

## Las teorías sociológicas de Pierre Bourdieu y Norbert Elias: los conceptos de campo social y *habitus*

*Enrique Guerra Manzo*

HASTA AHORA SON pocos los estudiosos que han intentado comparar de manera explícita las teorías sociológicas desarrolladas por Pierre Bourdieu y Norbert Elias. Y cuando lo han hecho, generalmente están más interesados en preguntarse cuál teoría es la más robusta. Este es el caso, por ejemplo, de Lahire y De Jong.<sup>1</sup> Sin embargo, éstos no intentan dilucidar el modo en que la teoría *bourdieuiana* y *eliasiana* podrían resultar complementarias y superar sus respectivas categorías residuales.<sup>2</sup>

Nuestro argumento central es que las principales convergencias entre Bourdieu y Elias derivan de su rechazo al pensamiento dicotómico y sustancialista que impera en la sociología (y en general en las ciencias sociales). En su lugar proponen razonar en términos relacionales, donde lo social y lo individual se aprecien como dos perspectivas de la realidad que no pueden separarse. Ello se observa con claridad por la forma en que utilizan los conceptos de campo (que en Elias aparecerá sobre todo como figuración) y *habitus*. Am-

<sup>1</sup>De Jong (2001), Lahire (2005a; 2006). Algo similar ocurre con Zabłudovsky (2007) y Heinich (1999), cuyas obras se proponen elaborar una introducción al pensamiento de Elias.

<sup>2</sup>Aquí partimos del supuesto de que las teorías son como faros de luz envueltos en la oscuridad. Como ha observado Parsons, el nombre lógico “para la oscuridad es, en general, el de ‘categorías residuales’. Su papel puede deducirse de la necesidad inherente a un sistema de hacerse lógicamente cerrado”. Aquellas zonas de la realidad de las que no dan cuenta las teorías —o lo hacen de modo insuficiente— constituyen las categorías residuales. Pertenecen a las zonas de oscuridad no iluminadas o escasamente iluminadas (Parsons, 1968: 51-53). En otras palabras, como ha dicho Corcuff, a propósito del trabajo de Bourdieu, “una obra no sólo es útil por aquello que permite ver, sino también por sus zonas de sombra y sus insuficiencias” (Corcuff, 2005: 114).

bos pensadores ven con perspicacia que los conflictos sociales giren en torno a la conservación o ampliación de más oportunidades vitales y, en ese sentido, puede decirse que sus posturas utópicas son optimistas.<sup>3</sup> Sus divergencias principales, en gran parte derivadas de sus categorías residuales, son las siguientes: mientras que el planteamiento de Elias recupera en mayor medida que Bourdieu el carácter procesual de lo social (que se expresa, entre otros aspectos, en el concepto de evolución y el uso de la historia), el de Bourdieu presenta más problemas para abrirse a la historia.<sup>4</sup> No obstante, Bourdieu ofrece un planteamiento más claro que el de Elias sobre la relación entre los campos sociales y la lucha de clases.

Con el objeto de ofrecer el marco de algunas convergencias y divergencias entre nuestros dos autores, primero trataré de sintetizar sus respectivos programas de investigación. Después abordaré el modo en que acuñan los conceptos de *habitus* y campo. Finalmente concluiré con una evaluación de las fortalezas y debilidades de sus enfoques y la manera en que podrían iluminarse mutuamente y quizá superar algunas de sus categorías residuales.

<sup>3</sup> En el caso de Bourdieu, el mejor modo de ampliar las oportunidades vitales es por medio de una democracia radical, de modo muy similar a como la define Mouffé (1999: 11-25 y 183-207). El mundo político actual —señala Bourdieu— se ha cerrado sobre sí mismo, “sobre sus rivalidades internas, sus problemas y sus apuestas”. Los grandes políticos “capaces de comprender y expresar las expectativas y reivindicaciones de los electores son cada vez más raros”. Una política “realmente democrática debe darse los medios de escapar a la alternativa de la arrogancia tecnocrática que pretende hacer la felicidad de los hombres pese a ellos”. En este sentido, “toda política que no aproveche plenamente las posibilidades, por reducidas que sean, que se ofrecen a la acción, y que la ciencia puede ayudar a descubrir, puede considerarse culpable de no asistencia [social] a una persona en peligro” (Bourdieu, 2007b: 557-559). Elias, por su parte, como se verá, concibe el mejoramiento de las oportunidades vitales a escala planetaria, a medida que se alcancen mayores niveles civilizatorios y los hombres sean capaces de ejercer más control sobre la violencia.

