

Reflexividad y límites en el pensamiento de Pierre Bourdieu

Pedro Quintín Quílez
Antropólogo
Universidad del Valle. Cali, Colombia

RESUMEN

Esta es una aproximación a los ejes principales de la obra de Pierre Bourdieu en la que se trata de mostrar cómo los aplicó al estudio específico de las ciencias sociales. Se quiere evitar interpretarlo como mero epistemólogo, es decir, como alguien dedicado exclusivamente a la reflexión sobre cómo es posible hacer ciencia, pues sus investigaciones sobre las ciencias sociales y la academia muestran que, para él, nada estaba vedado al investigador, ni siquiera su propia y específica forma de *hacer* y de *estar* en el mundo. Este aspecto, que reiteradamente atraviesa sus textos, es una de las dimensiones básicas de su obra.

PALABRAS CLAVE: reflexividad, Bourdieu, conocimiento, sociología

ABSTRACT

This is an approximation to the principal themes of the work of Pierre Bourdieu, which tries to demonstrate how he applied them to the specific study of the social sciences. He will not be interpreted as a mere epistemologist, someone dedicated exclusively to reflecting on how it is possible to do science. This is because in his investigations on the social sciences and the academy he showed that nothing was forbidden for the investigator, not even his own and particular way of doing and being in the world. The latter, which is continuously seen in his texts, is one of the basic dimensions of his work.

KEYWORDS: Reflectability, Bourdieu, Sociology, Knowledge.

Un imperativo para las ciencias sociales: objetivarse siempre

El progreso del conocimiento supone, en el caso de la ciencia social, un progreso en el conocimiento de las condiciones del conocimiento; exige de este modo retornos obstinados a los mismos objetos [...], que son otras tantas ocasiones para objetivar más completamente la relación objetiva y subjetiva con el objeto. [...] Ahora bien, lo esencial de aquello que trato de comunicar aquí, y que nada tiene de personal, podría perder su sentido y su eficacia si, por dejar que se disocie de la práctica de que ha partido y a la que debe retornar, se le permitiera existir según esa existencia irreal y neutralizada de las "tesis teóricas" o de los discursos epistemológicos.

Con estas palabras comienza Bourdieu el prefacio a su libro *El sentido práctico* (1991: 13-14). Más que la usual presentación y justificación del contenido, es una reflexión sobre los dos grandes hitos que marcan el devenir de su obra; por un lado, el *pensamiento relacional* o *método estructural*, aprendido con Claude Lévi-Strauss; por otro, rompiendo así con su maestro, las consecuencias para el conocimiento de la necesaria diferenciación entre las *lógicas teóricas* y las *lógicas prácticas*.

El primer punto supone profundizar en la idea de *caracterizar a todo elemento por las relaciones que lo unen a los otros en un sistema del que obtiene su sentido y su función*; es decir, estimarlo por su valor relacional —oponiéndose así al pensamiento substancialista, intuicionista y descontextualizador—, lo que implica un retorno a Durkheim y Mauss cuando, a inicios del siglo XX, toman precisamente como objeto de estudio al pensamiento mitológico en lugar de ponerlo a funcionar como se había hecho hasta entonces. La *significación* no se encuentra en el elemento aislado, sino que se le otorga la relación con los demás rasgos (*diferencia en un sistema de diferencias*), cuyo progresivo desciframiento por el investigador implica una densificación de los hechos ubicados en una red cada vez más estrecha de relaciones, proceso que no tiene límites mientras aún esté en funcionamiento el habitus generador.

El segundo punto implica una reflexión sobre el proceso de transmisión y la forma de funcionamiento del principio ordenador de la sociedad: para ser eficiente y a la vez sistemático el principio habrá de estar *incorporado*, puesto en el cuerpo¹. Pero ello lleva a dudar del presupuesto básico que giraba sobre la idea (aunque no asumida por Lévi-Strauss) de la existencia de una correspondencia estricta entre pensamiento y práctica. No se trata de que la lógica práctica sea apenas coherente con el sistema de pensamiento, dado que está sujeta a procesos distintos a los que rigen el mero pensamiento, sino que el intento de explicarla teóricamente la destruye en cuanto tal.

¹ Dedicar el capítulo 'La creencia y el cuerpo' al papel del cuerpo y de la *hexis corporal* en la conformación de la *doxa* (creencias incuestionadas) así como de las acciones *sensatas*, pero sobre todo al proceso de su *incorporación* mediante rituales y juegos estructurales que apelan a equivalencias e integraciones (cosmos-sexo-género-tiempo-espacio-mito), homologías y redundancias que ponen en funcionamiento un principio generador de prácticas organizadas según una misma razón. En el cuerpo se encarna el orden social. Pero el cuerpo no es sino un caso, quizás el más sensible, de la forma en que funcionan los *habitus*, generadores primeros de las *prácticas*.

Límite que lleva a tener claro que lo que se tiene entre manos son:

modelos lógicos que explican de la manera a la vez más coherente y más económica, el mayor número posible de hechos observados. Y que estos modelos resultan falsos y peligrosos en cuanto son tratados como los principios reales de las prácticas, lo cual supone sobreestimar la lógica de las prácticas e, inseparablemente, dejar escapar lo que constituye su verdadero principio (Bourdieu, 1991: 30).

El *opus operatum* (fórmula generadora que permite reproducir en abstracto lo esencial de las prácticas) no es el *modus operandi* (principio generador) de las prácticas, puesto que este último incluye principios [*schémes*] prácticos sujetos a variación según la situación y las constricciones sociales. Además "sólo domina la lógica práctica quien es dominado completamente por ella, quien la posee hasta el punto de estar totalmente poseído por ella, es decir, desposeído [y cuyos principios] están excluidos del universo de los objetos de pensamiento" (1991: 34).

De esa forma, Bourdieu cuestiona el privilegio epistemológico del investigador que asume el estructuralismo: hay que *objetivar esta distancia objetivante*. De ahí la idea de dos relaciones con el mundo (teórica y práctica) que no pueden confundirse ni reducirse entre sí, dado que hay diferencias que tienen que ver con las condiciones en que se desarrollan. Por ejemplo, las necesidades del sabio/erudito [*savant*] y del individuo práctico son diferentes en términos de una muy distinta disponibilidad de tiempo. El trabajo de investigación sólo es factible, por tanto, con la objetivación de la particular relación del investigador con el mundo, que es una *de las condiciones más determinantes de una práctica propiamente científica en ciencias sociales*.

Por poner un ejemplo extraído de otra obra de Bourdieu -aunque este tipo de advertencias se reiteran en la mayor parte, si no en todos, sus textos-, el primer capítulo de su libro sobre la dominación masculina empieza:

Estando incluidos, en tanto que hombres o mujeres, en el objeto que nos esforzamos por aprehender, tenemos incorporadas, bajo la forma de esquemas inconscientes de percepción y de apreciación, las estructuras históricas del orden masculino. Nos arriesgamos entonces a recurrir, para pensar la dominación masculina, a modos de pensamiento que son ellos mismos el producto de la dominación. No podemos esperar

escapar de este círculo más que a condición de encontrar una estrategia práctica² para efectuar una objetivación del sujeto de la objetivación científica (Bourdieu, 1998: 11 [traducción nuestra]).

