

Colección Pedagógica Universitaria

No. 37-38

enero-junio/julio-diciembre 2002

Campo, fuera de campo, contracampo

Bernard Lahire

Profesor de sociología y miembro del Instituto Universitario de Francia
Universidad Lumière-Lyon 2

Los buenos conceptos sociológicos son aquéllos que incrementan la imaginación científica y que obligan, al mismo tiempo, a realizar labores empíricas inéditas, actos de investigación que el sociólogo jamás hubiera hecho sin su existencia. El concepto de campo, considerado a partir de una definición como ésta, es indiscutiblemente útil para la investigación sociológica. Sin embargo, se pueden juzgar como pertinentes algunas de las propiedades que, según Pierre Bourdieu, caracterizan a los campos (autonomía relativa, interés, *libido*, *illusio*, etc.) y estar de acuerdo con una parte de las exigencias teóricas requeridas para construir estos microcosmos sociales (modo de pensamiento relacional o estructural), sin estar por ello totalmente convencido de que dichas propiedades y dichas exigencias sólo sean adecuadas para las configuraciones históricas que designa un concepto como éste, ni de que la teoría de los campos agote la realidad de la diferenciación social.

Mi propósito entonces, consiste en demostrar, inicialmente, que la teoría de los campos no es más que una solución –entre otras posibles–, elaborada a partir de las diversas tradiciones teóricas preexistentes. Como todo investigador en ciencias sociales, Pierre Bourdieu acomodó astutamente su concepto de campo, asociándole múltiples esquemas teóricos que pertenecen a universos teóricos diferentes. Lo que pretendo sacar a relucir es la idea según la cual algunos investigadores pueden perfectamente construir, a partir de un fragmento de los mismos elementos o componentes de base, conceptos diferentes al de “campo” para aprehender nuestro mundo social diferenciado. Al desligar propiedades que parecen contenerse y estar unidas en esta “teoría de los campos”, se puede (hacer)

ganar libertad de acción conceptual y contribuir a liberar la imaginación sociológica dentro del estudio de la pluralidad de los mundos sociales. Pues, para realmente progresar respecto a lo que nos dice Pierre Bourdieu, es necesario, en vez de ignorar lo que nos dice, preguntarse qué es lo que *específicamente* nos dice (y que a menudo presenta como *universalmente pertinente*), y qué es aquello de lo que, inevitablemente, no nos habla, y que a veces quisiéramos estudiar,¹ a diferencia de él. Así, otra parte de mi reflexión señala ciertas lagunas de esta teoría, es decir, aquello que, tras su paso, permaneció en el abandono. Por último, la teoría de los campos de Pierre Bourdieu, y particularmente su autonomía relativa, da lugar a reflexiones más normativas sobre la “buena” y la “mala” autonomía de los campos que generan una serie de interrogaciones.

Un campo de batallas

Es fácil, y a la vez difícil, resumir en pocas palabras las propiedades esenciales del campo. Efectivamente, aunque el mismo Pierre Bourdieu haya facilitado esa labor, pues en varias ocasiones retomó un concepto que desde entonces ocupa un lugar central en su sociología,² también se vuelve difícil debido a las minúsculas y casi imperceptibles inflexiones que el concepto sufrió con cada utilización particular.

Los elementos fundamentales y relativamente invariables de la definición de campo, que se pueden extraer de diferentes obras y artículos en los que el autor trata el tema, son los siguientes:

- Un campo es un microcosmos dentro del macrocosmos que constituye el espacio social (nacional) global.
- Cada campo posee reglas del juego y apuestas específicos, irreductibles a las reglas del juego y apuestas de otros campos (lo que hace “ir y venir” a un matemático –y la manera en la que “va y viene”– no tiene nada que ver con lo que hace “ir y venir” –y la manera en la que “va y viene”– a un empresario industrial o a un gran diseñador de moda).
- Un campo es un “sistema” o un “espacio” estructurado de posiciones.
- Dicho espacio es un espacio de luchas entre los diferentes agentes que ocupan las diversas posiciones.

- Las luchas tienen como apuesta la apropiación de un capital específico del campo (el monopolio del capital específico legítimo) y/o la redefinición de ese capital.
- El capital es distribuido de manera desigual al interior del campo; existen, entonces, dominantes y dominados.
- La distribución desigual del capital determina la estructura del campo, que está definida así por el estado de una correlación de fuerzas histórica entre las fuerzas (agentes, instituciones) presentes dentro del campo.
- Las estrategias de los agentes se comprenden si se las relaciona con sus posiciones en el campo.
- Entre las estrategias invariables, se puede señalar la oposición entre las estrategias de conservación y las estrategias de subversión (del estado de la relación de fuerzas existente). Las primeras son, con mayor frecuencia, las de los dominantes, y las segundas, las de los dominados (y, entre ellos, más específicamente, los “recién llegados”). Esta oposición puede tomar la forma de un conflicto entre “antiguos” y “modernos”, “ortodoxos” y “heterodoxos”.
- En la lucha unos contra otros, a los agentes de un campo les conviene que por lo menos el campo exista y, entonces, mantienen una “complicidad objetiva” que va más allá de las luchas que los enfrentan.
- Los intereses sociales son siempre, pues, específicos de cada campo y no se reducen al interés de tipo económico.
- A cada campo le corresponde un *habitus* (sistema de disposiciones incorporadas) propio del campo (e. g. el *habitus* filológico o el *habitus* pugilístico). Solamente aquellos que incorporaron el *habitus* propio al campo, están en situación de jugar el juego y de creer en (la importancia de) ese juego.
- Cada agente del campo está caracterizado por su trayectoria social, su *habitus* y su posición en el campo.
- Un campo posee una autonomía relativa: las luchas que ahí se desarrollan tienen una lógica interna, pero el resultado de las luchas (económicas, sociales, políticas...) externas al campo tiene un peso muy fuerte sobre el resultado de las relaciones de fuerzas internas.

La diferenciación social de las funciones: una tradición sociológica

La teoría de los campos continúa una larga tradición de reflexiones sociológicas y antropológicas sobre la diferenciación histórica de las actividades o de las funciones sociales y sobre la división social del trabajo. De Spencer a Elias, pasando por Marx, Durkheim y Weber, este tema no deja, efectivamente, de aparecer bajo la pluma de los teóricos del mundo social.

Pierre Bourdieu se inscribe él mismo explícitamente en esta larga cadena teórica:

El surgimiento de un campo de poder es solidario con el surgimiento de una pluralidad de campos relativamente autónomos, por tanto, de una diferenciación del mundo social (que hay que evitar confundir con un proceso de estratificación, aunque éste conduzca a la instauración de jerarquías sociales). Este proceso ya fue analizado por Durkheim que, siguiendo a Spencer (para quien el universo va de “lo homogéneo hacia lo heterogéneo”), opone al “vitalismo unitarista” de Bergson la evolución que conduce del “estado primitivo de indivisión” donde las “funciones diversas” ya están presentes pero en “el estado de confusión” (la vida religiosa, por ejemplo, mezclando el rito, la moral, el derecho, el arte, e incluso una ciencia que comienza) a la “separación progresiva de todas estas funciones diversas y sin embargo primitivamente confundidas: el pensamiento laico y científico está separado del pensamiento mítico y religioso; el arte se ha separado del culto; la moral y el derecho se han separado del rito” (cf. particularmente Durkheim, 1955: 191-193)³. Durkheim ve en esta confusión de las diferentes formas de actividad un obstáculo para la realización plena de cada una de ellas: “Primitivamente, todas las formas de actividad, todas las funciones sociales están concentradas, como prisioneras unas de otras: unas son obstáculos para las otras; cada una impide a la otra realizar completamente su naturaleza. Aunque Weber apenas menciona la avanzada fuera de la indiferenciación primitiva, muestra, al menos en el caso de la economía, que la aparición de dominios separados se acompaña del establecimiento de una legalidad específica, que se manifiesta por un “*en tanto que (als)*” constituyente (la economía en tanto que economía, etc.). (1989a: 376, nota 2).

Durkheim y la teoría implícita de los campos

Es sin duda de la reflexión durkheimiana sobre la división del trabajo social, de donde Pierre Bourdieu extrajo gran parte de los esquemas interpretativos para formular su teoría de los campos. En principio, Durkheim subraya el hecho de que un proceso es observable en el conjunto de “regiones” del mundo social, y no exclusivamente en el mundo de la producción económica (con sus sectores

profesionales, industriales particularmente, cada vez más especializados). Incluso los dominios político, cultural, administrativo, jurídico o científico viven la misma “fragmentación” (1991: 2).⁴

Dicho proceso de evolución continua nos separa de las sociedades tradicionales, que se caracterizan por su “estado de indistinción y de homogeneidad” original y, específicamente, por la omnipresencia globalizante de lo religioso. En estas sociedades

Todo el mundo admite y practica, sin discutir, la misma religión; las sectas y disidencias son desconocidas; no serían toleradas. Ahora bien, en ese momento, la religión lo comprende todo, se extiende a todo. Encierra, en un confuso estado de mezcla, además de las creencias propiamente religiosas, la moral, el derecho, los principios de organización política y hasta la ciencia, o, al menos, a lo que por tal se entiende. Reglamenta incluso los detalles de la vida privada. (1991: 159-160).⁵

La relativa indiferenciación original de lo económico, lo político, lo religioso, lo cognitivo, etc., plantea para el analista, por otra parte, un problema importante, en la medida en que el conjunto de las categorías de las cuales dispone para hablar del mundo social (“economía”, “política”, “religión”, “ética”, “cultura”, “representación”, “sistema”, etc.) es el producto de la autonomización-diferenciación de los campos de prácticas sociales. La utilización descontrolada de dichas categorías conduce particularmente a la deriva, se trate de economistas, politólogos, etc. Por ejemplo, aprehender la realidad mítico-ritual de las sociedades tradicionales a partir de la noción de “religión” puede conducir a una serie de malentendidos. Esto puede llevar a pensar que tenemos algo que ver con una práctica social particular, específica, distinta de otras prácticas y, particularmente, con discursos relativamente autónomos. Ahora bien, como señala Jack Goody, a propósito de las sociedades africanas, no se encuentra

en los lenguajes africanos (...) equivalente para la palabra occidental “religión” (ni siquiera para “ritual”), y, lo que es más importante, los actores no parecen considerar las creencias y prácticas religiosas como nosotros, seamos musulmanes, judíos, hindúes, budistas, cristianos o ateos, es decir: como un conjunto diferenciado”. (Goody, 1986: 16).⁶

Si queremos seguir hablando de religión, es necesario precisar que se trata de una religión total, que organiza y da sentido a todas las prácticas, y no de una visión del mundo completamente relativa (es decir, una visión del mundo entre otras tantas) a la cual podría uno elegir adherirse o no adherirse. Como lo dice muy bien Serge Gruzinski, la “idolatría” de los indígenas de México “es inseparable de una trama social y (...) lejos de ocupar una esfera exterior, constituye una manera

de expresar, de informar y de representar las relaciones sociales” (1988: 217).⁷ No tiene así, “nada de un suplemento que viniera a prolongar o a amplificar la realidad o a agregar su garantía ritual a las manifestaciones más diversas de la actividad humana” (1988: 221).⁸ No es un sistema de definición de la realidad que se encuentra entre otros sistemas de definición de la realidad que compiten y que podrían permitir a los actores decir: “esto es religioso y aquello no lo es”, “esto se debe a la acción de los hombres, aquello a la de los dioses”.