<sup>4</sup> Bourdieu explica del siguiente modo la ausencia que hay en sus obras respecto de un acercamiento abierto con la historia: “Es verdad que tengo una arraigada suspicacia para con las grandes leyes tendenciales que han florecido en el marxismo y sus rivales macroscópicos (el estructural-funcionalismo, el desarrollismo, el historicismo, etc.). Entre los reflejos profesionales que trato de inculcar está la desconfianza hacia las comparaciones superficiales y descuidadas entre dos estados de un determinado sistema social [...]. Además de la falacia teleológica hay también una tendencia a hacer pasar la descripción por explicación. En suma hay todo un espectro de cosas que me enferman a sus anchas” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 128-129). Empero, como aducirá Elias, una cosa es un mal uso de la historia y otro el de su necesaria conexión con la ciencia social para dar cuenta de los procesos sociales.

## El programa de investigación de Pierre Bourdieu

Bourdieu aceptó de manera abierta que el principal problema de su programa de investigación se construyó retomando el proyecto *durkheimiano* sobre una sociología de las estructuras del espíritu. Es decir, aplicar a las sociedades modernas lo que Émile Durkheim aplicó al problema de la religión en las sociedades primitivas. Sólo que esos problemas gnoseológicos, en el caso de las sociedades modernas, se vuelven problemas políticos: “no se puede no ver que las formas de clasificación son formas de dominación, que la sociología del conocimiento es inseparablemente una sociología del reconocimiento y del desconocimiento, es decir, de la dominación simbólica” (Bourdieu, 2000a: 35).

Si bien Durkheim se inscribe explícitamente en la tradición *kantiana*, escapa a la alternativa del empirismo y el apriorismo y sienta las bases de una sociología de las formas simbólicas.<sup>5</sup> Con Durkheim, afirma Bourdieu, “las formas de clasificación dejan de ser universales (trascendentales) para devenir (como implícitamente en Panofsky) *formas sociales*, es decir, arbitrarias (relativas a un grupo particular) y socialmente determinadas” (Bourdieu, 2000b: 66). Durkheim tiene el mérito de señalar la función social del simbolismo: “los símbolos son por excelencia los instrumentos de la integración social: en cuanto instrumentos de conocimiento y de comunicación hacen posible el consenso sobre el sentido del mundo social, que contribuye fundamentalmente a la reproducción del orden social: la integración lógica es la condición de la integración moral” (de las prácticas) (Bourdieu, 2000b: 67).

Por ello, Bourdieu retoma la tesis de Durkheim de que la “sociedad es Dios”. Lo que se espera de Dios sólo se consigue de la sociedad, que es la única que tiene el poder de consagrar. Pero todo lo sagrado tiene su complemento profano, “toda distinción produce vulgaridad y la rivalidad por la existencia social conocida y reconocida, que salva de la insignificancia, es una lucha a muerte por la vida y la muerte simbólica”. El juicio de los otros “es el Juicio Final; y la exclusión social la forma concreta del infierno y la maldición” (Bourdieu, 2002a: 55-57).

Durkheim admitía que las categorías o formas de pensamiento de las sociedades primitivas derivaban de su estructura social. Como ha visto Wacquant, la construcción del programa de investigación de Bourdieu se hace extendiendo este “sociocentrismo” en cuatro direcciones: 1) la corresponden-

<sup>5</sup> Cassirer (2005: 121-141), entiende el concepto de forma simbólica como equivalente a forma de clasificación.

cia entre estructuras cognitivas y sociales también prevalece en las sociedades modernas (donde la homología es producida por los sistemas escolares); 2) las divisiones sociales y los esquemas mentales son estructuralmente homólogos porque están genéticamente ligados: los segundos no son otra cosa que encarnación de las primeras; 3) los sistemas simbólicos no son sólo instrumentos de conocimiento y representación sino también instrumentos de dominación (ideologías en Karl Marx, teodiceas en Max Weber) y; 4) los sistemas de clasificación son un asunto en juego en las luchas de clases, entre grupos e individuos en su vida diaria y en todos los campos. Por ello, la sociología del conocimiento o de las formas culturales es en sí una sociología política (Wacquant, 2008: 37-39).