Y más de cien páginas después, en las conclusiones, insiste:

Teniendo enfrente a una institución que está inscrita tras varios milenios en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras cognitivas, y no teniendo por tanto para pensar la oposición entre lo masculino y lo femenino más que un espíritu estructurado según esa oposición, [el investigador] se expone a emplear como instrumentos de conocimiento los esquemas de percepción y de pensamiento que él debería tratar como objetos de conocimiento. Y el análisis más atento (el de un Kant o un Sartre, un Freud o el del mismo Lacan...) se arriesga así a poner sin saberlo en un inconsciente impensado los instrumentos de pensamiento que él emplea para tratar de pensar el inconsciente (Bourdieu, 1998: 123 [trad. nuestra]).

Aparece así esbozada la idea de la existencia de estrategias [*enjeu*] en la realidad social que no son descriptibles desde la normatividad ni como patrones culturales. Ello nos lleva a la idea de que existen varias versiones (e interpretaciones) del orden social por parte de los individuos (interpretaciones que son también apuestas sociales). Pero lo importante es que, para escapar al etnocentrismo del investigador a la hora de enfrentar ciertos temas, es bueno que observe cómo él mismo aplica esos principios de tan difícil descripción en su propia vida. Por ejemplo, para comprender los rituales, sugiere, es preciso que tenga en cuenta cómo él vive los rituales académicos; eso le bastará para darse cuenta de todo lo que deja escapar en su descripción del rito de los otros cuando se coloca en una posición externa al rito: ya no podrá verlos como absurdos, arbitrarios o inmotivados (Bourdieu, 1991: 39). No se trata de ponerse en el lugar de los otros, sino de darse cuenta de que es necesaria una teoría de lo que es ser indígena. Tampoco de ser el otro, puesto que:

Quiénes quieren creer las creencias de los otros se condenan a no recobrar ni la verdad objetiva ni la experiencia subjetiva de la creencia: no saben aprovechar su 'exclusión' para constituir como tal el campo donde se engendra la creencia, y que la pertenencia a él impide objetivar, constituyendo así las condiciones de la creencia, ni sacar partido de su pertenencia a otros campos, como el de la ciencia, para objetivar

² Que lo lleva, en este caso, a explorar las *categorías de entendimiento* y las *formas de clasificación* (de nuevo Durkheim y Mauss, 1996) con que construimos el mundo a partir de una reflexión sobre las estructuras objetivas y las formas cognitivas de los bereberes de La Cabilia, Argelia.

los juegos en que se engendran sus propias creencias, sus propias 'inversiones/inmersiones' [investissements] y apropiarse realmente, por esta objetivación participante, de las experiencias equivalentes a aquellas que tienen que describir, los instrumentos indispensables por tanto para dar una descripción adecuada de unas y otras (Bourdieu, 1991: 116-117)³.

Hay una *pre-lógica* de la *lógica práctica* que hace difícil su aprehensión inmediata con los instrumentos de que dispone el académico, así como complica su expresión e inscripción textual. Pero ese reconocimiento es el único camino adecuado en la constitución de un sujeto social verdadero: no se debe reificar al objeto de la ciencia, sino colocarlo al mismo nivel que al científico porque son formas distintas de estar en el mundo. Pero eso supone siempre una reflexión sobre el estatuto del investigador: "Toda empresa sociológica verdadera es, inseparablemente, un socioanálisis e intentar así contribuir a que su producto llegue a ser, a su vez, el instrumento de un socio-análisis" (Bourdieu, 1991: 44).

Podríamos seguir desmenuzando *El sentido práctico*, pero creo que lo anterior basta como ilustración del modo de proceder de Bourdieu. Es suficiente con señalar, por último, que con esta DOBLE HISTORIZACIÓN⁴ no hace sino dar cumplimiento a un *dictum* que, junto a Chamboredon y Passeron, había planteado en su obra más decididamente epistemológica, *El oficio de sociólogo* (1990): la epistemología como vigilancia constante de un investigador en incansable supervisión de su propio trabajo tratando de captar la *lógica del error*. Nos enfrentamos así a una *sociología reflexiva*.

³ La nota al pie de página que acompaña este texto es un ejemplo de su estilo irónico:

"El etnólogo hablaría mejor de las creencias y de los ritos de los otros si comenzara a hacerse dueño y maestro de sus propios ritos y creencias, ya se trate de los que se encuentran escondidos en los pliegues de su cuerpo y en los giros de su lenguaje, o de los que abundan en su práctica científica misma, sus notas profilácticas, sus prefacios propiciatorios, sus referencias exorcistas, por no mencionar su culto a los 'founding fathers' y otros antepasados epónimos; así recordarían al menos que los asuntos en juego [enjeux] que más irrisorios resultan cuando se ven desde fuera, pueden llegar a ser, bajo ciertas condiciones, cuestiones de vida o muerte".

⁴ No por casualidad en algunos manuales (p.e., Alexander y Seidman, 1990) Bourdieu queda colocado como representante del post-estructuralismo, al lado de otro reconocido investigador y filósofo francés, Michel Foucault, con sus propuestas sobre la arqueología y la genealogía tan cercanas a la historización de Bourdieu y de clara inspiración en F. Nietzsche (cfr. Foucault, 1992). Para un desarrollo epistemológico donde se defiende la especificidad de la investigación social (un razonamiento mixto diferente al de las ciencias duras, puesto que no puede ser totalmente nomológico o experimental) y que debe tener en cuenta a la historia, ver a Passeron, 1991.

Doble historización que supone ubicar el lugar desde el que se habla (para evitar *comprensiones ilusorias*) y esclarecer las categorías con que pensamos (pues hay dicotomías que rigen también para el sociólogo) mediante una paciente labor de reconstrucción de su origen y de la forma en que las usamos (Bourdieu, 1992).

La sociología del conocimiento como inicio del *constructivismo estructuralista*⁵

La muestra anterior de cómo Bourdieu desarrolla sus ideas en ese libro es una forma de cómo sugiere acercarse a los aspectos epistemológicos: el método/teoría y la práctica están unidos, se hacen y analizan juntos en un mismo y único movimiento por parte del investigador. Pero eso implica que sólo es posible una ciencia social en tanto sea capaz de tener en cuenta las condiciones en que ella se desarrolla.

Por ello, y no de forma gratuita, puede plantearse que uno de sus objetos de investigación (a veces más específico, pero siempre atravesando todas sus obras), es la *sociología de la ciencia*. Así, en el breve texto sobre el *imperialismo cultural* norteamericano, hace énfasis en su incidencia en una academia europea a menudo cómplice que actúa más por medio de la generalización de términos afectados de *allogoxia* (sujetos a distintos sentidos dependiendo de los países y las tradiciones culturales) que de la imposición de modelos teóricos (Bourdieu y Wacquant, 2001). Por tanto, es necesario reconocer las condiciones históricas que dan origen a esas influencias que suelen presentarse bajo la ilusión de *teorizaciones* originales y nuevas -es decir, sin historia- y, por tanto, universales (como son los falsos debates sobre el multiculturalismo, el liberalismo y el comunitarismo, la identidad o la exclusión):

Si es cierto que la deshistorización que resulta casi de manera inevitable de la migración de las ideas a través de las fronteras nacionales es uno de los factores de desrealización y de falsa universalización (como, por ejemplo, los "falsos amigos"

⁵ Nombre que Bourdieu da a su propuesta, en la que junta lo objetivo y lo subjetivo y que desarrolla sobre todo después de los años setenta, tras la fase más reproductivista con Passeron en sus trabajos sobre la educación. Ph. Corcuff (1995: 30-42) proporciona una buena aproximación a la obra de Bourdieu, ubicándola respecto a otras corrientes de las ciencias sociales contemporáneas, recogiendo también varias críticas, en especial la de su mayor valoración de lo objetivo que le hace dejar en un lugar secundario la dimensión constructiva.

teóricos), entonces sólo una verdadera historia de la génesis de las ideas sobre el mundo social, asociada a un análisis de los mecanismos sociales de la circulación internacional de dichas ideas, podría conducir a los estudiosos, tanto en este campo como en otros, a un dominio perfeccionado de los instrumentos con los cuales argumentan sin preocuparse previamente de argumentar a propósito de ellos (Bourdieu y Wacquant, 2001: 53-54).