Pero ¿qué es lo que, en el mundo social, empuja hacia esta diferenciación? Durkheim aporta una respuesta que parece, a primera vista, un poco formal y mecanicista:

La división del trabajo, escribe, varía en razón directa al volumen y la densidad de las sociedades, y, si progresa de una manera continua en el transcurso del desenvolvimiento social, es que las sociedades, de una manera regular, se hacen más densas, y, por regla general, más voluminosas. (1991: 244).⁹

Es, entonces, cuestión de pura morfología. De hecho, el sociólogo pone a funcionar, en relación con las características de densidad y de volumen, un esquema interpretativo más complejo. Para condensar el propósito durkheimiano, se podría decir que densidad y volumen crecientes plantean un problema de ubicación social y simbólica a los diferentes individuos que componen la formación social. Si todo el mundo “corriera” detrás de una pequeña cantidad de objetivos comunes, entonces, la gran mayoría de “corredores” no podría salir ganando. En cambio, si se organizan competencias específicas, diferenciadas, entonces cada uno puede correr con una posibilidad de no quedar tan mal clasificado. La diferenciación social de las funciones es, entonces, una manera de bajar la tasa general de frustración, multiplicando las posibilidades de ser reconocido socialmente: “La división del trabajo es, pues, un resultado de la lucha por la vida; pero es una solución dulcificada. Gracias a ella, en efecto, los rivales no se ven obligados a eliminarse mutuamente, sino que pueden coexistir unos al lado de otros” (Durkheim, 1991: 253).¹⁰ Pierre Bourdieu no dice nada distinto cuando, apoyando sus palabras en los trabajos de un historiador del derecho (a propósito de la Italia de la Edad Media), escribe: “Gershenkron demuestra que, desde que los juristas conquistaron su autonomía respecto de los príncipes, cada uno comenzó a dividir la especialidad de manera de ser el primero en su poblado en vez de ser el segundo de Roma” (1987: 53). Crear un subuniverso es una manera de hacer disminuir las tensiones que se debían, en gran parte, al hecho de que se compartía una definición diferente de la actividad original.

Además, cada universo posee sus propias apuestas y su prestigio específico, lo que explica que el soldado pueda buscar la gloria militar y permanecer indiferente a la reputación científica (y a la inversa para el erudito); que no se pueda entonces “hacer correr a un filósofo con las apuestas de geógrafos” (Bourdieu, 1980, p. 114):

El soldado busca la gloria militar; el sacerdote, la autoridad moral; el hombre de Estado, el poder; el industrial, la riqueza; el erudito, el renombre científico; cada uno de ellos puede, pues, alcanzar su fin sin impedir a los otros alcanzar el suyo. Lo mismo sucede también, incluso, cuando las funciones se hallan menos alejadas unas de otras. El médico oculista no compite con el que cura las enfermedades mentales, ni el zapatero con el sombrerero, ni el albañil con el ebanista, ni el físico con el químico, etc. (Durkheim, 1991: 249)¹¹

Cuando Durkheim evoca un primer tipo de luchas o de competencias (se utilizan los dos términos) entre funciones relativamente cercanas y, particularmente, entre “el cervecero y el vinatero, el pañero y el fabricante de sedas, el poeta y el músico” que “se esfuerzan con frecuencia al suplantarse mutuamente”, señala luchas análogas a las que se observan en la actualidad entre los pretendientes al estatuto de “intelectual”: comprometidos con universos relativamente autónomos, filósofos y sociólogos, entre otros, no son por eso menos, ocasionalmente, competidores para acceder al estatuto de “gran pensador público”: “Como en ese caso satisfacen por medios diferentes necesidades semejantes, es inevitable que más o menos busquen el usurparse unas a otras” (Durkheim, 1991: 249).¹² Se tienen entonces fenómenos cercanos a los descritos en términos de competencia inter-campos y de relaciones (de fuerza y de dominación) entre campos.

El segundo caso de luchas mencionado por Durkheim corresponde claramente a las luchas internas de cada campo, que pueden originar nuevas subdivisiones. Cuanto más cerca se está, más viva es la competencia, cuanto más lejos se siente, la indiferencia relativa reduce más las tensiones:

En cuanto a los que se dedican exactamente a la misma función, no pueden prosperar sino con detrimento unos de otros. Representándose, pues, esas diferentes funciones en forma de un haz ramificado, salido de una base común, la lucha es mínima entre los puntos extremos, mientras aumenta regularmente a medida que uno se aproxima al centro” (p. 249).¹³

Max Weber y las esferas de actividad

En la presentación que hace a *Sociologie des religions* de Max Weber, Jean-Pierre Grossein recuerda que el sociólogo se “opuso a toda forma de reduccionismo” sin dejar de “afirmar la autonomía de los diferentes registros de la acción social”, “cada uno de los cuales sigue sus propias leyes”: “Es esta idea la que está condensada en el concepto de *Eigengesetzlichkeit*, literalmente, ‘legalidad propia’. Se aplica a todas las esferas, como lo indica claramente la ‘*Considération intermédiaire*’ y remite a las lógicas ‘internas’ o ‘inmanentes’” (Grossein en Weber, 1996: 122).

El enfoque weberiano de las religiones aborda claramente, en efecto, la cuestión de la autonomía relativa de las diferentes maneras de vivir religiosamente y de las diferentes concepciones religiosas, maneras y concepciones que nunca son los simples reflejos de los intereses materiales o simbólicos de una clase o de un grupo. Las influencias externas deben, en cierta forma, encontrar su traducción en el lenguaje y las acciones específicamente religiosos (Weber, 1996: 335). Y es la diferenciación de los registros de acción la que conduce a la toma de conciencia progresiva de lógicas o de “legalidades” propias a cada uno de ellos:

Efectivamente, la racionalización y la sublimación consciente de las relaciones del hombre con las diferentes esferas de bienes, externos e internos, religiosos y profanos, llevaron a hacer *conscientes las lógicas intrínsecas* (...) de las diferentes esferas, en sus coherencias internas, y de allí a que aparecieran entre ellas tensiones que habían sido ignoradas en los tiempos primitivos, mientras reinaban relaciones ingenuas con el mundo exterior. (1996: 417).

Éste es entonces el esquema interpretativo de la “lógica interna”, “propia”, “inmanente”, utilizado por Pierre Bourdieu para definir los campos. Al autonomizarse y diferenciarse (como forma de conquistar, en la comparación, una identidad propia), cada esfera descubre, o más bien produce su propia ley: el “*business is business*” de la lógica económica (que quiere que “no haya moral en los negocios”) o el “la ley es la ley” del orden jurídico, se distinguen entonces de la “ética religiosa de la fraternidad”.

Pero, ¿qué realidades sociales tiene Max Weber en la mente cuando habla de “registros de la acción social” o de “esferas de actividad”? Más precisamente, ¿piensa sólo en universos que se parecen a los que Pierre Bourdieu designa bajo el término de campo? La lectura de los textos demuestra que sería abusivo reducir la aprehensión weberiana de los procesos de diferenciación y de autonomización a tales realidades sociales. Ciertas esferas de actividad se asemejan,

aparentemente, a lo que pudieran ser campos (esferas de actividades económica, política, religiosa, estética, intelectual), pero otras se diferencian de ellos de manera muy clara (vida doméstica, actividades erótico-sexuales, dimensión ética de las actividades...). Aunque, con frecuencia, aún las primeras pueden considerarse más bien como registros de acción o como dimensiones de la vida social, que como actividades inscritas en espacios-tiempos relativamente autonomizados. Por otra parte, Max Weber habla tanto de “vínculos sociales y mentales de la familia, de la posesión, de los intereses políticos, económicos, artísticos, eróticos” (1996: 194) como de “esferas”. Esta última noción remite a un espacio de tres dimensiones, encerrado sobre sí mismo, en tanto que existen dimensiones erótica, ética, estética, económica, etc., en prácticas que no están necesariamente orientadas hacia dichas funciones especializadas. De la misma manera, un universo como el de la familia, es un lugar donde se despliegan funciones muy diferentes (paternal, erótica, ética, estética, económica, política, etc.).

Todo esto debiera llevar a preguntarse si la idea de diferenciación y autonomización de los campos no produce, a veces, la ilusión de la separación tajante de las diferentes actividades, mientras que esta separación, claramente observable en cierto nivel de análisis, puede ser menos nítida en otros niveles. Si parece evidente, por ejemplo, que desde el punto de vista de sus respectivas apuestas, los campos económicos, jurídicos, filosóficos o deportivos generalmente hacen “correr” a diferentes agentes sociales, en espacios-tiempos diferentes y paralelos, el asunto se complica si se ven las cosas desde otro lado. De este modo, el universo económico no es, en nuestras sociedades contemporáneas, un universo verdaderamente distinto de otros. Efectivamente, hoy en día casi no hay actividades que escapen a la lógica de la atribución de valores económicos a sus productos, servicios, etc. y a la de la venta. El mercado económico es, entonces, ampliamente transversal con respecto al conjunto de los campos de actividad, y la lógica económica (el razonamiento económico) es omnipresente a uno y a otro grado: incluso cuando un universo cultiva su autonomía al más alto grado (e.g. universo escolar o literario), se topa siempre, en un momento o en otro, con esta lógica económica (las formaciones escolares más “puras” encuentran siempre una traducción –aunque sea desfavorable– en el mercado del empleo, los autores más “puros” tratan siempre de venderle sus obras a un público). Sucede exactamente lo mismo en los campos político o jurídico, que por naturaleza pueden penetrar o abarcar todo el conjunto de aspectos de la vida social (desde la vida privada hasta las actividades públicas, profesionales, lúdicas, etc.). ¿Lógicas, funciones o

dimensiones de la vida social, más que universos o esferas verdaderamente separadas? La variedad del vocabulario utilizado es señal, a la vez, de una dificultad analítica y de la existencia de una multiplicidad de casos de figuras en lo real. De todas maneras, la reducción de todos los contextos sociales a campos relativamente autónomos constituiría una generalización abusiva.