En cambio, como se verá, Elias construye su programa de investigación en diálogo, sobre todo, con Max Weber: el tema de la violencia y el proceso de racionalización de los individuos (las autoacciones).

Una vez admitido —afirma Wacquant— el hecho de que ningún tipo de dominación puede sostenerse sin hacerse reconocer al lograr que las bases arbitrarias sobre las que se sustenta sean irreconocibles como tales, la obra de Bourdieu puede leerse en su totalidad acertadamente como una búsqueda para explicar la especificidad y la potencia del poder simbólico; es decir, la capacidad que tienen los sistemas de sentido y significación para proteger, y por lo tanto para reforzar, las relaciones de opresión y de explotación ocultándolas bajo el manto de la naturaleza, la benevolencia y la meritocracia (diversas formas de carisma o poder simbólico). Y su sociología de la cultura “se revela como una *economía política de la violencia simbólica*, de la importación y la inculcación de los instrumentos de conocimiento y construcción de la realidad que están influidos socialmente pero no se perciben como tales”. Por eso, cuando Bourdieu se centra en productos y prácticas culturales por los que se diferencian a sí mismas las clases sociales, en las clasificaciones que definen el gusto en asuntos tan mundanos como el deporte, los compañeros sexuales, la comida, el mobiliario, la pintura y los políticos, es porque sostiene que estos esquemas clasificatorios desempeñan un papel decisivo en la consolidación de nuevas formas de dominio de clase, en virtud de la correspondencia oculta que los vincula a la estructura del espacio social. “La cultura burguesa es a la sociedad moderna lo que la religión era a la sociedad precapitalista, su fetiche supremo y, para recordar las palabras de Lukács, la ‘negación de su propio suelo’” (Wacquant, 2005: 160).

## El programa de investigación de Norbert Elias

Elias se formó como sociólogo en el ambiente intelectual de la sociología alemana de los años veinte, dominada por el todavía fresco legado de Max Weber, que su hermano Alfred se encargaba de difundir. El problema central de la sociología *eliasiana*, especialmente en su fase más temprana, es el de los vínculos entre racionalización, violencia y proceso civilizatorio. Elias encuentra aquí que el proceso civilizatorio en Occidente aparece como un avance de la racionalización y la individuación, de un lado, y de creciente diferenciación de las capas del aparato psíquico, de otro. En Weber este proceso era inevitable. Para Elias el proceso civilizatorio no es irreversible ni tiene nada de automático, y también puede conocer retrocesos. Weber localizaba el proceso de racionalización en la ética protestante y el espíritu del capitalismo (es decir, en el plano de la conciencia y de las ideas) (Weber, 1977). Elias lo ve como un universal cuyo desarrollo se acelera al incrementarse el monopolio de la violencia en territorios pacificados. El proceso civilizatorio, y por tanto también la racionalización, no es un proceso que concierna sólo a las ideas y al pensamiento, sino que también involucra cambios estructurales en el *habitus* de las personas. Implica reparar en los cambios de la economía psíquica en todas sus zonas: desde el ego (el nivel más flexible de la conciencia y la reflexión) hasta el plano más rígido y automático de los instintos y los afectos, el de la inconciencia. Así, tal como el tejido social llega a desarrollarse hacia una mayor diferenciación funcional, del mismo modo el aparato de autocontrol psíquico llega a hacerse más diferenciado y estable (Elias, 2000: 169, 369, 408).

A diferencia de Weber, Elias observa que en Occidente la racionalización está ligada a la corte, las ciudades y las normas de caballería. La racionalización, un aspecto del proceso civilizatorio, irrumpe por las presiones de todo el entramado de funciones hacia una mayor previsión y calculabilidad. Primero se hace visible en la corte (Bourdieu dirá que en la Iglesia)<sup>6</sup> en el siglo XV, luego en la nobleza de *Robe* (XVI-XVII), posteriormente en las capas de la burguesía (XVIII), en el siglo XIX entre las masas y, finalmente, en otros pueblos no occidentales (XIX-XX).