Esa línea, por tanto, debe pensarse como el resultado de una preocupación inicial: no podemos hacer ciencia o sociología sino a condición de conocer previamente las condiciones en que se produce y se difunde el saber científico.

El requisito de la reflexividad constante

Largamente expuesto en *El oficio de sociólogo*, por un lado se plantea que no puede idealizarse la práctica científica, es decir la *lógica reconstruida*, puesto que lleva a caer de forma absurda en el rigorismo metodológico, en el valor normativo de los métodos o en el criterio de pertinencia lógica (como en el chiste del borracho que, a media noche, busca la llave al pie de una farola, dado que allí ve mejor que en el lugar donde se le extravió); por otro, de profundizar y generalizar el postulado de G. Bachelard acerca de que *el hecho científico se conquista, construye y comprueba*.

Conquista que supone ruptura con el hecho tal y como se nos presenta, tal y como se nos da (*dado/dato*): contra la ilusión del saber inmediato, ella demanda la precaución acerca de los *problemas sociales* tal y como vienen contruidos socialmente, pero también contra las *preconociones* y la *sociología espontánea* (que no es sino *sentido común científico*) que se nos presentan ya como *estructuras del objeto*; se trata de un postulado acerca de la escasa *transparencia de lo social*, en la tradición de la economía *de la sospecha* o *de la verdad* (Marx, Nietzsche): la verdad se esconde a la inmediatez de la mirada, por lo que se asume el principio de no-consciencia por parte de los individuos (para una crítica, mostrando el límite de ese modelo para entender las sociedades de la imagen, cfr. Hebdige, 1994).

Pero también precaución sobre el lenguaje y los conceptos: se usan palabras que encierran filosofías, metáforas y analogías que dirigen el pensamiento y lo engañan (p.e., la reificación de conceptos como *juego* o *sistema*); pues hay ya *surnmas*, tradiciones teóricas, que piensan por nosotros. Se debe siempre

redefinir o usar consistentemente las palabras y evitar que se conviertan en conceptos equívocos.

Construcción del objeto: el punto de vista crea el objeto, por lo que debemos aprender a distinguir el trabajo específico que hacemos sobre el mundo: se trata de hacerlo de nuevo, bajo otros presupuestos, tal y como mostró Durkheim al tratar a los hechos sociales *como cosas*. No es este un rechazo al empirismo, sino un reclamo a la necesidad de teorías para ver la realidad. Incluso hasta el punto de que los *data* de una investigación no sirven necesariamente para otra. Los datos se *hacen* a partir de unas hipótesis (no siempre explícitas) o supuestos sobre cómo funciona el mundo social. Pero también las técnicas u opciones metodológicas construyen el mundo y no son neutrales: deben ajustarse a los objetivos y al modelo que se está usando. Existe necesidad de reflexiones sobre las preguntas que hacemos al mundo: por ejemplo, sobre el uso en encuestas de ese tipo de preguntas tan engañosas como '¿trabajó usted hoy?'. Pero también sobre la concepción que de lo social se pone en juego con determinadas técnicas: pues las estadísticas, por ejemplo, implican una teoría social que asume a la agregación como la mejor descripción del mundo.

En el caso de las ciencias sociales, además, nuestros objetos hablan y explican. Pero lo que nos dicen no debe ser tomado directamente como *data* (lo dado) sino que sólo podrá ser usado como *datum* (dato) tras un tratamiento de refinado (construcción). Sus explicaciones son parte de la acción que hay que explicar, como sucede con los relatos autobiográficos, analizables a la luz de la *ilusión biográfica* (Bourdieu, 1997).

Por último, está la idea de que el problema de las técnicas y de la construcción del dato implica una *ars inveniendi*, arte de la invención, más que un *ars probandi*, arte de la demostración. Ello supone no dejar de imaginar las formas más convenientes, no importa cuan atrevidas o complicadas sean, para adelantar una investigación y poder sortear los muchos elementos (desde los más abstractos a los más prácticos) que surgen como obstáculos.

Comprobación que, dentro de la concepción de la investigación como acto unitario (sólo se separan para enseñarse), no es una fase privilegiada, así como no se separa la teoría de los métodos o de la interpretación. Aunque sucede a menudo que la comprobación (bajo cierto rigorismo metodológico) suele ser en la que más énfasis se hace, pero se la ve como un momento de no-reflexión,

sujeta exclusivamente a la fidelidad y responsabilidad en la aplicación de las técnicas.

Todo ello tiene como trasfondo, no lo olvidemos, la necesidad de una sociología del conocimiento que pone en evidencia las condiciones de generación de la ciencia sociológica (cfr. la conclusión a *El oficio de sociólogo*). **Vigilancia epistemológica** que no sólo nos previene contra el *etnocentrismo intelectual* -sesgo intelectualista: la teoría tiene más valor que la práctica- o el *sociocentrismo* (pues nosotros no somos ajenos al mundo), sino que nos lleva directamente a la sociología de la ciencia (y de la sociología). Señala L. Wacquant:

La misión política del sociólogo, según Bourdieu [...], es a la vez modesta pero de hecho capital. La sociología es por tanto una política en el sentido que él da a este término: una tentativa por transformar la mirada mediante la que nosotros construimos el mundo social y a partir de la que podemos formar racionalmente y humanamente a la sociología y la sociedad. Y formamos, por último, a nosotros mismos (Bourdieu y Wacquant, 1992: 42 [traducción nuestra])⁶.

Nociones básicas: sociología de la ciencia y de sus usos

A continuación se esbozan algunas de sus nociones, mostrando cómo se aplican a una sociología de la ciencia y de sus usos (cfr. Bourdieu, 2000). Sus nociones son más bien pocas, pero están puestas a funcionar en cada una de sus obra dentro de lógicas analíticas distintas y frente a objetos temáticos diferentes. Eso hace que todos sus textos suelen tener conexiones entre sí. Por ejemplo, en *La dominación masculina* (1998: 81, 105) muestra cómo la *libido dominandi* que incorpora o caracteriza al mundo masculino, que es la que hace que los hombres quieran siempre ganar en todos los juegos (desde los más serios hasta los más intrascendentes), se encuentra también, aunque transformada, en la *libido académica* propia del campo académico, tal y como ejemplifica su deseo de perdurar en el tiempo, derrotando así a otros hombres, o por la predilección por la gran teoría por parte de los hombres, frente a las mujeres cuyas obras, a veces más fecundas teóricamente, suelen verse eclipsadas.

⁶ La introducción de L. Wacquant, sociólogo cercano a Bourdieu en los últimos años, a la serie de entrevistas con su maestro permite entender su papel dentro de la academia francesa (Bourdieu y Wacquant, 1992). Destaca cómo borró las fronteras interdisciplinarias (trabajando a partir de problemas, lo cual explica la gran variedad de temas estudiados), la puesta en cuestión de las *antinomias perennes* que han atado a las ciencias sociales (subjetivismo/objetivismo, física social/fenomenología social) y, por último, la necesidad de revertir las cuestiones y métodos que se aplican a la sociedad sobre la misma ciencia.