Todo contexto pertinente de actividad no es un campo

Vivimos en sociedades fuertemente diferenciadas, “sociedades estatales urbanizadas y diferenciadas” como lo escribía Norbert Elias (1991: 119) y es, en consecuencia, importante captar los fenómenos de diferenciación social, particularmente con vistas a captar determinaciones sociales más específicas y más finas que aquellas ligadas a la pertenencia a grupos o a clases. Pero ¿qué son esos contextos sociales diferenciados? Se piensa con mucha espontaneidad en aquellas esferas de actividad, universos sociales o instituciones, alrededor de las cuales la sociología ha organizado gran parte de sus terrenos de estudio: la familia, la escuela, el universo profesional, la iglesia, la asociación, el club deportivo, el mundo del arte, de la política, etc. Pero estos diferentes universos sociales no son equivalentes.

Por ejemplo, siendo que el marco familiar (bajo todas sus formas observables) forma parte, en nuestras sociedades, de las matrices socializadoras más universalmente extendidas, la iglesia (a partir de ahora) o el club deportivo no constituyen solamente universos sociales frecuentados por una única fracción de la población, sino que son lugares en los que algunos actores ejercen su actividad social principal (el sacerdote, el animador deportivo, el deportista profesional), mientras que otros no están allí más que por un tiempo limitado y no le consagran más que una pequeña parte de su energía. Algunos universos sociales incluso dividen a los actores en “productores”, “profesionales”, “permanentes” y en “consumidores-espectadores” o “aficionados”. Pero una distinción como ésta no tiene sentido para lo que corresponde, por ejemplo, al universo familiar: no se frecuenta el universo personal a título de distracción personal, no se “practica” la actividad de padre, madre, cónyuge, hijo o hija por “afición”, mientras que otros la practicarían como “profesionales”, no se monta un “espectáculo familiar” para que lo vean “espectadores”.

Constatamos, con sólo considerar estos ejemplos, que se puede estar investido de la *illusio* propia de un universo social, sin que este universo combine el conjunto de las propiedades que permitirían definirlo como un campo.¹⁴ La familia forma parte de todo esto, distinguiéndose nítidamente de universos tales como los formados por los escritores (el campo literario), los filósofos (el campo filosófico) o los hombres políticos (campo político). Inversamente, es posible vivir en un universo sin estar poseído completamente por el mismo, por la *illusio* específica de dicho universo; es decir, sin entrar en la competencia, sin desplegar estrategias de conquista del capital específico de ese universo. Se puede, efectivamente, participar en un universo en calidad de practicante aficionado (*versus* practicante profesional), a título de simple consumidor (*versus* productor) o incluso como simple participante de la organización material de ese universo, sin participación directa en el juego que allí se juega. Por ejemplo, un individuo puede entrenar en un club de tenis una vez por semana como simple esparcimiento personal, sin estar clasificado, sin que por lo tanto esté atormentado por las apuestas de competencia existentes entre los *tennismen* profesionales. Puede incluso ser “consumidor” de partidos de tenis sin practicarlo. Finalmente, puede estar casi sumergido materialmente en el corazón del juego sin que le pese lo que está en juego en términos de lucha y de competencia de ese juego, porque él se ocupa de la preparación del césped en Wimbledon o forma parte del equipo de limpieza de los vestidores de Roland Garros. En estos tres ejemplos, las fuerzas que se expresan tan potentemente sobre los *tennismen* (profesionales, actores de los espectáculos a los cuales se puede asistir) no actúan sobre él.

Se podría pensar, entonces, que utilicé aquí malos ejemplos encuadrando mal las actividades de unos y otros. La buena acción consistiría, de hecho, en encontrar el campo social pertinente en el cual se inscriben estos diferentes actores sociales, campo que ejerce una fuerza sobre ellos. Pero incluso orientándose en esa legítima dirección (consistente en buscar el campo adecuado), no se puede sino destacar que ciertas actividades no se inscriben (aunque puede tratarse de una cuestión de grado) en los campos.

Una gran parte de los individuos de nuestras sociedades (las clases populares, que son excluidas de entrada de los campos de poder) se revelan fuera de campo, ahogados en un gran “espacio social” que ya no tiene como eje de estructuración otra cosa que el volumen y la estructura del capital poseído (capital cultural y capital económico). De hecho, el mismo Pierre Bourdieu lo reconoce indirectamente cuando explica que la comprensión de la obra de un autor célebre plantea problemas

particulares en relación a la comprensión de una entrevista con un “profano”, y “del hecho particularmente de la pertenencia de su autor a un campo” (1992a: 418, nota 25). La teoría de los campos consagra mucha energía para alumbrar los grandes escenarios donde se juegan las apuestas del poder, aunque poca a comprender a los que montan los escenarios, colocan los decorados o fabrican los elementos, barren las tablas y los bastidores, fotocopian documentos o mecanografían cartas, etc.

Igualmente, el conjunto de actividades en las cuales nos inscribimos únicamente de manera temporal (la práctica del fútbol amateur, los encuentros y discusiones ocasionales con los amigos en un bar o en la calle, por ejemplo) no son asignables a campos sociales particulares, porque estas actividades no están sistemáticamente organizadas bajo la forma de espacios de posiciones y de luchas entre los diferentes agentes que ocupan estas posiciones. La teoría de los campos muestra, entonces, poco interés para la vida fuera del escenario o fuera del campo de los agentes que luchan en el seno de un campo.

Contrariamente, pues, a lo que las fórmulas más generales pueden dejar pensar, ningún individuo, práctica, institución, situación, interacción puede estar entonces asignado a un campo. En realidad, los campos corresponden bastante bien 1) a los dominios de las actividades profesionales (y/o públicas), poniendo fuera de juego las poblaciones sin actividad profesional (y, entre ellas, a una mayoría de mujeres); y, más exactamente aún, 2) a las actividades profesionales y/o públicas que implican un mínimo (y hasta un máximo) de prestigio (capital simbólico) y que pueden organizarse, por esto, en espacios de competencias y de luchas por la conquista de ese prestigio específico (*versus* las profesiones o actividades que no están particularmente comprometidas en las luchas al interior de esos campos: “insignificante” personal administrativo, personal de servicio, obreros...).

Sea que se tome el campo político (luchas entre partidos políticos, hombres políticos), el campo periodístico (luchas entre periódicos, periodistas), el campo de la edición (luchas entre casas editoriales), el campo literario (luchas entre escritores), el campo teatral (luchas entre autores de las obras, directores, teatros...), el campo de la alta costura (luchas entre las firmas de alta costura, los grandes diseñadores de moda...), el campo filosófico (luchas entre filósofos), el campo de las grandes escuelas (luchas entre los diferentes tipos de escuela), uno se da cuenta que tiene que ver a la vez con actores con actividades profesionales prestigiosas, y con la observación de esos actores a partir exclusivamente de sus

actividades profesionales, mientras que ellos se inscriben en bastantes otros cuadros sociales, privados o públicos, duraderos o efímeros.

Es desde este absolutamente revelador punto de vista, dada esta doble exclusión de los “tiempos fuera de campo” y de los “actores fuera de campo”, que esta sociología se interesa no sólo en la situación de los que casi “nacieron en el campo” o “en el juego” (hijo de actor convertido en actor...), sino que a veces generaliza de manera abusiva este modelo de situación:

la *illusio* es una especie de conocimiento fundado sobre el hecho de haber nacido en el juego, de pertenecer a un juego de nacimiento: decir que conozco el juego de esta manera, quiere decir que lo tengo en la piel, en el cuerpo, que juega en mí sin mí; como cuando mi cuerpo responde al revés antes incluso que lo haya percibido como tal. (Bourdieu, 1989b: 44).

O todavía más: “¿Por qué es importante pensar al campo como un lugar en el cual se nace y no como un juego arbitrariamente instituido?” (1989: 49).

Otro teórico interesado en la pluralidad de los mundos, Anselm L. Strauss (1993: 212-215), no eludió la complejidad que necesariamente debe afrontar todo analista a raíz de la variedad de tipos de mundo en nuestras formaciones sociales. Según Strauss, un mundo social se define a la vez por una actividad, lugares, una tecnología, organizaciones y una división interna del trabajo. Subraya, igual que Pierre Bourdieu, el hecho de que si las fronteras de los mundos son imprecisas, es debido a la existencia de perpetuas disputas internas para fijar los límites del mundo social. Evoca de esta manera las luchas en el seno del mundo del arte o del mundo médico para determinar quién es (y quién no) un artista “auténtico”, cuales son los representantes legítimos de la medicina y quienes son los “charlatanes”... Estos mundos sociales varían según su función, su tamaño, la duración de su vida, su origen, su trayectoria histórica, su relación con el poder del Estado, su composición social, su extensión geográfica (algunos no tienen más que una existencia local, otros tienen una dimensión nacional o internacional), su grado interno de jerarquización, el grado de intensidad de compromiso que exigen, etc. Más empirista que Pierre Bourdieu, Strauss hace, sin embargo, posible la investigación de los mundos que no están dentro de los campos y permite descubrir, a propósito de los universos estudiados en términos de campo, aspectos en los cuales la teoría de los campos no se interesa.

La teoría de los campos constituye, por consecuencia, una manera de responder a una serie de problemas científicos, pero puede constituir en su momento un obstáculo para el conocimiento del mundo social (particularmente, como se verá, cuando el campo se convierte en el alfa y la omega de cualquier

contextualización de las prácticas) en la medida, antes que nada, en que ella ignora los interminables pasajes operados por los agentes pertenecientes a un campo entre el campo en el seno del cual son productores, los campos en los cuales son simples consumidores-espectadores y las múltiples situaciones que no son referibles a un campo, reduciendo al actor a su ser-como-miembro-de-un-campo. En la medida, luego, en que descuida la situación de los que se definen socialmente (y se constituyen mentalmente) fuera de cualquier actividad en un campo determinado (es nuevamente el caso de numerosas amas de casa, sin actividad profesional ni pública).¹⁵ En la medida, finalmente, en que nos deja particularmente desprovistos para comprender a los fuera de campo, a los que no tienen grado. Por todas esas razones, la teoría de los campos (habría que hablar siempre, por otra parte, de la teoría de los *campos del poder*) no puede constituir una teoría general y universal, pero representa –y eso ya está bien– una teoría regional del mundo social.