<sup>6</sup>A diferencia de Elias, a Bourdieu le parece que el Estado es una construcción sobre el modelo de la Iglesia más que de la corte. Apoyado en Georges Duby afirma que la Iglesia inventa la “virtud de la *prudencia*, que lleva a dominar las pulsiones afectivas, a actuar lúcidamente a la luz de su inteligencia, con sentido de la medida, de la *cortesía*, instrumento de regulación social”. Elias “hace del Estado el principio de la civilización”, mientras que Duby sugiere “que la invención clerical de la cortesía contribuye a la invención del Estado, que contribuirá al desarrollo de la cortesía” (Bourdieu, 2005: 62).

Las bases de la sociología *eliasiana* se construyeron cuando Bourdieu aún era un niño. En el momento que Elias (1897-1990) termina de escribir su principal obra, *The Civilizing Process* (1936) —publicada en Basilea en 1939—, Bourdieu apenas contaba con seis años de edad. En ella, donde se articulan diversas disciplinas (historia, sociología, politología, psicología, antropología), Elias hace un análisis sociogenético y psicogenético del proceso de la civilización occidental desde el siglo XI hasta el XIX. Aquí, cuando Elias contaba con 42 años de edad se sientan las bases de su programa de investigación: búsqueda de los vínculos entre racionalización, violencia y proceso civilizatorio.

Elias explica el proceso civilizatorio del medioevo a la modernidad como un proceso a la vez sociogenético (del lado de las estructuras, los campos sociales o las figuraciones) y psicogenético (del lado de los *habitus*). Ello prueba que el concepto de figuración y el de *habitus* estuvieron siempre en el centro de su programa de investigación. La sociogénesis figuracional del monopolio de la violencia y de los impuestos en una estructura burocrática (el Estado), está ligada al incremento de la complejidad en la división social del trabajo, al de la diferenciación social y al de las redes de interdependencia entre los individuos. A medida que estos dos procesos se aceleran, aumentan las formas de violencia económica, morales y simbólicas (no físicas) (Elias, 2000: 365-381). En Bourdieu esto aparecerá como formas de lucha por el poder simbólico (Bourdieu y Wacquant, 2008).

A su vez, los anteriores procesos sociogenéticos están entrelazados con procesos psicogenéticos en los individuos (diferenciación del “yo” y el “super-yo”), cambios en la estructura del *habitus*, que se registran en las siguientes direcciones: aumento de la psicologización o política interior (creciente autodominio, que implica el reforzamiento de un aparato de vigilancia interior); racionalización de la conducta o “política exterior” (el aumento de un comportamiento previsor, más calculador); y crecimiento de patologías en el individuo (neurosis, filias, fobias), que encontrarán en los libros, deportes o drogas sus válvulas de escape. Aquí pareciera que Elias sigue al pie de la letra las ideas de Freud en *El malestar en la cultura*. No obstante, si bien Elias retoma ampliamente a Freud, a la vez lo acusa de ser demasiado biologicista y no reparar en la historia y en la evolución de la sociedad. Las características descubiertas por Freud en las personas de nuestro tiempo y conceptualizadas por él como una estricta división de funciones mentales conscientes e inconscientes, están lejos de ser parte de una naturaleza humana invariable, “es el resultado de un largo proceso civilizatorio, en el curso del cual el muro que separa las necesidades libidinales de la conciencia se ha hecho más alto e impermeable” (Elias, 2000: 410, 416-417).