Por no hablar de la división sexual del trabajo académico que le parece estar sujeto a las mismas condiciones de desigualdad que cualquier otro trabajo: diferenciación entre carreras de hombres y de mujeres, con prestigios desiguales (de tal forma que la feminización de ciertas carreras las devalúa) o labores diferenciadas por género en los laboratorios de investigación.

Bourdieu se sitúa en la línea francesa de aproximación a la sociología de la ciencia más que en las corrientes de teoría del conocimiento norteamericanas: antes que los procesos psicológicos, lógicos, o funcionales (a lo Merton) de la ciencia, propone una historia o sociología de las ciencias guiada por la pregunta acerca de por qué se estudian ciertos temas y por qué se los aborda de cierta forma. Pero, aclara, su entrada tampoco está cerca de la filosofía de la ciencia alemana, cuya tradición parte de establecer como punto de partida la diferenciación entre diferentes tipos de ciencia (sociales/naturales//comprender/explicar), porque según él nos enfrentamos a una única ciencia que enfrenta objetos distintos bajo condiciones también específicas (Bourdieu, 1992: 41). Su objeto central es por tanto el estudio de la configuración del campo científico/académico, el análisis de sus relaciones con otros campos y la descripción de su funcionamiento práctico.

Es importante partir de la noción de LÍMITES, que atraviesa su obra: la forma en que los científicos segmentamos el mundo debe ser siempre finamente reflexionada, reconociendo que hay una actuación específica e intrusiva sobre ese mundo. Eso está justificado metodológicamente, pues permite encarar un espacio (el mundo) que es siempre demasiado extenso, abierto. Pero no nos deben bastar las divisiones vigentes, las que funcionan en el mundo social. Es ésta una forma de crítica al positivismo que, volcado sobre el mundo, termina por aplicar grandes fórmulas destinadas a encontrar lo que no vale la pena (objetos intrascendentes) o lo que no se ha delimitado bien (falsos objetos). En este caso, el científico constituye un CAMPO que, siendo similar a otros, tiene sin embargo algunas especificidades. Su noción de campo (visión espacializada de la sociedad, *metáfora campestre*, dirá J. Duvignaud, 1995) es factible de aplicación universal, siempre que se la sepa ajustar a las condiciones específicas del objeto estudiado, pues cada campo es singularmente definido (Chartier, 2002: 80-85). En el caso del académico o del científico, las apuestas del juego y los capitales en liza son los que determinan una lógica interna con alto grado de autonomía relativa:

Una verdadera objetivación exige que no nos contentemos con llamar la atención - para deplorarlos o condenarlos - sobre los orígenes sociales, étnicos o sexuales del productor cultural. Se trata sobre todo de objetivar su posición dentro del universo de la producción cultural, más en concreto dentro del campo científico o universitario. [...] Este microcosmos es por tanto un mundo social, que tiene su propia lógica, al interior del que los agentes luchan por apuestas [enjeux, objetivos] de una especie muy particular y obedecen a intereses que pueden ser desinteresados bajo otra relación, desde el punto de vista monetario, por ejemplo (Bourdieu y Wacquant, 1992: 49 [traducción nuestra]).

Ello permite abordar la complejidad de la sociedad a partir de su segmentación analítica apelando precisamente a las divisiones que lo social hace sobre sí (es decir, las categorizaciones y representaciones, las construcciones consensuadas producidas históricamente que el empirismo tomaría como datos pero que son recuperadas cuidadosamente por medio de la investigación (a partir del triple movimiento conquistar / construir / confirmar). No se trata por tanto de establecer divisiones y niveles del sistema social a la manera funcional-estructuralista (con subsistemas cada uno con su propia lógica, amarrados entre sí desde arriba). Más bien, esas divisiones permiten ver en detalle las relaciones en que se inserta el individuo (dimensión relacional) en determinados ámbitos constituidos históricamente como específicos pero que están insertos en una estructura general (de ahí la importancia de estudiar las relaciones entre los campos).

En este análisis hay que tratar de explicar dos aspectos: por un lado, la *gramática* o la forma en que se producen las relaciones intra e intercampos; por otro, los *principios generadores* y la historia a partir de los que se constituye el campo. Así, en el caso del campo académico, habría que dar cuenta de:

a) Sus lógicas internas: ¿qué capitales dominan (prestigio, conocimiento) y cómo se los acumula (disputas entre pares a partir del razonamiento y la demostración)? No se puede olvidar que el campo es, siempre, un CAMPO DE FUERZAS donde hay una distribución desigual del acceso a los recursos (redes, influencias, instrumentos, conocimientos) y, por tanto, hay dominantes y dominados; consecuentemente, es también un CAMPO DE LUCHA que se manifiesta incluso desde la disputa de partida acerca de quienes entran o no en el campo (por ejemplo, ¿quién es *reconocido* como sociólogo? ¿a quién se le permite intervenir en los debates internos?) que no es sino la forma primera de

la DOMINACIÓN SIMBÓLICA⁷. En este sentido, el campo académico funciona, desde adentro, con los mismos principios que cualquier otro campo social, lo que demanda una especial autorreflexividad a sus miembros;

b) Sus relaciones con otros campos -como el económico (financiación de proyectos), político (vínculos con el poder), social (implicación en los procesos extra-académicos)- y de los procesos de transferencia y traslado (de personas, de capital) de un campo a otro (por ejemplo, el capital académico puede ser convertido en réditos políticos).

c) Por último, desde una perspectiva *histórica*, la forma en que se ha constituido como un campo específico y con tal grado de autonomía respecto a otros; por ejemplo, en Occidente el campo académico se configura desde la Ilustración, pero mantiene entronques con la estructura de la universidad de la Edad Media.

Dentro del campo donde están ubicados los individuos, funciona el HABITUS: mecanismo estructurante que da lugar a la acción, a la práctica. No es externo al individuo, sino que él lo carga consigo; lo constituyen DISPOSICIONES, inclinaciones de la percepción, del sentir, del hacer y del pensar interiorizadas, *incorporadas y encarnadas*, por lo que no son necesariamente conscientes ni evidentes para el individuo. Tienen fuerza sobre el sujeto, podríamos decir que lo configuran, son durables y transferibles a otros campos de experiencia. Así, más que la inmediata puesta en funcionamiento de la razón, también en la academia funciona un habitus que lo que hace es colocar a la razón en lugar privilegiado. Las reglas de comportamiento y su uso, y las expectativas, así como los límites del campo académico son interiorizadas por intermedio de la formación (bachillerato, universidad).

Pero el habitus lo compone también una serie de estrategias específicas que son puestas en juego por los sujetos: en ellas, las normas *júrales* (enunciadas explícitamente, como el deber de recurrir a un debate sustentado y argumentado) se compaginan con las normas no enunciadas pero factibles (el plagio, el debate ideológico con ropajes científicos) y, sobre todo, con las

⁷ Se le critica la reducción de las relaciones del campo a las de competencia movidas por el interés (reducción utilitarista, analogía comercial), descuidando el estudio de otras (cooperación, compasión) vigentes en ciertos campos (Corcuff, 2002: 64-65).

estrategias de *doble juego* (el reclamo a las normas explícitas -por ejemplo, de tener un diploma como estrategia de exclusión-). Es un ESQUEMA dispuesto para la acción, no una orden de acción, lo que explica su cambio y su no reproducción automática⁸. Es importante recordar que estas estrategias, que no son sólo individuales sino que funcionan en interacción con las de otros, contribuyen a formar un todo mayor, dotando así de sentido, continuidad y de movimiento al campo y, por extensión, a toda la sociedad⁹.