Una teoría regional con pretensión universal

Numerosos investigadores en ciencias sociales se pondrán de acuerdo para decir que las prácticas no pueden comprenderse más que en la confluencia de un pasado incorporado (que se designa por los términos de cultura, de representaciones, de disposiciones...) y del contexto social presente en el que se observa la práctica. Aunque, para Pierre Bourdieu, todo contexto es necesariamente un campo y es por esta razón que puede proponer la siguiente ecuación sociológica: “[*habitus*] (capital) + campo = práctica” (1979: 112).¹⁶ De la misma manera, insiste de manera frecuente en la dependencia conceptual de los términos “*habitus*” y “campo”: “la noción de *habitus* no sirve si no está en relación con campo, la de capital no vale si no es en relación con la de campo...” (1989b) o también: “Para comprender las prácticas humanas en las sociedades diferenciadas, hay que conocer los campos y, por otra parte, hay que tomar en cuenta lo que yo llamo *habitus*” (1989b). Sin embargo, si tenemos en mente las reflexiones precedentes sobre los campos, no se puede estar menos que sorprendido de tal acoplamiento obligatorio, que impediría, si se lo aplica de manera estricta, pensar una multitud de prácticas.

Pierre Bourdieu ubica claramente su programa de investigaciones y su concepto de campo entre las (demasiado) grandes extensiones de la historia de larga duración (refugio, según él, de todas las filosofías sociales) y los contextos de la historia circunstancial:

Bajo pena de dejar a la suerte o en el misterio todo el universo *real* de las prácticas, hay que, en efecto, buscar en una historia estructural de los espacios sociales donde se originan y se efectúan las disposiciones que hacen a “los grandes hombres”, campo del poder, campo artístico, campo intelectual o campo científico, el medio de llenar la brecha entre los lentos movimientos insensibles de la infraestructura económica o demográfica y la agitación de superficie que registran las crónicas diarias de la historia política, literaria o artística” (1982a: 37, cursivas del autor).

A partir de tal perspectiva (ni historia de larga duración ni micro-contextos de la historia de los acontecimientos o, además, de la micro-sociología), se comprende que los objetos de la micro-sociología puedan parecerle ínfimos e insignificantes. En efecto, ¿cuál es el peso del estudio de la interacción entre un cliente y una cajera de cine (Goffman, 1987: 246) al lado del de las estrategias sociales de conservación o de subversión, de luchas por el poder de Estado o el poder científico? Y sin embargo, el ejemplo de una interacción como ésta muestra bien que no todo puede comprenderse a partir de la teoría de los campos: ciertas actividades humanas (¿con qué campo habría que relacionar tal interacción comercial?) y algunas dimensiones de las actividades humanas (aquí los fenómenos de presuposición o de aprehensión de los procedimientos interpretativos establecidos por los miembros de una comunidad) escapan a tal registro.

A partir del momento en que se está convencido de que el único contexto pertinente (ni demasiado “macro” ni demasiado “micro”) es el de “campo”, otras construcciones teóricas pueden ser rechazadas por el lado del “error”, de la “menor complejidad” o de la “regresión” científicos. Pierre Bourdieu juzga de esta manera que la noción de *art world* utilizada en Estados Unidos “indica una regresión con respecto a la teoría del campo” (1992a: 288). Puede declarar, igualmente, sin ambigüedad, que “la noción de campo del poder significa un progreso inmenso” y que muchos investigadores “cometen errores enormes, incluso empíricos, porque no tienen esta noción” (1995: 8). Pierre Bourdieu reconocerá fácilmente que la teoría de los campos es perfectible, pero sin ninguna duda constituye, desde su visión, la teoría científica históricamente más lograda.

Del campo histórico a la metáfora del campo de fuerzas

¿Sería necesario conservar el carácter histórico del campo o plantear un concepto de aplicabilidad universal? Dicho de otro modo, ¿hay que reservar el término de “campo” para designar estos subuniversos relativamente autónomos, históricamente constituidos en el transcurso del proceso de diferenciación social de las funciones y de división social del trabajo, o bien se otorga el derecho de utilizar el concepto para hablar de no importa qué tipo de situaciones históricas y sociales? Si se elige la primera opción, entonces se admitirá que, igual que las clases sociales o el mercado económico no existieron desde siempre, de la misma manera no todo es “campo”: existieron realidades sociales antes de los campos y pueden existir en la actualidad contextos sociales que no son susceptibles de analizarse en términos de campo. Se habrá comprendido que es esta primera opción la que me parece científicamente más fecunda, la que evita congelar los conceptos en consignas universales.

Hablando de la familia como un “campo”, Pierre Bourdieu parece autorizar el uso un poco metafórico del término, el cual no designaría más que configuraciones en el seno de las cuales se establecerían relaciones de fuerza entre agentes cuyas propiedades objetivas y cuyos intereses, estrategias, etc., son diferenciados. Bourdieu escribió:

[...] la familia, si debe, para existir o subsistir, funcionar como *cuervo*, tiende siempre a funcionar como un *campo*, con sus relaciones de fuerza física, económica y sobre todo simbólica (ligadas por ejemplo al volumen y a la estructura de los capitales poseídos por los diferentes miembros), sus luchas por la conservación o la transformación de esas relaciones de fuerzas [...]. (1993a: p. 34).

Ahora bien, no es porque la familia (como otros universos u otras situaciones sociales menos autonomizadas) deba, al igual que cualquier otra realidad social, ser estudiada a partir de un modo de pensar relacional (la noción de configuración de relaciones de interdependencia, en el caso de Norbert Elias, también es producto de un emprendimiento científico semejante [Lahire, 1995 y 1996b]) y puede también verse, parcialmente, como el lugar de relaciones de fuerzas entre individuos portadores de propiedades sociales diferenciadas, que puede ser considerada de manera útil como un campo. Tenemos aquí, entonces, una instancia de socialización duradera, relativamente autónoma, y que, sin embargo, no es un campo.

Universo relativamente autónomo, que posee su propia lógica de funcionamiento, la familia es una configuración de relaciones de interdependencia entre seres que nunca son totalmente intercambiables (a diferencia de una empresa, por ejemplo, que puede conservar sus puestos, pero también puede modificar regularmente el estado de su personal) y que es relativamente estable en el tiempo. A diferencia del campo –incluso si los adultos de este universo pertenecen a campos– la familia es, las más de las veces, el marco en el cual se nace y se descubre el orden social, el marco que imprime en el individuo una gran fuerza socializadora porque no especializa su “influencia”. Es por esta razón que Émile Durkheim podía establecer una clara diferencia entre la familia y la corporación: “Sin duda, habrá siempre entre ellos esta diferencia: los miembros de la familia tienen en común la totalidad de su existencia, los miembros de la corporación las solas preocupaciones profesionales. La familia es una especie de sociedad completa cuya acción se extiende tanto sobre nuestra actividad económica como sobre nuestra actividad religiosa, política, científica, etc. Todo lo que hacemos con algo de importancia incluso fuera de la casa, produce un eco en ella y provoca las reacciones adecuadas. La esfera de influencia de la corporación es, en ese sentido, más limitada”.¹⁷

Un campo árido

Aunque esto pueda parecer sorprendente, la teoría de los campos, ligada al estudio de las luchas que se entablan entre los agentes que pertenecen a un mismo universo, o a las que se instauran entre agentes surgidos de campos diferenciados, no permite captar la naturaleza y la especificidad de las actividades que se llevan a cabo en los diferentes universos considerados. Las investigaciones acerca de los campos literario, jurídico, científico, escolar..., nunca permiten responder a interrogantes del tipo: ¿Qué es la literatura? ¿Qué es el derecho? ¿Qué es la ciencia? ¿Qué es la academia? ¿Preguntas demasiado antropológicas (en el sentido filosófico del término)? ¿Interrogaciones típicamente esencialistas o sustancialistas y por ende ilegítimas para la sociología? Seguro que no. De la misma manera, la teoría de los campos no permite pensar la especificidad de tal producción literaria, de tal forma de derecho, de tal práctica científica o de tal variante de la forma escolar y de sus prácticas.

Sin embargo, Pierre Bourdieu no ignora que la autonomización progresiva de las funciones sociales (de lo “religioso”, de lo “político”, de lo “literario”, de lo “médico”, de lo “matemático”, etc.), está indisociablemente ligada al proceso de constitución de las tradiciones específicas constantemente re-tomadas, transformadas, re-elaboradas, de generación en generación, y que constituyen una base para la elaboración de modos de razonamiento, de objetos, de estilos de enunciación cada vez más específicos. Como lo explica Jack Goody:

[...] a lo largo de toda la historia, la especialización de los escribas se asocia con la autonomía relativa de la tradición escrita para potenciar la autonomía estructural de “las grandes organizaciones” que tienden a desarrollar su propio corpus literario y sus propios ámbitos de conocimiento especializado [...]. (Goody, 1986, p. 172)^{18, 19}

El campo aparece entonces relativamente esquelético y no nos hace bien ver –lo que ya de por sí no está tan mal– otra cosa sino espacios de posiciones, estrategias de los agentes en lucha, relaciones de fuerza y de dominación, estructuras desiguales de distribución de los capitales específicos.²⁰ ¿Cómo evitar la división entre un enfoque formal de los productos culturales y una sociología no menos formal de los productores, de sus relaciones de fuerza y de sus estrategias? ¿Es necesario pensar que Pierre Bourdieu no puede estudiar correctamente otra cosa que la dimensión polemológica de los universos considerados, mientras cree (ilusoriamente) poder hacer avanzar el conocimiento (el de las prácticas, las actividades, los saberes, su naturaleza y sus formas específicas, al mismo tiempo que el de las luchas, las estrategias, las relaciones de dominación...) sobre todos los terrenos, o hay que imaginar que el programa científico es, como están las cosas, sólo parcialmente realizado, sin que pida otra cosa que ser completado? Dependiendo de si la obra se aprecia o se detesta, se verá en las faltas la prueba de una insuficiencia de principios o, por el contrario, un llamado al enriquecimiento del programa de investigación. En todos los casos, la lucidez científica debe llevar a no hacer como si la teoría de los campos, en el estado actual de los trabajos de investigación a los que supo informar, era una teoría global e integral.

Un campo literario sin literatura

Una sociología de la literatura que desdeña los textos literarios para privilegiar la producción simbólica del valor de las obras, la construcción de las trayectorias del espacio de las posiciones literarias o la historia de las instituciones literarias,

no pierde interés, pero deja escapar, a todas luces, una dimensión central de su objeto. Incluso si Pierre Bourdieu afirma haber traspasado la “mortal” dicotomía lectura externa/lectura interna,²¹ ninguna investigación empírica viene a atestiguar esta superación en los hechos, y no se puede sino emitir el acta de que persiste, como muchos sociólogos de la literatura exiliados fuera del territorio textual, desistiendo del estudio de los temas, y aún más, del estilo, cediendo (sin decirlo) el terreno a los análisis literarios, estéticos, formales. ¿Cómo articular determinaciones externas (y ¿cuáles? ¿La clase social de origen del escritor? ¿Su pertenencia generacional? ¿Su sexo? ¿Su origen geográfico? ¿Su pertenencia religiosa? ¿Su formación literaria? ¿Su posición en el campo literario?) y características específicamente literarias de los textos? Es con este tipo de interrogantes que se tropiezan, muy frecuentemente, los sociólogos de la literatura, y Pierre Bourdieu no es la excepción.