A medida que se desarrolla el proceso civilizatorio (ligado al monopolio de la violencia) disminuye el miedo exterior (al hombre) y se incrementa el miedo interior (temor a desagradar). El proceso civilizatorio sólo alcanzará un nivel óptimo para los seres humanos cuando se dulcifiquen las relaciones sociales, cuando haya equilibrio entre funciones sociales (campos) y necesidades personales (*habitus*). Hoy, concluye Elias en esa obra, las tensiones intra e interestatales bloquean el acceso a un mayor grado de civilización: las clases compiten entre sí por dominación y prestigio (diferenciación) y los Estados por más poder.<sup>7</sup> Como puede apreciarse aquí, para 1939, Elias repara ya en las luchas por el “capital simbólico” entre las clases y a la vez lo liga a la rivalidad entre Estados. Empero, más allá de localizar este vínculo no lo desarrolla teóricamente —como sí lo hace Bourdieu—. Esto constituye una de sus categorías residuales.

Por otra parte, si bien en polémica con la sociología *weberiana*, Elias perfila su principal problema de investigación, sin embargo no deja de debatir con el marxismo de su época: ninguna clase planea el proceso civilizatorio.<sup>8</sup> La historia es un río que nadie controla. El proceso civilizatorio se halla en conexión con el desarrollo de la división del trabajo (las cadenas de interdependencia), pero no se reduce a ellas.<sup>9</sup> También discutirá con Durkheim el

<sup>7</sup>El último párrafo de *The Civilizing Process* concluye: “Only when these tensions between and within states have been mastered can we expect to become more truly civilized... Only with the tensions and conflicts between people can those within people become milder and less damaging to their chances of enjoyment... Until then they are the best in the process of becoming civilized. Until then they may at best say: the civilizing process is under way...” (Elias, 2000: 410).

<sup>8</sup>Quizá la negativa de Elias para desarrollar teóricamente el problema de las clases sociales radica en su posición ante Marx, al que tildaba de “economicista”. Ante todo, Elias reconocía a éste dos cosas: primero, fue Marx quien nos enseñó la importancia de las funciones económicas para todo grupo humano, “si es que éste de verdad quiere sobrevivir como tal”. Y en ese sentido, nos enseñó que “uno de los universales de los grupos humanos es la provisión de alimentos y la obtención de otros recursos básicos de subsistencia” (Elias, 1994: 202). Segundo, Marx, al igual que Auguste Comte, ubicó claramente “el problema del *cambio* en la sociedad humana” o, dicho de otra manera, “del orden immanente de la secuencia de etapas sociales, en el centro de su programa de investigación” (Elias, 1998: 141-144). No obstante, Elias criticaba a Marx su excesivo economicismo: el hecho de que Marx, “en el fervor de su lucha” contra las tradiciones filosóficas de su época que ofrecían una imagen unilateral del hombre, “empezara a tratar la satisfacción social de las necesidades humanas elementales con nombres como ‘económico’ y ‘material’ como base de todas las demás esferas funcionales de la sociedad”, fue “una exageración unilateral”. La “euforia dialéctica de Marx creó un ‘problema de la gallina o el huevo’”: qué es primero, las necesidades materiales elementales o los medios de orientación y de saber (las necesidades espirituales) (Elias, 1998: 142-143).

<sup>9</sup>Al respecto, véase el resumen que hace Elias de estas ideas en *The Civilizing Process*, (2000: 397-413 y ss.).

tema de la relación individuo-sociedad. En pocas palabras, el programa *eliasiano*, al igual que el de Bourdieu décadas más tarde, atraviesa no sólo el corazón de la sociología sino también el de otras disciplinas sociales. Los problemas de investigación que se proponía Elias le llevaban siempre a cruzar diferentes campos y disciplinas y a enfocarlos desde la larga duración, así se tratara del fenómeno del deporte, la violencia, el tiempo o los símbolos.<sup>10</sup>

### El concepto de *habitus* en Bourdieu

El concepto de *habitus* permite a Bourdieu sustituir “la visión corriente del mundo social” entre individuo y sociedad (y otra suerte de dicotomías) por la de la relación entre dos modos de existencia (y de percepción) de lo social, el *habitus* y el campo, la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa (Bourdieu, 2002a: 41-42).