Vinculado con lo anterior, es clave la noción de ILLUSIO (que viene a significar, al tiempo, ilusión e interés). Se trata precisamente de aquello que mueve a los hombres a la acción en un campo particular: intereses (particulares) que empujan a la práctica¹⁰. Son históricos y no universales, pero Bourdieu expande a otros campos una conceptualización propia de la economía de mercado. Aunque se niegue, en los otros campos hay también intereses que mueven a la acción.

En paralelo, habla de la existencia de CAPITALES, bienes específicos de cada campo, que sus miembros tratan de mantener o aumentar y que llevan a luchas de acumulación, de *capitalización*. Se trata en cada caso de un mercado *sui generis*, con capitales relativamente autónomos, aunque a veces el capital acumulado en uno de ellos puede trasladarse a otros (el capital económico o social puede usarse en la competencia dentro del campo cultural pues faculta la investigación). EL CAMPO DEL PODER (con el Estado en lugar prioritario) y sus capitales son, en las sociedades contemporáneas, quizás los más decisivos en las transferencias entre campos.

⁸ La noción de *habitus*, llamativa y aparentemente fácil de aplicar, ha tendido a ser usada por fuera del marco analítico de Bourdieu desprendiéndola del sentido que él le dio. Por otra parte, se ha tratado de superar el determinismo atribuido a Bourdieu por la vía de ubicar la complejidad y el cambio social en los procesos de diferenciación de habitus individuales, afirmándose que los individuos de cualquier sociedad estarían sujetos a distintas experiencias vitales -lo que él no negaba-. Pero aún en este caso se piensa que hay estructuras claras, uniformes y unívocas que son resquebrajadas sólo por la forma en que el sujeto las vive y transmite; también se podría pensar que las mismas estructuras sociales y, por tanto, las disposiciones incorporadas individualmente, pueden contener contradicciones y ambivalencias y ser, por tanto, las bases de la transformación (Corcuff, 2002:65-66).

⁹ Él aconseja no confundir los habitus individuales con los de clase. Además, los de clase resultan de experiencias compartidas por ciertos colectivos, pero éstos no se pueden reducir a las categorías (p.e., económicas) que se establecen teóricamente.

¹⁰ La extraña combinación de ilusión e interés es la que permite entender, por ejemplo, la vehemencia con que los académicos nos enfrentamos en nuestras disputas: las teorías y modelos son apuestas en un juego que, dada nuestra formación y pertenencia al campo, solemos tomar muy en serio. Pero, además, porque no sólo está en juego la verosimilitud de nuestros modelos, sino nuestra propia posición en el campo académico y, por extensión, en la sociedad.

Finalmente, la PRÁCTICA¹¹ es el momento en que todo lo anterior se pone en movimiento. Bourdieu construye así una teoría de la acción¹². EL SENTIDO PRÁCTICO es la forma en movimiento del *habitus*, que a su vez permite economizar la reflexión y la energía en la acción (una *economía* [ahorro] en la *práctica*)¹³ y sin que ello excluya que esa lógica pueda ser puesta en duda por los sujetos, especialmente en situación de crisis social. No debe olvidarse que, para Bourdieu, uno de los grandes sesgos que marca a la investigación, más aún que el origen o posición social del investigador e incluso que su posición dentro del campo académico, es la tendencia *intelectualista*, la predilección por explicar la acción mediante *lógicas teóricas*.

Aunque su carácter altamente reflexivo parezca negarlo en apariencia, haciéndonos a menudo pensar en los científicos sociales como libres de constricciones, el *habitus* está también presente entre ellos: Copérnico, Darwin o Freud no pensaron por fuera del tiempo en que vivieron ni fueron tan excepcionalmente originales como a veces se pretende. Sin embargo, por ser un sistema de disposiciones más que de órdenes que se deban seguir inevitablemente, esa reflexividad -la primera obligación del investigador- abre la puerta a su transformación. En efecto, la forma de evitar ser dominados por los *habitus* es ser conscientes de su existencia y sus efectos:

"La relación entre *habitus* y campo es de entrada una relación de condicionamiento: el campo estructura el *habitus* que es el producto de la incorporación de la necesidad immanente de ese campo o de un conjunto de campos más o menos concordantes [...] el *habitus* contribuye a constituir el campo como mundo signifiante, dotado de sentido y de valor, en el que vale la pena invertir alguna energía. Se sigue de ello dos cosas:

¹¹ S.B. Ortner (1994) señala que desde los años setenta se generaliza en ciencias sociales una preocupación por el mundo de la práctica que está asociada también a autores como C. Geertz y M. Sahlins en antropología, A. Giddens en sociología, E.P. Thompson en historia o R. Williams en crítica literaria. Desde diferentes entradas problematizan la relación entre sistema social (estructura/cultura/ethos) y práctica como una dicotomía que habría de permitir entender el cambio, pero también la continuidad. Ella muestra cómo se trata de completar el postulado esbozado en los sesentas por P. Berger y T. Luckmann: la sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social.

¹² O, mejor, de las disposiciones latentes a la acción, según aclara C. Grignon (1998) al denunciar la debilidad analítica y la poca rigurosidad de algunas de estas nociones.

¹³ Seguramente uno de sus puntos más criticados: como si los individuos fueran autómatas o esos *idiotas culturales* -hombres sin reflexión, como si no hubiera *reflexión pragmática*- que plantea la etnometodología. La diferenciación entre un *sentido práctico* irreflexivo y la demanda de reflexividad a los investigadores le ha sido también criticada: las prácticas a menudo incorporan la reflexión, así sea de una forma diferente al razonamiento sociológico, puesto que están asociadas a la existencia en toda sociedad de distintos *regímenes de acción* (L. Boltanski y L. Thevenot); cf. Corcuff, 1995: 38-39; 2002: 66-68.

primero, la relación de conocimiento depende de las relaciones de condicionamiento que la preceden y que moldea las estructuras del *habitus*; segundo, la ciencia social es necesariamente un "conocimiento del conocimiento" y debe dar espacio a una fenomenología sociológicamente fundada de la experiencia primaria del campo" (Bourdieu y Wacquant, 1992: 103 [trad. nuestra]).

Y ello porque la producción del mundo social está asociada a *un doble movimiento constructivista de interiorización del exterior y de exteriorización del interior*. Y aunque da al primero prioridad cronológica (puesto que el individuo se configura antes por la vía de la socialización, mediante el *habitus primario* y el *secundario*) y, aparentemente solo, epistemológica, los dos son importantes y buena parte de su obra gira sobre todo sobre el segundo y sobre la articulación entre ambos.

En este sentido es fundamental la idea de una *física social* (la explicación que ofrece el observador externo, el investigador) que debe ser complementada con una *fenomenología social* (las explicaciones que ofrecen los individuos investigados). Abarcables en momentos analíticos distintos, esas dos dimensiones se corresponden pero no de forma mecánica o determinista, menos aún pensando que la dimensión *objetiva* es la determinante (como propugna el *sociocentrismo*), puesto que las representaciones que los individuos hacen del mundo ejercen un papel performativo clave, como se observa en el caso de la *violencia simbólica* asociada a la naturalización de las relaciones de sexo-género (para un desarrollo crítico, cfr. Grignon y Passeron, 1992). Hay correspondencia entre el mundo social y los principios de visión y de división que los agentes cargan (de nuevo Durkheim y Mauss), pero su homología se debe a que están *genéticamente* ligados, es decir, que se crean / incorporan en el mismo movimiento.