La sociología del campo literario de Pierre Bourdieu es esencialmente una sociología de los productores más que de las producciones, y ningún análisis existente llegó verdaderamente a convencer de que esta sociología de los productores permita captar, en su especificidad, el orden de las producciones. Esto se explica en gran parte por el hecho de que la especificidad del campo (el carácter literario de los “productos”) concierne al conjunto de agentes del campo y trasciende, en parte, las diferencias y las luchas internas al campo. Ahora bien, concentrado esencialmente en atrapar las diferencias de posiciones de los productores, sus luchas y sus estrategias para aumentar su capital literario o cambiar la definición legítima de la literatura, el sociólogo no está en posición de responder a la pregunta que se plantean ritualmente escritores, críticos, teóricos de la literatura o filósofos: “¿Qué es la literatura?”.

Presuponiendo este acto compartido o este interés común, rara vez puesto en cuestión como tal (dada, como dijo Pierre Bourdieu, la “complicidad objetiva” que existe entre los diversos adversarios pertenecientes a un mismo campo), la manera de encuadrar los fenómenos propios a la teoría de los campos explica que esté mal ubicada para interrogarse sobre el origen (la “literalidad”, la construcción literaria de lo real) del “punto común”. Una sociología histórica comparada de los diferentes universos sociales, que buscaría en qué la visión literaria del mundo se distingue de las visiones científica, jurídica, filosófica, etc., del mundo, y que abriría, en consecuencia, más el foco de su objetivo, permitiría responder a la pregunta: “¿Qué es la literatura?”. Un enfoque como éste se reconciliaría con las concepciones weberianas y durkheimianas de la religión o de la ciencia, y permitiría no desencarnar

los campos de fuerzas y de luchas; es decir, no olvidar la especificidad de las prácticas, de las conductas y de las orientaciones de vida que allí se despliegan. ¿Qué especificidad tienen los productos estéticos? La respuesta es evidentemente insuficiente cuando consiste en decir que la literatura es lo que las instituciones literarias consideran como tal, que arte es (en parte) lo que se expone en un museo, o que es ciencia lo que se publica en una revista científica. Si esta cuasi tautología es útil para recordar la institucionalización por el mundo social del sentido de los actos o de los productos de esos actos, no responde al interrogante acerca de lo que caracteriza esas diferentes construcciones de lo real. No se respondería más a la pregunta evocando las funciones sociales (de distinción cultural: el *beneficio de distinción* que tiene para separarse de lo “vulgar”) del arte o de la ciencia.

En la medida en que se tiene cuenta el problema del foco y de la prioridad dada a las comparaciones intra-campo,²² se comprende bien que tales preocupaciones estén más presentes en el caso de los historiadores y los antropólogos que en el caso de los sociólogos. Cuando el antropólogo o el historiador estudian el enfrentamiento entre el pensamiento mítico y el pensamiento religioso o entre el pensamiento mítico y el pensamiento racional, filosófico o científico; cuando estudian la invención del pensamiento racional, de la ciencia experimental, de la filosofía, de la literatura, etc.,²³ están en posición de responder –de una manera por completo seria en términos científicos– a interrogantes que algunos sociólogos pudieran sin embargo juzgar como demasiado “filosóficas” o “metafísicas”.

De hecho, es al momento de reflexiones epistemológicas, cuando tienen que ubicarse con respecto a otros saberes y saber-hacer intelectuales, que los sociólogos igual que los historiadores se preguntan sobre la especificidad de su construcción del mundo, sobre la especificidad de su *mirada* sobre lo real. ¿Qué es lo que hace que la narración histórica, aunque narración, no se reduzca a eso y se distinga, al mismo tiempo, de una narración literaria? ¿Qué es lo que hace que las ciencias sociales no sean totalmente comparables a las ciencias físico-químicas, a las ciencias de la vida o a las ciencias lógico-formales? ¿Qué es lo que hace que la visión sociológica del mundo no sea la visión filosófica?

Si se pensara que Pierre Bourdieu responde acertadamente, en su trabajo sobre Flaubert, a la objeción según la cual la sociología del campo literario estaría más interesada en los productores que en los productos, se eludiría totalmente el principio de la crítica dirigida hacia este enfoque del hecho literario por el campo.

Ciertamente, eso que hace Pierre Bourdieu al demostrar que *L'Éducation sentimentale* contiene una sociología implícita del mundo social (como se lo puede hacer aparecer en autores como Proust [Belloï, 1993; Bidou-Zachariasen, 1997; Dubois, 1997; Lahire, 1998b, p. 43-46] o Pirandello [Lahire, en edición]) y al comparar “la” (de hecho “esa”) sociología y la literatura (versión flaubertiana),²⁴ no es, en ningún caso, dar razón de la producción social de una escritura (género, temas, estilo) literario.²⁵ Ver lo que hay de teoría sociológica implícita en las obras literarias es una buena forma de aumentar su imaginación sociológica, pero no cumple con el programa de una sociología de la producción de una escritura literaria.

AGENTES SIN DISCURSO

Cada campo social se caracteriza a la vez por la estructura de las posiciones y por la estructura de las tomas de posición que le corresponden. Según el caso, el segundo término recupera obras (literarias, pictóricas...) de las prácticas o de los discursos (políticos, científicos, jurídicos, religiosos...). Pero en todos los casos, la teoría de los campos no da ninguna herramienta para introducirse ni en las obras, ni en las prácticas, ni en los discursos, privilegiando la puesta en correspondencia (estadísticamente fundada) de indicadores de las posiciones objetivas en el campo y de indicadores de tomas de posición (tipos de producción, tipos de discurso, pertenencias religiosa y política, gustos, opiniones, prácticas de cualquier naturaleza).

Antes incluso de que el análisis en términos de campos sociales fuera sistemáticamente utilizado, la tendencia a privilegiar el estudio de las estructuras desiguales, de las relaciones de dominación, de las diferencias entre grupos sociales, etc., era fuerte en los trabajos de sociología de la educación y de la cultura. Para no tomar más que solamente el caso escolar, la constatación de la ausencia de un análisis de la especificidad de los saberes y de las prácticas es completamente patente (Lahire, 1999a). El sociólogo de la educación inglés, Basil Bernstein, podía así escribir a principios de los años 90 que las

teorías generales de la reproducción cultural parecen más interesadas en el análisis de lo que se reproduce en y por la educación que por el análisis interno del instrumento y del soporte de la reproducción: la naturaleza particular de un discurso especializado. Todo sucede como si el discurso pedagógico no fuera en sí mismo nada más que un relevo para las relaciones de poder que son externas a él, un relevo en el cual la forma no tendría consecuencias para eso

que él releva. (...) Ellos (Pierre Bourdieu y J.-C. Passeron) se interesan menos en las relaciones *al interior* de la comunicación pedagógica que en la *relación con* la comunicación pedagógica, es decir, con las disposiciones diferenciales de los receptores (que son en sí mismas función de su posicionamiento social) con respecto a la comunicación pedagógica legítima, y a las diferentes percepciones que tienen de ésta. (1992: 20-21)

Relacionando los fenómenos de desigualdad escolar con la estructura desigual de la distribución del capital cultural y con los fenómenos de herencias culturales, Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron llegan a visiones sociológicas ahistóricas (1991: 89-109) y un poco formales del mundo social, no captando más que estructuras desiguales, distancias, proximidades diferenciales, etc., y dejándonos desprovistos frente a lo que hace a la especificidad de la escuela, a saber, los contenidos (históricamente variables) de las actividades que allí se urden y los saberes que allí circulan, los gestos de estudio que allí se transmiten, las disposiciones que, sin interrupción, allí se constituyen y reconstituyen, las formas de relaciones pedagógicas (que también son relaciones de poder) que se traban, etc. La focalización más general de los sociólogos de la educación sobre el efecto de certificación de la escuela (vinculado en parte a la idea de la “inflación de los diplomas”) conducirá, igualmente, a descuidar lo que resaltaría de una “*sociología de las prácticas pedagógicas* que toma por objeto el contenido y la organización de las enseñanzas, los criterios o los mecanismos de selección” (Passeron, 1982: 553). Al mismo tiempo, la noción de “capital cultural”, que hubiera podido funcionar a la vez como herramienta de comprensión de los fenómenos de reproducción social, de dominación cultural (estando el capital distribuido de manera desigual) y como medio para designar los contenidos culturales, las prácticas, los saberes, los gestos, las relaciones con el saber, con el lenguaje, etc., ha, al fin de cuentas, girado más en beneficio de la primera perspectiva (sociología de la dominación y del poder) que de la segunda (sociología del conocimiento).

Más generalmente, cuando los agentes del campo producen discursos (orales o escritos), todo sucede como si éstos fueran transparentes y sin forma y como si pudieran resumirse en algunas propiedades fundamentales fácilmente pronunciables por el analista. Este descuido de los discursos se explica, en parte, por el hecho de que el sociólogo intenta defender la opinión de los que creen que el poder reside en las palabras. Alrededor de esta cuestión clásica del “poder y las palabras”, Pierre Bourdieu insistió en la legitimidad social del portavoz, en la autoridad que se le confiere, no por el discurso, sino por lo que se considera como exterior a él, a saber, la institución que representa (el Estado, el Gobierno, la Administración, la

Iglesia, el Partido, el Sindicato, el Cuerpo médico, la Ciencia, la Universidad...). Confirma pues que se puede hacer caer muy fácilmente “la cuestión ingenua del poder de las palabras” (1982b: 103) y la concepción que consiste “en buscar el poder de las palabras en las palabras, es decir, ahí donde no existe” (*Idem*): “la autoridad ocurre en el lenguaje del afuera”, y en consecuencia, no se puede “descubrir en el discurso en sí (...) el principio de la eficacia de la palabra”. El asunto parece extendido y el discurso es un aspecto muy secundario de las cosas con respecto a la autoridad del portavoz: “A esta autoridad, el lenguaje cuando más la *representa*, la manifiesta, la simboliza” (p. 105).

