades postradicionales. Aunque Bourdieu insiste, en primer lugar, en que esta torpeza es resultado de la internalización del modo de producción y la estructura social por parte del campesino, sostiene que no es simplemente su desgarbo, sino la reflexión del campesino sobre este mismo desmaño, la que realmente se interpone en su afán de casarse. "Se avergüenza de su cuerpo y en su cuerpo" —escribe Bourdieu—. El campesino posee "una conciencia desdichada [*une conscience malheureuse*]" (Bourdieu, 1962a: 324) "porque se sabe

[*saistí*]" así. De hecho, Bourdieu concluye que la "condición social y económica [del campesino] afecta su situación con respecto al matrimonio, principalmente a través de la mediación de la conciencia" (1962a: 325). Esta locución ("conciencia desdichada") procede del análisis hegeliano de la relación amo-esclavo en la *Fenomenología del espíritu*, análisis que Kojève introdujo con tanta fuerza en la lectura que de Marx se hizo en Francia en las décadas de 1930 y 1940 y que alcanzó una importancia central para los intelectuales neomarxistas de la generación de Sartre. Frow, 1987: 59-73; Jenkins, "Review of Pierre Bourdieu, *Distinction*".

¹¹ Para encontrar la versión más vigorosa de esta defensa, véase Brubaker, 1985: 759-760.

¹² "Si bien la mediación del *habitus* puede ser efectiva en la medida en que se automodifica respondiendo a la realidad práctica, de hecho resulta ilusoria, al menos en lo que concierne al autor, ya que no se le concede ninguna autonomía real. Sólo la deficiencia de estos *habitus*, es decir, su grado de rezago con respecto a la realidad presente, nos permite escapar a la lógica dominante de la reproducción, y únicamente de esta forma indirecta —y por lo tanto en una medida muy limitada— el *habitus* puede considerarse, *stricto sensu*, como un "principio de invención" (Chazel, 1994: 152).

¹³ El uso de la frase "en último análisis" en la obra teórica fundamentadora del periodo maduro de Bourdieu resulta significativo, ya que ilustra de una forma concreta y textual la dimensión acentuadamente neomarxista de su marco causal. En la tradición neomarxista, la frase se deriva de la famosa "Carta a Bloch" (1890) de Engels, donde el compañero de Marx trataba de defender el materialismo histórico creado por ambos de la acusación de monocausalidad. Engels insistía en que él y Marx habían reconocido que en cualquier situación histórica entraban en juego diversas clases de fuerzas históri-

La subjetivación de la fuerza objetiva: el habitus

cas, y que ellos sólo habían recalcado que los factores económicos y de clase eran determinantes "en última instancia".

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Jeffrey
 1982 *Theoretical Logic in Sociology, Vol. II: The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*, University of California Press, Berkeley.
- 1990 "Introduction: Understanding the 'Relative Autonomy' of Culture", en Alexander, Jeffrey y Steven Seidman, comps., *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge University Press, Nueva York, 375 pp.
- Alexander, Jeffrey et al., comps.
 1987 *The Micro-Macro Link*, University of California Press, Berkeley, 400 pp.
- Anderson, Evangeline, Sister
 1953 *The Human Body in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Catholic University Press of America, Washington, 23 pp.
- Boschetti, A.
 1992 "Jean-Paul Sartre: A Paradigm Case of the Modern Intellectual", en N. Kauppi y P. Sulkunen, comps., *Vanguards of Modernity: Society Intellectuals, and the University*, University of Jyväskylä Press, Jyväskylä, pp. 81-89.
- Bourdieu, Pierre
 1958 *Sociologie de l'Algérie*, Presses Universitaires de France, París.
- 1962a "Les relations entre les sexes dans la société paysanne", en *Les Temps Modernes* 195, pp. 307-331.
- 1962b *The Algerians*, Beacon, Boston.
- 1977 *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 248 pp.
- 1984 *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard University Press, Cambridge, 613 pp.
- 1985 "The Genesis of the Concepts of 'Habitus' and 'Field'", en *Sociocriticism* vol. 2, núm. 2, pp. 11-24.
- 1988a *Homo academicus*, Editions de Minuit, París, 302 pp.
- 1988b "On Interest and the Relative Autonomy of Symbolic Power", en *Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies*, núm. 20, Center for Psychosocial Studies, Chicago.
- 1989 *La noblesse d'état: Grandes écoles et l'esprit de corps*, Editions de Minuit, París.
- 1990a *The Logic of Practice*, Stanford University Press, Stanford, 333 pp.
- 1990b *In Other Words: Essays toward a Reflexive Sociology*, Polity Press, Cambridge, 223 pp.
- Bourdieu, Pierre y L. J. D. Wacquant
 1992 *An Invitation to Reflexive Sociology*, University Chicago Press, Chicago, 332 pp.
- Bourdieu, Pierre et al.
 1979 *Algeria 1960*, Cambridge University Press, Cambridge, 158 pp.
- Brubaker, R.
 1985 "Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu", en *Theory and Society* núm. 14, pp. 745-775.
- Chazel, F.
 1994 "Away from the Structuralism and Return of the Action. Paradigmatic and Theoretical Orientation in Contemporary French Sociology", en P. Sztompka, comp., *Agency and Structure: Reorienting Social Theory*, Gordon and Breach, Amsterdam.
- Durkheim, Emile y Marcel Mauss
 1963 *Primitive Classification*, University of Chicago Press, Chicago, 96 pp.
- Eisenstadt, S. N.
 1981 "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics", *European Journal of Sociology* núm. 23, pp. 293-313.
- Eribon, Didier
 1994 *Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, París, 366 pp.