Pero en tanto las categorías son instrumentos de dominación, puesto que suponen la aceptación de un orden arbitrario (con capitales desigualmente distribuidos) como si fuera natural, el trabajo de su descripción es de por sí un trabajo de intervención social¹⁴. Quizás se trata del ineludible acto político de partida, pues incluso los pensamientos insubordinados, las rebeliones libres

¹⁴ La participación en el campo está asociada a la existencia de la dominación. Pero no basta la violencia sino que se precisa también la legitimidad, que se consigue mediante un doble proceso de RECONOCIMIENTO y de DESCONOCIMIENTO.

en apariencia, *tienden a realizar la intención de subvertir el orden establecido en unas prácticas o unos propósitos ordenados según principios nacidos de ese orden* (Bourdieu, 1991:243):

Quisiera citar aquí una frase de Descartes: una de las tareas de la filosofía es 'límites ingenii definiré', definir los límites de la mente. La sociología tiene la característica particular de que los sociólogos están condenados aparentemente al sociologismo, al relativismo. De hecho, la sociología tiene el extraordinario privilegio de tener un instrumento de conocimiento que puede ser aplicado a ella misma. Pero los sociólogos nunca lo hacen, y menos aún los marxistas quienes constantemente usan el conocimiento para objetivar y reducir a sus oponentes, a mirar dentro de sus cabezas y decir, 'eres solamente un...'. Mucha gente deviene sociólogo con el objeto de continuar su política por otros medios. Debemos prestar atención; este es un pecado de juventud. Muchos errores técnicos en la construcción del objeto o de la muestra están asentados en este deseo, esta 'libido dominandi' que se presenta a sí misma como 'libido sciendi' (Bourdieu, 1992: 47-48 [traducción nuestra]).

Ciencia y política: autonomía y heteronomía de los campos

Como vimos, Bourdieu plantea, en términos analíticos, una separación inicial de los campos. Pero surge inmediatamente la pregunta acerca de cómo se relacionan los campos entre sí. Avanzó ideas sobre las relaciones mutuas entre ellos teniendo como trasfondo la preocupación por el papel del investigador social¹⁵.

Una expresión suya que parafraseo sirve como punto de partida: con mala ciencia no se hace buena política. Separa así dos esferas que distingue apelando a las denominaciones de Max Weber: la obligación del sabio y la del profeta son diferentes (Bourdieu, 1992). Reclama la mayor autonomía posible para el campo académico; es decir, tratando de que se vea lo menos afectado posible por la presencia de capitales, estrategias y luchas propios de otros campos.

Sin embargo, la academia está sometida a presiones y fuerzas externas: de forma especial desde el campo del poder, con la figura omnipresente del Estado (por ejemplo, en Colombia ¿acaso buena parte de los investigadores y académicos no somos funcionarios del Estado?), y desde el económico puesto

¹⁵ Incorporo reflexiones suscitadas por las intervenciones de los participantes en el evento. Quizás mi interpretación de Bourdieu sea sesgada; sin embargo, se ha señalado que su perspectiva habría cambiado con el tiempo (con una mayor implicación en política desde los noventa), así como que siempre habría mantenido cierta ambigüedad al respecto (cfr. Magazine Litteraire, 1998).

que estamos insertos en la lógica del mercado y, como miembros de instituciones, sujetos a la disponibilidad presupuestal¹⁶. Pese a ello, el esfuerzo de los académicos debe ser el de intentar *retraducir* los capitales foráneos a la lógica y los valores internos, sin permitir su traslado mecánico (como ejemplo de las dificultades de tal tarea; vale la pena recordar el largo e irresuelto debate anglo-sajón sobre el canon literario).

Esta independencia debiera forzar a un análisis por parte del especialista de tal forma que él no esté directamente implicado en su resolución, sólo poniendo en juego la dimensión académica. Como correlato, el especialista no debe hablar de cualquier cosa ni caer en la tentación del profetismo; asimismo deben establecerse condiciones que le garanticen actuar autónomamente (es decir, evitando que otros traspasen los límites de su campo). Esto se logra incrementando las barreras de entrada mediante los rituales de transición que son también siempre de inclusión y de exclusión (Bourdieu, 1985: 78-86) y estableciendo un apéndice (institución) diferenciado dentro del cuerpo social: la academia.

¿Qué tan autónoma puede ser la sociedad respecto de la ciencia? O, en otras palabras, ¿qué tanta injerencia debe tener la ciencia en la sociedad? Por un lado, ya se señaló, sucede en ocasiones que el *capital académico* puede ser reconvertido en réditos de otro tipo (político, económico, moral). Pero, por otro lado, persiste la inquietud acerca del papel social del académico. Por lo general, y planteado de una forma burda, parece que en la sociedad contemporánea el académico o el científico es visto sobre todo como técnico sofisticado: otros (los políticos, los empresarios) establecen los temas prioritarios a investigar las más de las veces por la vía de la dotación y de la financiación necesaria para adelantar la investigación: los investigadores deben resolver cómo investigar eso que se les señala.

Nos trasladamos así a la cuestión más general del papel del intelectual (que no se solapa siempre con el del académico). Ya en los años treinta J. Benda hablaba de una traición de los intelectuales que asociaba a su burocratización e incapacidad para asumir su función: ser espíritus críticos de la sociedad en la

¹⁶ Como mostró la discusión en la universidades públicas colombianas del Decreto 2912 (diciembre 2001) sobre la carrera profesoral, es fácil que una discusión básicamente académica se vea sofocada por los aspectos políticos y económicos.

línea de la tradición ilustrada. Más recientemente, Edward Said (1996) reclama recuperar ese compromiso pero establece que eso sólo es posible si se habla desde la marginalidad; es decir, siendo un poco extraño al mundo, con una implicación perspicua. Menos encerrado en la inmediatez de la lucha, se hace así más libre para apelar a una discusión en abstracto. Exterioridad que daría cierta garantía de verdad, es decir, de compromiso con un valor más absoluto que aquellos que están en juego en la sociedad. Quizás la marginalidad sea la situación más beneficiosa para el campo académico.