Los mismos investigadores que se escandalizarían por la reducción del destino de los enunciados científicos a la fuerza y a la posición social de los eruditos, no dudan en descuidar los discursos de los otros en el temor de ser agarrados en flagrante delito de *linguistic* o de *rhetoric turn* (Lahire, 1998b: 191-202). Temiendo entrar en los discursos, no se privan sin embargo de leerlos (¿y cómo harían de otra manera para caracterizar los “puntos de vista” de los agentes sociales que pretenden objetivar relacionándolos con las posiciones que ellos ocupan?), sin ningún método particular, pero con el sentimiento de la evidencia de la comprensión que tienen de esos textos. Paradójicamente, los que insisten en la necesidad de dotarse de herramientas conceptuales y metodológicas desde que se trata de objetivar posiciones, estructuras sociales o instituciones, parten frecuentemente, en la lectura de los discursos, con su buen sentido de lector profesional como único equipaje. Cuando cada “toma de posición” o “punto de vista” haya sido reducido a lo que aparecía a los ojos del analista como un condensado, una síntesis, una *fórmula generatriz* del pensamiento de un autor o de una corriente de pensamiento más amplia, entonces no habrá más que manipular en la argumentación esas pequeñas síntesis, esas estenografías, para concentrarse en lo que hace posible desde esos puntos de vista (se hablará de “catolicismo social”, de “elitismo de la competencia”, de “populismo pastoral”, de “humanismo económico”... [Bourdieu y Boltanski, 1976]). Después de haber intentado ubicar al campo en cuestión en el seno del campo del poder, luego de analizar la estructura interna del campo igual que las trayectorias sociales y las posiciones ocupadas por los agentes al interior del campo, el investigador no puede además hacer otra cosa que llegar extenuado a las puertas del palacio discursivo y contentarse con describir a grandes rasgos el estilo arquitectónico.

Es a partir de esta importante laguna de la teoría de los campos que se pueden comprender las críticas recurrentes de Pierre Bourdieu hacia Michel Foucault, a propósito de su (pretendida) proximidad con respecto a “los semiólogos y los usos que pudieron hacer, con Trier, por ejemplo, de una noción como la del ‘campo semántico’”, porque se negaría “a buscar en otra parte que no fuera en el orden del discurso el principio de elucidación de cada uno de los discursos que se encuentran ahí insertados” (1994: 64). La crítica es tanto más viva cuanto que permite evitar plantear la cuestión del análisis “frontal” de los discursos (de sus variantes y de sus variaciones, de sus temas, de sus estilos, de las prácticas e instituciones a las cuales se articulan y articulan). Más que pasar por encima del orden discursivo, sería útil, según la expresión de Michel Foucault, estudiarlo “en el juego de su instancia” (1969, p. 37)²⁶ y no como reflejo de lo real, consecuencia de una causa o producto de un orden subyacente, en pocas palabras, entrar en el meollo de la carne discursiva.

Una homología problemática

La sociología de los campos de producción cultural de Pierre Bourdieu es, entonces, fundamentalmente una sociología de los productores en lucha para la apropiación del capital específico al campo, tomado en las estrategias de conservación o de subversión, y las obras se revelan así por la posición y las estrategias de sus productores. Pero si los “consumidores” o los “receptores” de las obras no son manifiestamente el centro de interés de esta sociología, ¿cuál es el lugar asimismo que les es acordado? Perteneciendo o no a los campos del poder, dominantes o dominados, los individuos de nuestras formaciones sociales presencian, más o menos frecuentemente, espectáculos donde consumen, con más o menos asiduidad, los productos de los agentes de los diferentes campos: leen novelas, ensayos filosóficos, trabajos de ciencias sociales, historietas, periódicos..., van al cine, al teatro o al museo, miran y escuchan a los hombres políticos en la televisión... Aunque, ¿qué hay de la experiencia de estos múltiples “receptores” de espectáculos, textos, imágenes y sonidos?

La primera manera en la que la sociología de los campos integra al “consumidor” consiste en preguntarse si éste domina o no el código cultural que se considera inscrito en la obra: “La obra de arte no cobra un sentido y no reviste un interés para nadie más que para aquél que está provisto de la cultura, o de la

competencia cultural, es decir, del código según el cual ella está codificada” (Bourdieu, 1996). Para dicha sociología del consumo cultural, la obra de arte posee, como enquistado en sí misma, el código que el “consumidor” debe poseer para “descifrarla”. Las modalidades de la recepción permanecen como muy simples. El razonamiento es unas veces binario (“poseer el código” vs “no poseer el código” [Bourdieu y Darbel, 1966]), otras ternario, de modo de poder integrar la relación de tres grandes grupos sociales (la burguesía cultural se caracteriza por su “dominio del código”, las clases populares por su “no dominio del código” y la pequeña burguesía cultural por su “pretensión de dominar el código” o su “dominio parcial del código” [Bourdieu, 1979]).²⁷

Actuando así, Pierre Bourdieu ignora magníficamente el conjunto de trabajos de sociología, y sobre todo de historia, de la recepción (o de la apropiación) cultural (Passeron, 1991: 257-288; Chartier, 1985 y 1987;²⁸ Ang, 1985). Para estos enfoques, el sentido de la obra no está inscrito en la obra, como esperando ser develado o descifrado, sino que se produce en el encuentro entre la obra y los “receptores” de la obra (que se vuelven entonces *productores* activos del sentido de la obra). No existe entonces “un sentido”, sino sentidos producidos en cada uno de los encuentros entre los públicos y las obras.

Interesarse en los modos de apropiación múltiples tiene por efecto evitar las trampas del legitimismo cultural. En lugar de hacer como si los efectos ideológicos, simbólicos, culturales, religiosos o políticos pretendidos por las diversas instituciones de poder equivalieran a los efectos realmente producidos, en lugar de sobreestimar las capacidades de los “dominantes” para aculturar a las poblaciones más “dominadas”, esta concepción es sensible a las resistencias ruidosas o silenciosas que se establecen a través de los actos comunes de apropiación. Los comentarios estéticos, sabios o eruditos, sobre la obra, no son los únicos posibles, incluso aunque pretendan reafirmar “el código”, “el sentido” verdadero de la obra y se tome conciencia del legitimismo que obsesiona a la sociología del consumo cultural, ineficaz para describir y analizar las experiencias con las obras que están por fuera de las normas y fuera de los códigos. Efectivamente, los que no tienen los “códigos” se definen por (y se reducen a) su “pobreza cultural”, sin que pudieran ser descritas ni analizadas sus *prácticas*, sus *gustos*, sus *experiencias* (Grignon y Passeron, 1999; Lahire, 1993). La sociología (y la historia) de la recepción de obras se interesa en *todas las formas de experiencia o de apreciación*, de las más legítimas a las más excéntricas, incongruentes, no conformes con lo establecido... Se apega a las *recepciones reales, tal como son producidas*. Pero la sociología

del consumo cultural es también demasiado legitimista en lo que les presta frecuentemente a los “receptores” más cultivados el dominio del “código”, mientras que aquéllos nunca son evidentemente historiadorcitos del arte o críticos literarios en potencia.

No es necesario insistir en el beneficio que los analistas del tiempo presente obtendrían de adoptar perspectivas interpretativas como ésta. En la actualidad, cuando, mucho más aún que en las sociedades del Antiguo Régimen, una gran parte de los productos culturales, están presentes en todos los sectores sociales, bajo la forma, entre otras, de la emisión televisada o radiofónica, es importante, si se pretende resistir a los discursos pesimistas y científicamente débiles sobre la uniformización, estudiar cómo los mismos productos, las mismas obras son objeto de apropiaciones diferenciadas.

Otra manera de concebir la relación de los productores (o de los productos) con los consumidores-receptores de las obras, en el marco de la teoría de los campos, reside en la idea de una “homología entre el espacio de los productores y el espacio de los consumidores” (Bourdieu, 1992a: 347). Existiría así una correspondencia entre tipos de públicos y tipos de obras (y de productores). Frente a los que piensan que la sensibilidad cultural, estética, es cosa innata, esta sociología pretende mostrar que existe una *correspondencia estadística* fuerte entre la *jerarquía de las artes* (de las más legítimas a las menos legítimas) y, al interior de cada arte, la *jerarquía de los géneros* por un lado, y, por el otro, la *jerarquía social de los consumidores (públicos)*.

Dicha homología parece clara al autor, cuando ella concierne, por ejemplo, al campo literario (productores) y al campo del poder (consumidores): “La homología entre el espacio de los productores y el espacio de los consumidores, es decir, entre el campo literario (etc.) y el campo del poder, funda el ajuste no deseado entre la oferta y la demanda (con, en el polo temporalmente dominado y simbólicamente dominante del campo, los escritores que producen para sus pares, esto es, para el campo mismo o para la fracción más autónoma de ese campo y, en el otro extremo, los que producen para las regiones dominantes del campo del poder [...])” (Bourdieu, 1992a: 347). El acoplamiento le parece, en cambio, mucho más confuso cuando se traspasan los límites de los dominantes para perderse en el espacio social global, menos fácilmente estructurable: “La homología entre las posiciones del campo literario (etc.) y las posiciones en el campo social global nunca es tan perfecta que la que se establece entre el campo literario y el campo

del poder donde se recluta, la mayor parte del tiempo, lo esencial de su clientela” (*ibid.*: 349).

No solamente podemos preguntarnos cuál es la potencia heurística que se puede atribuir a este modelo de la correspondencia homológica entre espacio de los productores y espacio de los consumidores, si su pertinencia se limita esencialmente a la “comunicación” entre las diferentes categorías de “dominantes” (el mundo social se reduce de manera singular a sus polos más legítimos, a sus espacios de poder), pero, de modo más general, esta manera de pensar a los consumidores prohíbe aprehender las apropiaciones plurales de las mismas obras. Suponiendo la existencia de un “*contrato de lectura* entre el emisor y el receptor” establecido “sobre la base de presupuestos que les son comunes” (*ibid.*, p. 329), Pierre Bourdieu da una imagen burda –y poco informada de los trabajos históricos y sociológicos sobre la recepción o la apropiación cultural– de en qué puede consistir una experiencia de lectura (Lahire, 1998a: 107-118).

De la buena y de la mala autonomía del campo

Pierre Bourdieu podría contentarse, como simple analista, con llevar a cabo el estudio del origen y de la evolución de los campos, y constatar fríamente el grado de autonomía alcanzado por cada uno de ellos, las ganancias y las pérdidas de autonomía observables en función de las épocas, las coyunturas económicas y políticas, etc. Pero el sociólogo, asumiendo explícitamente una posición normativa (Bourdieu, 1992b: 459-472), otorga a la autonomía de los campos de producción cultural un signo positivo. Hablando de una “conquista” de la autonomía, preocupándose por las “amenazas”²⁹ que se presentan sobre ella, Pierre Bourdieu enuncia claramente el valor positivo que le atribuye a esta última.