El *habitus* es a la vez un sistema de esquemas de producción de prácticas y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas. Y, en los dos casos, sus operaciones expresan la posición social en la cual se ha construido. En consecuencia, el *habitus* produce prácticas y representaciones que están disponibles para la clasificación, que están objetivamente diferenciadas [...] Implica un *sense of one's place* pero también un *sense of other's place*. Con más exactitud: al elegir en el espacio de los bienes y de los servicios disponibles [proyectamos la posición que ocupamos en el espacio social [...]]. Lo que hace que nada clasifique más a alguien que sus clasificaciones... (Bourdieu, 2000a: 134-135)

El concepto de *habitus* se acuñó en debate con el estructuralismo y el subjetivismo, la filosofía sin sujeto (estructuralismo) y la filosofía del sujeto (existencialismo).<sup>11</sup> Empero, es una noción muy vieja, que proviene de Aristóteles y fue retomada por Santo Tomás de Aquino y por la tradición sociológica de Weber a Durkheim; pero Bourdieu le da un sesgo distinto. Para Aristóteles, el *habitus* dependía de la conciencia y era una acción variable, manejable, a escala de la voluntad humana. Al reconceptualizar el término, Bourdieu hace

<sup>10</sup> Véase Elias (2000; 1989; 1991c; 1992).

<sup>11</sup> Sobre estas vicisitudes del pensamiento de Bourdieu, véanse Dosse (2004: 338-349), Wacquant (2008: 30-36), Vázquez García (2002: 63-90). “Yo quería reaccionar —señala Bourdieu— contra la orientación mecanicista de Saussure” (quien concibe la práctica como simple ejecución) y del estructuralismo (el objetivismo). En Chomsky “encontré la misma preocupación por dar una intención activa, inventiva, a la práctica”. Y contra la fenomenología (el subjetivismo), se trata de retomar el “lado activo” del conocimiento práctico, “era construir al agente social en su verdad de operador práctico de construcción de objetos” (Bourdieu, 2000a: 23-26).



de él, afirma Dosse, “un paradigma que evita el recurso a la oposición entre consciente e inconsciente: permite hablar de estrategias, pero en el sentido de intencionalidades sin intenciones”. En ese sentido, “Bourdieu coloca entonces su ángulo de análisis en el nivel de las condiciones de posibilidad de las prácticas, antes que en el estudio de las prácticas en sí, pero no se suma a una aproximación como historiador”.<sup>12</sup>

De hecho, el *habitus* aparece en Bourdieu de diferentes maneras: como disposición y esquema, disposición estratégica, sentido del juego y estructuración genética (desde las primeras experiencias familiares hasta las más tardías) a lo largo del tiempo vital de un agente.<sup>13</sup> Aquí sólo me referiré a la última dimensión.

Hablar de *habitus*, precisa Bourdieu a partir de *La distinción*, “es incluir en el objeto el conocimiento que los agentes —que forman parte del objeto— tienen del mismo, y la contribución que ese conocimiento aporta a la realidad del objeto [...] Es también conferir a ese conocimiento un poder propiamente constituyente”. El principio de la actividad del *habitus* no es un sistema de formas y categorías universales, “sino un sistema de *esquemas incorporados* que, constituidos en el curso de la historia colectiva, son adquiridos en el curso de la historia individual, y funcionan *en la práctica y para la práctica*” (Bourdieu, 2002b: 478).

Una primera rectificación del concepto de *habitus* radicó en agregarle a la definición estructuralista inicial, el término estrategia: el *habitus* como disposición estratégica (ligado a juegos de mercado, los campos como mercado). “Quería reintroducir —afirma Bourdieu— de alguna manera a los agentes, que Lévi-Strauss y los estructuralistas, especialmente Althusser, tendían a abolir, haciendo de ellos simples fenómenos de la estructura. Digo bien agentes y no sujetos. Los agentes sociales no son [...] autómatas regulados como relojes.” Por ello, en debate con el estructuralismo, “he sustituido las reglas de parentesco por las de estrategias matrimoniales” (Bourdieu, 2000a: 22). El modelo estratégico permitió a Bourdieu hablar de “economía del *habitus*”, las disposiciones adquiridas podrían ser tematizadas como capital a ser invertido y un valor a ser colocado en un determinado campo (*cf.* Jiménez, 2005).

<sup>12</sup> *Cfr.* Dosse (2004: 341-342). El concepto de *habitus* permitió también a Bourdieu romper con la teoría intelectualista de la acción (sobre todo en su versión de *rational choice*, que pasa por alto que las prácticas pueden tener principios distintos de las causas mecánicas o la intención consciente de maximizar las propias utilidades), el positivismo (estructuralismo) y el idealismo (Sartre).