- 1998 *Michel Foucault: 1926-1984*, Flammarion, Paris, 402 pp.
- Erikson, Erik
1963 *Childhood and Society*, Norton, Nueva York, 445 pp.
- Farr, R. M. y S. Moscovici, comps.
1984 *Social Representation*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Frow, J.
1987 "Accounting for Tastes: Some Problems in Bourdieu's Sociology of Culture", en *Cultural Studies* 1, pp. 59-73.
- Garfinkel, Harold
1967 *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 288 pp.
- Giddens, Anthony
1984 *The Constitution of Society*, Polity Press, Cambridge, 402 pp.
- Honneth, A.
1986 "The Fragmented World of Symbolic Forms. Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture", en *Theory, Culture, and Society* núm. 3, pp. 55-66.
- Joly, Ralph Philip
1965 *The Human Person in a Philosophy of Education*, Mouton, La Haya, 147 pp.
- Keniston, Kenneth
1965 *The Uncommitted: Alienated Youth in American Society*, Harcourt, Brace & World, Nueva York, 500 pp.
1968 *Young Radicals: Notes on Uncommitted Youth*, Harcourt, Brace & World, Nueva York, 368 pp.
- Klein, Melanie
1984 *Envy and Gratitude, and Other Works, 1946-1963*, Free Press, Nueva York, 365 pp.
- Kohut, Heinz
1978 *The Search for the Self: Selected Writings of Heinz Kohut, 1950-1978*, International Universities Press, Nueva York, 969 pp.
- Moscovici, Serge
1985 *The Age of the Crowd: A Historical Treatise on Mass Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge, 408 pp.
2001 *Social Representation: Explorations in Social Psychology*, New York University Press, Nueva York, 313 pp.
- Moscovici, S. et al.
1985 *Perspectives on Minority Influence*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Panofsky, Erwin
1982 *Meaning in the Visual Arts*, University of Chicago Press, Chicago, 364 pp.
- Schatzki, T. R.
1987 "Overdue Analysis of Bourdieu's Theory of Practice", en *Inquiry* vol. 30, núms. 1-2, pp. 113-126.
- Schegloff, E. A.
1992 "Repair After Next Turn: The Last Structurally Provided Defense of Intersubjectivity in Conversation", *American Journal of Sociology*, vol. 97, núm. 5, pp. 1295-1345.
- Taylor, Charles
1989 *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 601 pp.
- Terrail, J.-P.
1992 "Les vertus de la nécessité: Sujet/objet en sociologie", en *Cahiers du LASA/Lectures de Pierre Bourdieu*, núm. 12-13, pp. 221-262.
- Walzer, Michael
1983 *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, Nueva York, 345 pp.
- Weinstein, Fred y Gerald M. Platt
1969 *The Wish to Be Free: Society, Psyche, and Value Change*, University of California Press, Berkeley, 319 pp.