Pero, paralelamente, la autonomía de algunos otros campos (y particularmente la del campo político) es duramente criticada y podemos entonces preguntarnos sobre las razones de la variación del juicio (muy positivo o muy negativo) sobre la autonomía, según se tenga que ver con la cultura (en el sentido amplio del término) o con la política.³⁰

Así, el campo político es vigorosamente criticado a raíz de la cerrazón que llevará a los hombres políticos a no interesarse más que en las apuestas políticas (la “política politiquera”) pasando por encima de la cabeza de los ciudadanos

comunes, de los cuales son sin embargo los representantes. Pierre Bourdieu escribió: “El mundo político se cerró poco a poco sobre sí mismo, sobre sus rivalidades internas, sus problemas y sus apuestas. Como los grandes tribunales, los políticos capaces de comprender y expresar las expectativas y reivindicaciones de sus electores son cada vez más raros y distan de situarse en el primer plano en sus formaciones” (1993b: 941).³¹

Es esta autonomía del microcosmos político, que explica en parte la desafección de los franceses para los asuntos públicos y la proximidad con el campo artístico, se considera entonces, sin que el interrogante en cuanto a la variación del juicio sea respondido:

El apolitismo primario, el cual actualmente está cada vez más fuerte en la conciencia política francesa porque el campo político tiende cada vez más a cerrarse sobre sí mismo y a funcionar como un campo autónomo, independiente de la clientela (es decir, en el fondo, como un campo artístico), descansa sobre una especie de conciencia confusa de esta complicidad profunda entre adversarios incluidos en el mismo campo: se pelean, pero al menos están de acuerdo sobre el terreno del desacuerdo. Es una especie de complicidad que aparece de manera particular en los momentos de crisis, es decir, cuando la existencia misma del campo se pone en cuestión. (Bourdieu, 1989b)

Basta con aplicar el razonamiento desarrollado a propósito del mundo político al caso del campo literario para desembocar en una actitud, clásica en literatura, crítica de la vanguardia literaria y de toda investigación formal similar a la que preconiza “el arte por el arte”. Esto conducirá a la siguiente formulación: “El mundo literario se cerró poco a poco sobre sí, sobre sus rivalidades internas, sus problemas y sus propias apuestas. Como los grandes artistas, los escritores capaces de comprender y de expresar las expectativas y las reivindicaciones de sus lectores son cada vez más raros”. Se ve entonces que se llegaría a una crítica del arte por el arte, a una visión negativa de la literatura “más pura”, de la vanguardia literaria que, exclusivamente preocupada por sus propios intereses (estilísticos, formales, etc.),³² se libraría con desprecio de los gustos literarios de la gran mayoría de la población.

Los pasajes de correspondencias de Flaubert donde evoca sus batallas ininterrumpidas con las frases, las comas y los puntos y comas, aquellos donde escribe que lo que le parece “bello”, y a lo que más aspira, es hacer “un libro sobre nada, un libro sin vínculo exterior, que se mantuviera a sí mismo por la fuerza interna de su estilo” porque, desde el punto de vista del “Arte puro”, no hay “sujetos ni hermosos ni despreciables” (Flaubert, 1980, carta a Louise Colet del 16 de enero de 1852), podrían ser interpretados como signos de desdén y de indiferencia

absolutos con respecto a los gustos reales de los lectores. Y esto sería cuando los autores de *best-sellers* o, en todo caso, de novelas, encuentran un gran público, los cuales estarían congratulados por su capacidad de escucha y de anticipación frente a las expectativas del público.

Otras tradiciones intelectuales, particularmente pragmáticas,³³ desarrollan a este respecto un discurso crítico, muy diferente del de Pierre Bourdieu, sobre la autonomización del arte y sobre la estética entrecortada de la gente común. La filosofía pragmática marca su profundo desacuerdo con relación a teorías y a prácticas (sostenidas por instituciones) que aíslan al arte y a su apreciación, separándolos de otros modos de la experiencia. Se sabe que Dewey deploraba esta tradición, juzgada como elitista, que hace del arte un “arte de museo” y estigmatiza a este último como “refugio en el que no se disfrutaría más que en las pausas de la vida real”. El arte se convierte en “el salón de belleza de nuestra civilización”. La crítica de Kant, luego de la filosofía analítica del arte, es entonces, para la filosofía pragmática, inseparable de una crítica socio-política de las tendencias sociales al distinguir al arte de la vida cotidiana ubicándolo en los museos, los teatros o las salas de conciertos, es decir, limitándolo a lugares y momentos específicos de la actividad social. Las teorías estéticas que hacen del arte un objeto autónomo están históricamente ligadas a las condiciones económicas e institucionales que generan una división entre el arte y la vida (Shusterman, 1991: 47). Los defensores de la concepción de “el arte por el arte” reclamarán, sin duda, al populismo demagógico frente a las tomas de posición de esos filósofos pragmáticos, pero es necesario constatar que existen, en el seno mismo de la cultura filosófica, formas de impugnar, sobre bases más bien antielitistas, al proceso de autonomización del campo del arte.

Inversamente, ¿qué diría una visión positiva del cierre sobre sí mismo del universo político, del mundo económico o de la actividad guerrera? “El arte por el arte”, la insistencia sobre la forma más que sobre la función, sobre el modo de representación más que sobre el objeto representado, etc., tendría su equivalente en una especie “de arte de la política por la política” (y éste se convertiría en un fin en sí mismo más que en un medio), en un “arte del beneficio económico por el beneficio económico” (la búsqueda del interés económico por el interés económico, *business is business, time is money...*), en un “arte de la guerra por la guerra”, etc. Ahora bien, la política politiquera, el cinismo económico, el arte de la guerra – tantas desviaciones juzgadas de manera negativa (y no solamente por el sociólogo)

– como el “arte por el arte” de la ciencia, de las letras, de la pintura, de la escultura...
 – defendido y apreciado por el autor, como por una parte de los agentes de los campos de producción cultural – no son más que expresiones y manifestaciones diferentes de una misma lógica social de conjunto, es decir, la progresiva diferenciación-autonomización de esferas de actividad que funcionan cada vez más en circuito cerrado, se vuelven opacas y se separan instantáneamente de los profanos, la invención y el desarrollo de una lógica interna en cada una de esas esferas, es decir, las reglas del juego y de las apuestas específicas...

¿Estamos ubicados frente a una contradicción? Ciertamente no. Pero al menos se trata de un interrogante importante al cual se confrontan los investigadores, y que lógicamente debiera llevarlos a producir diferencias entre tipos de campos, según sus funciones sociales, según la relación que mantienen con sus “públicos”, según sus tamaños, etc. Aquí, como en cualquier otro lado, la solución a un problema práctico –inseparablemente político y ético– puede dar la oportunidad de útiles clarificaciones teóricas.

Traducción de Mónica Portnoy³⁴

Notas

- ¹ Sobre esta concepción del debate científico, ver: B. Lahire. (1998). “Scène II: Champs de pertinence”, pp. 241-254.
- ² Principalmente en *Quelques propriétés des champs* (Bourdieu, 1980) (*Algunas propiedades de los campos*, en Pierre Bourdieu. (1990). *Sociología y cultura*, colección Los Noventa, México: Grijalbo/CONACULTA, p. 135 y ss.) y en *Le champ littéraire* (1991).
- ³ Cf. versión en español, s/f, pp. 146-147.
- ⁴ Cf. versión en español, 1982: 48.
- ⁵ Cf. versión en español, 1982: 159-160.
- ⁶ Cf. versión en español, 1990: 24.
- ⁷ Cf. versión en español, 1991: 169.
- ⁸ *Ibid.*, 1991: 173.
- ⁹ Cf. versión en español, 1982: 306.
- ¹⁰ *Ibid.*, 1982: 316.
- ¹¹ Cf. versión en español, 1982: 312-313.

¹² *Ibid.*: 313

¹³ *Ibid.*: 313.

¹⁴ A veces podemos confundir la teoría de los campos con el esquema pascaliano de la diversión (de la *illusio*), siendo que tal esquema no conlleva, forzosamente, a la teoría de los campos. La necesidad de un mínimo de inversión en actividades sociales y de una creencia mínima en la importancia de dichas actividades, puede tomarse, efectivamente, de algunas reflexiones pascalianas, tales como: “Nada es tan insoportable para el hombre que estar en reposo pleno, sin pasiones, sin asuntos, sin diversión, sin aplicación. Siente, entonces, su nulidad, su abandono, su insuficiencia, su dependencia, su impotencia, su vacío”. El hombre tiene necesidad de “incorporarse al juego” escribió aún Pascal: “Es necesario que se recaliente ahí, y que se engañe a sí mismo imaginándose que sería feliz de ganarse lo que no quisiera a menos que se lo demos a condición de no jugar...”. Aunque estas inversiones, que le impiden pensar en su miserable condición, no se reducen necesariamente a las inversiones en los campos. Pascal precisa que “una cosa tan simple como un billar y una bola que él empuja, alcanzan para entretenerlo”.

¹⁵ Leslie McCall (1992) señala que en el caso de Pierre Bourdieu “la estructura social (...) se define por las profesiones y los capitales que les son asociados” y que el *habitus* reviste una dimensión “en gran parte pública”. En consecuencia, las prácticas sociales de las mujeres, que están más presentes en las esferas, contribuyen poco a la definición –profesional y pública– del espacio social.

¹⁶ *Cf.* versión en español, 1988: 99.

¹⁷ Por otra parte, sobre el hecho de que la “influencia” del “oficio” es muy relativa, en la medida en que no es el único universo frecuentado, y que cada individuo tiene conciencia, en una sociedad diferenciada, de la no universalidad de las reglas propias de su actividad profesional, ver Durkheim, 1991: 289-290 (*cf.* versión en español, 1982: 356-357).

¹⁸ *Cf.* versión en español, 1986: 208.

¹⁹ Como ejemplo clásico de re-trabajo sobre un corpus, una tradición preexistente, se puede mencionar el caso de los mitos que, una vez puestos por escrito, se convierten en la base de un saber teológico sobre la función de los diferentes dioses y la relación entre los dioses.