<sup>13</sup> Jiménez (2005), Bourdieu y Wacquant (2008: 154-182). Dos buenos balances sobre los alcances y limitaciones de la noción de *habitus* son los de Corcuff (2005), y Lahire (2005a).

Para evitar que el término estrategia caiga en el paradigma del *rational choice*, Bourdieu usa la metáfora del juego, que permite utilizar la noción de estrategia como sentido del juego.<sup>14</sup> (Esta recurrencia al lenguaje del juego es también una invitación *eliasiana*). En el juego hay reglas escritas y no escritas.<sup>15</sup> El sentido del juego es una competencia próxima a la noción de habilidad. La condición esencial para acceder al juego es el poder. El sentido del juego está desigualmente distribuido y depende del capital que se posee. El capital es poder y determina las jugadas posibles (*cf.* Jiménez, 2005: 89 y ss.).

Bourdieu presenta la génesis del *habitus* como resultado de un proceso de inculcación y como incorporación de determinadas condiciones de existencia. La inculcación del *habitus* es analizada en *La reproducción* (Bourdieu y Passeron, 2005): supone una acción pedagógica llevada a cabo en espacios institucionales (familia, escuela) por agentes especializados, que imponen normas arbitrarias valiéndose de técnicas disciplinarias. La incorporación, en cambio, se da por la interiorización de los agentes de regularidades inscritas en sus condiciones de existencia. Pero siempre hay una reciprocidad entre ambas dimensiones (Bourdieu y Wacquant, 2008: 174-175; Jiménez, 2005: 89-90).

El problema de la génesis del individuo biológico socializado —afirma Bourdieu—, de las condiciones sociales de formación y adquisición de las estructuras de preferencia generativa que constituyen el *habitus* como lo social encarnado, es una cuestión bastante compleja. Considera que todos los estímulos externos y las experiencias condicionantes son percibidos a cada momento a través de categorías ya construidas por experiencias previas (o tempranas en la infancia). Si admitimos que los esquemas corporales de percepción de la división del trabajo sexual y de la división sexual del trabajo son constitutivos de las percepciones del mundo social, “debemos admitir también que las experiencias sociales primarias tienen un peso desproporcionado en relación con las siguientes”. Por ello, precisa Bourdieu, la lógica misma de la génesis del *habitus*: “que este sea una serie de estructuras cronológicamente ordenadas en la que una estructura de un determinado orden especifica las estructuras de orden inferior (es decir, genéticamente anterior) y estructura las estructuras de orden superior”. Así, por ejemplo, el *habitus* adquirido en la familia es la base de la estructuración de las “experiencias escolares [...] el

<sup>14</sup>De hecho, aduce Bourdieu, una de las funciones centrales de la noción de *habitus* es romper con “la filosofía intelectualista (e intelectualcéntrica) de la acción, representada en particular por la teoría del *homo aeconomicus* como agente racional, puesta de moda recientemente por la teoría de la elección racional” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 160).

<sup>15</sup>Aspecto que Bourdieu comparte con la sociología constructivista de Crozier y Friedberg (1990).

*habitus* transformado por la acción de la escuela, diversificado él mismo, es a su vez la base de todas las experiencias subsecuentes [...] y así sucesivamente, de reestructuración en reestructuración” (citado en Bourdieu y Wacquant, 2008: 174-175).

La noción de *habitus* explica el hecho de que los agentes sociales no sean partículas de materia (en un campo magnético) determinadas por causas externas ni pequeñas monadas guiadas sólo por razones internas, siguiendo un programa de acción perfectamente racional. Los agentes sociales son producto de la historia, de la historia del campo social en su conjunto y de la experiencia acumulada por un trayecto dentro de un subcampo específico. Por ejemplo, para comprender a la profesora A o B en determinada coyuntura (mayo del 68) debemos saber qué posición ocupa en el espacio social académico, pero también cómo ha llegado hasta ahí y desde qué punto original del espacio social, pues la manera en que uno accede a una posición se inscribe en el *habitus* (Bourdieu y Wacquant, 2008: 177-178).