Según Bourdieu, el papel que le toca cumplir al académico es el de convertirse en un personaje incómodo porque se dedica a desbaratar y desenmascarar la *illusio* de los hombres. Así, por ejemplo, en *La dominación masculina* (1998: 89, 121-124), tras preocuparse primero por la ambigüedad acerca de la conveniencia de la difusión del trabajo científico, pues puede contribuir tanto a reforzar simbólicamente la dominación -haciendo ver como inevitable lo que son sólo constataciones- como ayudar a neutralizar la dominación al favorecer la movilización de las víctimas -dando cuenta de los *efectos de dominación* y mostrando las contradicciones inherentes en todos esos mecanismos-, termina por asumir que su tarea es la de hacer pública la historia del *trabajo histórico de eternización o de deshistorización*. Y ello mediante la búsqueda de los *principios generadores* y los mecanismos que perpetúan el orden, así como de las instancias sociales que cumplen con ese papel reproductor (familia, escuela, iglesia, estado), en lo que denomina una *sociología genética del inconsciente sexual* a partir de establecer la filogenia colectiva y no las ontogenias individuales de la división sexual. Un papel odioso. Pero forma parte de la *libido sciendi* tanto el interés en dar una visión lúcida como el de desilusionar (por eso, dice, se aprecia tan poco a los sociólogos, Bourdieu, 1998: 116). Una tarea que incluye incluso desengañar a los mismos académicos o a quienes quieren serlo. Como decía a los estudiantes:

El sistema educativo es un gran productor de taxonomías. Es por ello que me gusta decir, para irritar a mis colegas, que el peor obstáculo al desarrollo del pensamiento científico es la enseñanza de los profesores, quienes, cuando están enseñando abiertamente, en una forma sensible, elástica y múltiple, pierden su tiempo haciendo dicotomías y clasificaciones. Aquí tenemos una de las antinomias del pensamiento: si no estamos educados no podemos pensar mucho, pero si somos educados corremos el riesgo de ser dominados por pensamientos ya hechos. El profesor es alguien muy peligroso y, al mismo tiempo, indispensable, alguien sin el que nada podemos hacer pero de quien debemos estar extremadamente desconfiados. Este es mi mensaje a los jóvenes. Lo digo de forma graciosa, pero creo que es muy serio (Bourdieu, 1992: 40 [traducción nuestra]).

De ello se desprende un elemento que se le ha criticado: la tentación elitista (Corcuff, 2002: 70-71) a partir de su distinción entre conocimiento ordinario (que carga ilusiones) y *savant* (sabio, que carga verdades) al que sitúa por encima. En verdad, dirá, los conocimientos del segundo tipo son más verificables y discutidos, pero siempre están contruidos en continuidad con los conocimientos ordinarios. No por casualidad el colectivo 'Raisons d'agir', fundado en 1995 y del que participó en sus últimos años, propone una participación política de los intelectuales en tanto que tales, declarándose distintos a cualquier otro actor (*por una izquierda de izquierda*) y contruidos en una especie de vanguardia que quiere poner a *disposición del movimiento social el trabajo de los sociólogos, psicólogos, historiadores*. Parece caer así en contradicción con sus advertencias contra el *intelectualismo*¹⁷.

Autonomía de los medios, heteronomía de los fines sociales¹⁸

De todo ello surgen otras preguntas: ¿No será que hoy, cuando la sociedad no parece demandarnos ayuda o, por lo menos, no nos tiene ya en un pedestal, es cuando podemos ejercer mejor nuestro papel? ¿Podremos así confeccionar un saber *inútil*, que, quizás como sugiere Duvignaud, puede resultar siendo el más productivo? Una respuesta podría encontrarse precisamente en el sentido que Bourdieu dio a uno de sus más fecundos proyectos intelectuales, la revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* que fundó (bajo los auspicios de F. Braudel) y dirigió. Según Wacquant (1998 [trad. nuestra]), en ella se condensa el espíritu de su obra:

"A diferencia de *Esprit* o *Les Temps modernes*, *Actes de Recherche en Sciences Sociales* es una revista científica más que intelectual, así que la validez metodológica y la adecuación empírica tienen prioridad sobre la elegancia literaria y la rectitud política. En contraste con *L'homme* o *Annales: économies, sociétés, civilisations*, sin embargo, es tanto transdisciplinar como centrada en aspectos sociopolíticos vigentes: el resultado de una ciencia de la sociedad activista cuya audiencia está básicamente compuesta, aunque no exclusivamente, de académicos. A pesar de ello, contrario a

¹⁷ En una entrevista de fines de los noventa, declara: *Cuanto más envejezco, más me siento dispuesto al crimen... Traspasar las líneas que me había prometido no traspasar... quiero llevar al mundo político los valores que rigen en el mundo el mundo intelectual*. La revista *Liber* será su órgano de difusión.

¹⁸ Es curioso encontrar una reflexión similar, pero aparecida varias décadas antes, procedente de un autor, R. Caillois, cuya obra sin duda Bourdieu debió conocer; cfr. 'Sociología del intelectual' (1939) durante la época del *Colegio de sociología sagrada*.

Le débat, su ambición no es hacerse eco sino cuestionar de forma intelectual y política, basándose en la noción de que una ciencia social auto-crítica puede funcionar como un 'servicio público' mediante la paciente transformación de ideas aceptadas y formas de pensar establecidas. Por supuesto, en forma similar a como el *Année sociologique* sirvió como punto focal de los intercambios escolares y como vehículo para el republicanismo sublimado de la escuela durkheimiana a comienzos del siglo, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* fue pensada como trampolín para una sociología transdisciplinaria que uniera el rigor científico, la reflexividad metodológica y la pertinencia política. [...] Sin ceder nada a las modas políticas y a los temas noticiosos, la revista trata de ofrecer un pulso a la sociedad y contribuir a los debates sociopolíticos en curso desde una postura científica rigurosa. Además, prosigue así la misión cívica de la ciencia social: bregar por la autonomía para reinyectar el conocimiento hecho posible por esa autonomía en la esfera pública".

Por eso, según Bourdieu, plantear una demanda de *resistencia corporativa* de la academia es un acto político, pero no sólo a favor del campo académico, sino a favor de la sociedad: a ella sólo le es útil una academia independiente, precisamente aquella que no se deja politizar, que pone trabas a la presencia de *capitales e illusio* exógenos.

Debe ser, además, una academia reflexiva, es decir, consciente de sus límites, posibilidades y desconocimientos, compuesta por unos individuos que no osan a responder por todo ni a saber de cualquier cosa y que, por tanto, relativizan sus hallazgos y su posible valor social (que sólo puede ser establecido a partir de criterios y valores externos). Sin embargo, eso no implica retracción hacia el mundo particular de la academia, sino una vinculación con la sociedad desde lo que se constituye su fuerza y distinción: la crítica y la reflexión.

Así, su primera obligación es desbrozar los *problemas sociales* que la sociedad le plantea. Un ejemplo, cercano y reciente, es la necesidad de una crítica del *problema* de la violencia sobre las mujeres o sobre los niños. Dada la alarma social suscitada por el aparente aumento de casos, hay que comprender primero que lo más probable es que nos enfrentemos a un aumento de las denuncias o a un afinamiento en la forma de medir su incidencia (la ciencia misma es creadora de nuevas *verdades* gracias a su constante desarrollo y a la mayor difusión de sus hallazgos). Los investigadores no deben dejar copar el tratamiento de ciertos temas (menos aun dejarse llevar) por las directrices de los pseudo-científicos en que a menudo se convierten los políticos o los periodistas.

Una segunda tarea es poner en cuarentena a la adecuación de las políticas aplicadas por el Estado o por sus agentes sustitutos (ONGs, fundaciones). Un ejemplo es cómo, para acabar con la *violencia común*, se decide aplicar limitaciones a la movilidad de los habitantes de los barrios más pobres (por medio de toques de queda), especialmente de sus jóvenes, en aplicación de políticas de *tolerancia cero* (cfr. Wacquant, 1999). Se desconoce así no sólo que son precisamente los pobres quienes reciben mayor violencia (entre ellos se encuentran las mayores tasas de mortalidad por homicidio), sino también que la libertad de movimiento es uno de los derechos hoy más desigualmente distribuido, tanto a nivel nacional como internacional (cfr. Bauman, 2001) y contribuye a procesos de radicalización y encerramiento que podrían ir precisamente en contravía de los objetivos de pacificación buscados.