- ²⁰ Se puede también resaltar que, obnubilado por la cuestión del poder, de las estrategias de conquista de capitales, de reproducción o de reconversión de su capital, Pierre Bourdieu redujo la sociabilidad, las relaciones interpersonales (entre las cuales están las relaciones de amistad) a la del “capital social” potencialmente movilizable. En un ejemplo como éste, es el origen de los vínculos sociales lo que es ignorado. Ahora bien, la fantástica reducción que produce la noción de “capital social” aparece, por contraste, cuando se lee el magnífico trabajo de Claire Bidart (1997).
- ²¹ “La noción de campo permite superar la oposición entre lectura interna y análisis externo sin perder nada de lo adquirido y de las exigencias de estos dos enfoques, tradicionalmente percibidos como inconciliables” (Bourdieu, 1992: 288).
- ²² Cuando se evocan las comparaciones inter-campos, es esencialmente para subrayar las relaciones de fuerza entre esos diferentes campos o las luchas de competencia entre los agentes que pertenecen a esos diferentes campos.
- ²³ Ver, entre otras obras, Dupont, 1994; Vernant, 1969 y 1981; Détienne, 1981 y 1988; Gruzinski, 1988; Havelock, 1963; Goody, 1980; Yates, 1975; Lévi-Strauss, 1962.
- ²⁴ Aunque los psicoanalistas, entre otros, demostrarían además que existe un psicoanálisis implícito en Flaubert o en Proust.
- ²⁵ Un intento interesante de sociología de la obra literaria puede verse en el trabajo reciente de Clara Lévy sobre los escritores judíos de lengua francesa contemporáneos.
- ²⁶ Cf. versión en español, 1970: 41.
- ²⁷ Cf. versión en español, 1988.
- ²⁸ Cf. versión en español, 1994.
- ²⁹ “Las amenazas sobre la autonomía son el resultado de la interpenetración cada vez mayor entre el mundo del arte y el mundo del dinero”, Bourdieu, 1992: 468 (Cf. versión en español, 1995).
- ³⁰ Preciso aquí que este interrogante es el de un investigador que comparte el mismo juicio positivo sobre la autonomía de los campos de producción cultural, y más particularmente del campo científico.
- ³¹ Cf. versión en español, 1999: 557.
- ³² “Mientras que ella manifiesta la ruptura con las demandas externas y la voluntad de excluir a los artistas sospechosos de su obedecer, la afirmación

del primado de la forma sobre la función, del modo de representación sobre el objeto de la representación es la expresión más específica de la reivindicación de la autonomía del campo y de su pretensión de producir e imponer los principios de una legitimidad específica tanto en el orden de la producción como en el orden de la recepción de la obra de arte”, Bourdieu, 1992: 412.

³³ El libro de referencia de esta corriente, *Art as experience*, primera edición publicada en 1934, de John Dewey, no ha sido aún, hasta el día de hoy, traducido al francés, cf. versión en español, 1949.

³⁴ Traductora Profesional, Colegio de México.

Bibliografía

Ang, I. (1985). *Watching Dallas: soap opera and the melodramatic imagination*, Londres/Nueva York: Methuen.

Belloï, L. (1993). *La Scène proustienne, Proust, Goffman et le théâtre du monde*, París: Nathan.

Bernstein, B. (1992). “La construction du discours pédagogique et les modalités de sa pratique”, *Critiques Sociales*, 3-4, noviembre, pp. 20-58.

Bidart, C. (1997). *L’Amitié un lien social*, París: La Découverte.

Bidou-Zachariasen C. (1997). *Proust sociologue*, París: Descartes & Cie.

Bourdieu, P. (1979). *La Distinction. Critique sociale du jugement*, París: Minuit (Versión en español: Pierre Bourdieu, (1988) *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, traducción de María del Carmen Ruiz de Elvira, Madrid: Taurus).

_____ (1980). *Questions de sociologie*, París: Minuit. (Versión en español: Pierre Bourdieu. (2000). *Cuestiones de sociología*, traducción de Enrique Martín Criado, Madrid: Istmo).

_____ (1982a). *Leçon sur la leçon*, París: Minuit. (Versión en español: Pierre Bourdieu. (2002). *Lección sobre la lección*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama)

- _____ (1982b). *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris: Fayard. (Versión en español: Pierre Bourdieu. (2001). *¿Qué significa hablar?*, Madrid: Akal)
- _____ (1987). *Choses dites*, Paris: Minuit. (Versión en español: Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, (1996), traducción de Margarita Mizraji, Barcelona: Gedisa)
- _____ (1989a). *La Noblesse d'État*, Paris: Minuit.
- _____ (1989b). "Intérêt et désintéressement", Cours du Collège de France, *Cahiers de recherche du GRS*, 7, Lyon, septiembre.
- _____ (1991). "Le champ littéraire", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 89, septiembre, pp. 3-46.
- _____ (1992a). *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris: Seuil. (Versión en español: Pierre Bourdieu, (1995). *Las reglas del arte génesis y estructura del campo literario*, Barcelona: Anagrama).
- _____ (1992b). "Post-scriptum: pour un corporatisme de l'universel", pp. 459-472.
- _____ (1993a). "À propos de la famille comme catégorie réalisée", *Actes de la recherche*, 100, diciembre, pp.32-36.
- _____ (1993b). *La Misère du monde*, Paris: Seuil. (Versión en español: Pierre Bourdieu, (1999). *La miseria del mundo*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires: FCE).
- _____ (1994). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris: Seuil. (Versión en español: Pierre Bourdieu, (1999). *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama).
- _____ (1996) "Consommation culturelle", *CD Encyclopædia Universalis*, París, 3-44a.
- Bourdieu, P. & L. Boltanski. (1976). "La production de l'idéologie dominante", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2-3, pp. 3-73.
- Bourdieu, P. & A. Darbel. (1966). *L'Amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, Paris: Minuit.
- Chartier, Roger. (1987). "Du livre au lire", *Pratiques de la lecture*, Marsella: Rivages, pp. 62-88.

- _____ (1987). *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, París: Seuil. (Versión en español: Chartier, Roger, (1994). *Lecturas y lectores en la Francia del antiguo régimen*, traducción de Paloma Villegas, México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora).
- Detienne, Marcel. (1981). *L'Invention de la mythologie*, París: Gallimard. (Versión en español: Detienne, Marcel, (1985) *La invención de la mitología*, traducción de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona: Península).
- Detienne, Marcel (director). (1988). *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille: PUL.
- Dubois, J. (1997). *Pour Albertine. Proust et le sens du social*, París: Seuil.
- Dupont, F. (1994). *L'Invention de la littérature. De l'ivresse grecque au livre latin*, París. La Découverte.
- Durkheim, E. (1955). *Pragmatisme et sociologie*, Cours inédit, Armand Cuvillier éd. Vrin, París. (Versión en español: Durkheim, Emile, *Pragmatismo y sociología*, Buenos Aires: Schapire, s/f).
- _____ (1991). *De la division du travail social*, colección "Quadrige", París: PUF. (Versión en español: Durkheim, E. (1982). *La división del trabajo social*, traducción de Carlos G. Posada, Madrid: Akal).
- Elias, Norbert (1991). *La société des individus*, París: Fayard. (Versión en español: Norbert Elias, (2000). *La sociedad de los individuos*, editado por Michael Schröter, traducción de José Antonio Alemany, Barcelona: Península).
- _____ (1995). *Entretiens Pierre Bourdieu – Michaël Grenfell*, Centre for Language in Education, Occasional Papers, 37, Mayo, Universidad de Southampton.
- Flaubert, Gustave. (1980). *Correspondances*, Tomo 2, París: Gallimard. (Versión en español: Flaubert, Gustave. (1989). *Cartas a Louise Colet*, traducción, prólogo y notas de Ignacio Malaxecheverria, Madrid: Siruela).
- Foucault, Michel. (1969). *L'Archéologie du savoir*, París: Gallimard. (Versión en español: Foucault, Michel. (1970). *La arqueología del saber*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, México: Siglo XXI).

- Goffman, E. (1987). *Façons de parler*, París: Minuit.
- Goody, Jack. (1980). *La Raison graphique. La Domestication de la pensée sauvage*, París: Minuit. (Versión en español: Goody, Jack. (1985), *La domesticación del pensamiento salvaje*, traducción de Mario Virgilio García Quintela, Madrid: Akal).
- _____ (1986). *La logique de l'écriture*, A. Colin, París. (Versión en español: Goody, Jack. (1990). *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, versión española de Inmaculada Álvarez Puente, Madrid: Alianza).
- Grignon, Claude & Jean Claude Passeron. (1989). *Le Savant et le Populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, París: Gallimard/Le Seuil. (Versión en español: Grignon, Claude & Jean Claude Passeron. (1991). *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*, traducción de María Sondereguer, Buenos Aires: Nueva Visión).
- Gruzinski, Serge. (1988). *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI°-XVIII° siècle*, París: Gallimard. (Versión en español: Gruzinski, Serge. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, traducción de Jorge Ferreiro, México: FCE).
- Havelock, Eric Alfred. (1963). *Preface to Plato*, Harvard University Press, Harvard. (Versión en español: Havelock, Eric Alfred. (1994). *Prefacio a Platón*, Madrid: Visor).
- Lahire, B. (1993). *La Raison des plus faibles. Rapport au travail, écritures domestiques et lectures en milieux populaires*, colección «Sociologie», Lille: PUL.
- _____ (1995). *Tableaux de familles. Heurs et malheurs scolaires en milieux populaires*, colección «Hautes Études», París: Gallimard/Le Seuil.
- _____ (1998a). "De l'expérience littéraire: lecture, rêverie et actes manqués".
- _____ (1998b). *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, colección «Essais & Recherches», París: Nathan.
- _____ (1999a). "La sociologie de l'éducation et l'opacité des savoirs", *Éducation et sociétés. Revue internationale de sociologie de l'éducation*, 4.
- _____ (1999b). "Pour une sociologie psychologique de la famille", *Réalités familiales aujourd'hui*, bajo la dirección de H. Desmet y J.-P. Pourtois, París: PUF.
- _____ (en prensa). "Luigi Pirandello et l'identité individuelle incertaine dans un monde différencié".

- Lévi-Strauss, Claude. (1962). *La Pensée sauvage*, París: Plon. (Versión en español: (1964) *El pensamiento salvaje*, traducción de Francisco González Aramburo, México: FCE).
- Lévy, C. (1998). *Écritures de l'identité. Les écrivains juifs après la Shoah*, París: PUF.
- McCall, L. (1992). "Does gender fit? Bourdieu, feminism, and conception of social order", *Theory and Society*, 21 (6), pp. 837-867.
- Passeron, J.-C. (1982). "L'inflation des diplômes. Remarques sur l'usage de quelques concepts analogiques en sociologie", *Revue française de sociologie*, vol. XXIII, 4, diciembre, pp. 551-583.
- _____. (1991). *Le Raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, París: Nathan.
- Shusterman, R. (1991). *L'Art à l'état vif. La pensée pragmatiste et l'esthétique populaire*, París: Minuit.
- Strauss, A. L. (1993). *Continual Permutations of Action*, New York: Aldine de Gruyter.
- Vernant, Jean Pierre. (1969). *Les Origines de la pensée grecque*, París: PUF. (Versión en español: Vernant, Jean Pierre. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*, traducción de Marino Ayerra, México: Paidós).
- _____. (1981). *Mythe et pensée chez les Grecs*, II, París: PCM. (Versión en español: Vernant, Jean Pierre. (1973). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona: Ariel).
- Weber, Max. (1981). *Sociologie des religions*, "Présentation" de J.-P. Grossein, París: Gallimard, pp. 51-129. (Versión en español: Weber, Max. (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid: Taurus).
- Yates, Frances Amelia. (1975). *L'Art de la mémoire*, París: Gallimard. (Versión en español: Yates, Frances Amelia. (1974). *El arte de la memoria*, Madrid: Taurus).