Una tercera obligación es la de prever las formas en que los hallazgos y discursos científicos son apropiados socialmente y sus sentidos cambiados cuando salen de su campo. Un ejemplo es el del papel que los investigadores han jugado como estimuladores de procesos de etnización y de *ghettización* de ciertos grupos, a partir de la sobrevaloración de la diferencia cultural, y cuyos impactos no han sido totalmente establecidos. Es responsabilidad del científico hacer una evaluación constante de sus propios productos pues sus saberes suelen ser *críticos* (pueden desatar crisis pero sobre todo sirven para juzgar): en toda sociedad hay una distribución desigual del habla y en algunas ocasiones la de los científicos se convierte en dominante. Piénsese en la recurrencia a *expertos* en juicios, a la hora de tomar decisiones políticas o como *especialistas* invitados en los programas de los medios de comunicación. Ello demanda una vigilancia de los procesos de circulación de sus conocimientos, pues otros pueden hallar en ellos espejos en que mirarse o soluciones *dispuestas* a ser puestas en práctica; piénsese en el papel jugado por cierta psicología en la legitimación (jurídica, estética, moral) de las cirugías plásticas.

Finalmente, debe tratar de plantear las demandas que la gente, por su situación, no puede expresar. Una tarea complicada que exige atención especial para evitar confundir nuestros problemas con los de los demás o proponerles soluciones que les son imposibles.

Todo ello no implica que el científico deba encastillarse. Debe bajar al ruedo público, pues es allí donde se hace un ser social, una persona que, como las

demás, tiene derecho a decir y a opinar. Como todos, lo hará desde una posición particular. Pero ni esa posición es generalizable ni sus enunciados pueden ser vistos como la palabra definitiva. Su saber, trasvasado a otro campo, queda expuesto a las mismas demandas y condiciones que el de los demás: ser objeto de reflexión constante y de discusión colectiva. Sólo eso puede garantizar su mínima validez. Tanto dentro como fuera de la academia, esa fue la práctica a la que Bourdieu no dejó nunca de apelar.

Bibliografía

- ALEXANDER, Jeffrey y SEIDMAN, Steven (1990). *Culture and Society. Contemporary Debates*. New York: Cambridge University Press.
- DURKHEIM, Émile y MAUSS, Marcel (1996). "Sobre algunas formas primitivas de clasificación", en: É. Durkheim: *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Barcelona: Ariel.
- BAUMAN, Zygmunt (2001). *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.
- BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BOURDIEU, Pierre (1991 [1980]). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, Pierre (1985 [1975-1982]) "¿Qué significa hablar?", en: *Economía de los actos lingüísticos*. Madrid: Akal.
- BOURDIEU, Pierre (1992 [1989]). "Thinking About Limits", en Mike Featherstone (ed.): *Cultural Theory and Cultural Change*. London: Sage, pp. 37-49.
- BOURDIEU, Pierre (1997 [1994]). "La ilusión biográfica", en: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, pp. 74-83.
- BOURDIEU, Pierre (1998). *La domination masculine*. Paris: Seuil.
- BOURDIEU, Pierre (2000 [1976 y 1997]). *Los usos sociales de la ciencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; y PASSERON, Jean-Claude (1990 [1968]). *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. México: Siglo XXI.

- BOURDIEU, P. y WACQUANT, Lóic J.D. (1992). *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil.
- BOURDIEU, P. y WACQUANT, Lóic J.D. (2001 [1998]). *Las argucias de la razón imperialista*. Barcelona: Paidós.
- CAILLOIS, Roger (1989). *Acercamientos a lo imaginario*. México: FCE.
- CHARTIER, Roger (2002). "Le sociologue et l'historien", en: *Sciences Humanes [L'œuvre de Pierre Bourdieu, numero spécial]*, pp. 80-85.
- CORCUFF, Philippe (1995). *Les nouvelles sociologies. Constructions de la réalité sociale*. Paris: Nathan.
- CORCUFF, Philippe (2002). "Respect critique", en: *Sciences Humanes [L'œuvre de Pierre Bourdieu, numero spécial]*, pp. 64-71.
- DUVIGNAUD, JEAN (1995) *El juego del juego*, Fondo de Cultura Económica, México.
- FOUCAULT, Michel (1992). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- GRIGNON, Claude (1998). "La raison du plus fort", en: *Magazine Littéraire n° 369 [Pierre Bourdieu, L'intellectuel dominante?]*, pp. 61-63.
- GRIGNON, C. y PASSERON, J.-C. (1992). *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*. Madrid: La Piqueta.
- HEBDIGE, Óick (1994). "After the másses", en: N. Dirks, G. Eley y S.B. Ortner (eds.) *Culture, power, history*. New York: Princeton, pp. 222-235.
- MAGAZINE LITTERAIRE (1998). "Analyse d'un revirement' politique", en: *Magazine Littéraire n° 369 [P. Bourdieu, L'intellectuel dominante?]*, p. 68.
- ORTNER, Sherry B. (1994). "Theory in anthropology since the sixties", en N.B. Dirks, G. Eley y S.B. Ortner (eds.): *Culture. Power. History*. New York: Princeton, pp. 372-411.
- PASSERON, Jean-Claude (1991). *Le raisonnement sociologique. L'espace non popperien du raisonnement naturel*. Paris: Nathan.
- SAID, Edward W. (1996). *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Paidós.

WACQUANT, Loïc J.D. (1998). "A Sociological workshop in action. Actes de la Recherche en Sciences Sociales", texto a aparecer en Lawrence D. Krizman (ed.): *The Columbia History of Twentieth-Century French Thought*, New York : Columbia.

WACQUANT, Loïc J.D. (1999). *Les prisons de la misère*. Paris: Raisons d'agir.

Una lección sobre la lección sociológica de Pierre Bourdieu¹

Fabián Sanabria-S

Antropólogo y Sociólogo

Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia

RESUMEN

Es para mí un honor presentar, a través de estas líneas, mi aproximación académica al pensamiento del antropólogo y sociólogo francés Pierre Bourdieu; aproximación que espero sea para quienes la lean, una motivación más para encontrarse con esa obra. Y es quizás una proposición fundamental enunciar, ante todo, sea como parábola o paradigma, la "regla de oro" del discurso que reflexiona a sí mismo en su propio acto de ser enunciado, en calidad de una de las propiedades más importantes del "programa socio-político" concebido por el profesor Bourdieu: "todas las proposiciones que en este *campo* se enuncian pueden y deben aplicarse al sujeto que explicita dicha enunciación"².

PALABRAS CLAVES: Pierre Bourdieu, proposiciones teóricas, programa socio-político

ABSTRACT

It is an honor to present, by means of the following lines, my academic approximation to the thoughts of the French anthropologist and sociologist Pierre Bourdieu, in hopes that it will serve as a motivation for others to become acquainted with his works. It is a fundamental proposition to express the "golden rule" of the discourse, which reflects on itself in its own right of being enunciated, as one of the most important properties of the "socio-political program" conceived by professor Bourdieu: "all of the propositions enunciated in this *field* can and should be applied to the subject that stated the aforementioned enunciation."

KEYWORDS: theoretical propositions, Bourdieu, socio-political program

¹ Texto escrito como homenaje a la memoria de Pierre Bourdieu, inspirado en la lección inaugural de la Cátedra de Sociología del Colegio de Francia, pronunciada el 23 de abril de 1982.

² *Id.*, *Réponses* (avec Loïc Wacquant), Paris, Seuil, 1992.