A pesar de estas sugerencias de Bourdieu para el estudio del *habitus*, aparecen algunas deficiencias (zonas oscuras) en su propuesta. Por ejemplo, los únicos estudios de casos específicos de *habitus* por parte de Bourdieu fueron los que dedicó a su propio *habitus* (Bourdieu, 2006) y al de Martin Heidegger (Bourdieu, 1991). Sobre este último, Lahire opina que resulta decepcionante: pertenencia de clase y fracción de clase a las que se encuentran adscritos Heidegger, su oficio de filósofo, su posición en el campo de la filosofía y en el mundo intelectual. Pero “¿Sería esto suficiente para captar la ‘fórmula generadora de sus prácticas’? ¿Qué pasa con la socialización familiar de Martin Heidegger? ¿Y con la socialización académica? ¿Religiosa? ¿Sentimental? ¿Amistosa?...” (Lahire, 2005a: 151). Son preguntas a las que Bourdieu no ofrece respuesta. Considero que algo similar puede decirse sobre el primer caso.

En ese sentido, Lahire encuentra “más rico” el estudio de Elias sobre Mozart (Elias, 1991a), aunque no haga uso de un “fuerte aparato conceptual”. Pues muestra cómo desde muy temprano la vida de Mozart va a consagrarse sobre todo a la música, “como el padre, tejerá lazos afectivos muy fuertes con el hijo que pasan por la música”. Elias señala que el “más singular de los rasgos de una persona no puede comprenderse a menos que se reconstruya el ‘tejido de las imbricaciones sociales’ en el cual está inserta”. En suma, considera Lahire, Elias da un ejemplo, “si bien aún demasiado rápido”, de lo que podría ser una sociología psicológica de la constitución de las primeras disposiciones (Lahire, 2005a: 151-152).<sup>16</sup> Es decir, Lahire aplaude la forma

<sup>16</sup> Para una similar crítica a Bourdieu, véase también Corcuff (2005).

de estudiar el *habitus* por parte de Elias, y la encuentra superior a la de Bourdieu, pero considera que su aparato conceptual “no es muy fuerte”. Por lo que Lahire se ha propuesto dar los primeros pasos para fundar “una sociología de lo psicológico”. Sin embargo, como se mostrará enseguida, es infundado acusar a la teoría *eliasiana* de no ser lo suficientemente robusta en su enfoque sobre los vínculos entre *habitus* (psicogénesis) y campos sociales (sociogénesis).

### El concepto de *habitus* en Elias

En lo que corresponde a la noción de *habitus* de Elias, ésta aparece en el marco de sus esfuerzos por superar la dicotomía individuo-sociedad, que considera ficticia e irresoluble, además de dar lugar a otras igualmente falsas: agente-estructura, voluntarismo-determinismo, racionalidad-irracionalidad, idealismo-materialismo, actor-sistema. Para escapar a esa forma de razonar, Elias propone dos conceptos estratégicos, el de figuración y el de *habitus*. Aquí me ocuparé de este último concepto, cuya centralidad en su teoría Elias reconoció con las siguientes palabras: “[...] which I introduced earlier has a key rol in this context” (1991b: 182).

En la sociología *eliasiana*, los procesos civilizatorios y la tendencia al autocontrol de los individuos forman un *habitus* social, que encarna de manera variable en la personalidad de cada ser humano. El *habitus* denota así la incorporación individual de normas transmitidas por las unidades de pertenencia (familia, aldea, tribu, iglesia, nación). En ese sentido, Elias tiene plena conciencia de que en la formación del *habitus* converge tanto un proceso de inculcación (socialización)<sup>17</sup> de las normas de una unidad social, como uno de incorporación (individuación del *habitus*). En la identidad de un individuo hay un repertorio de capas simbólicas, tantas como sean las unidades de pertenencia en las que esté inserto. El *habitus* social se manifiesta en los cánones de conducta y los sentimientos individuales, cuyos modelos se transforman en el transcurso de las generaciones y expresan las disposiciones compartidas por los miembros de una sociedad o una unidad de pertenencia (*cf.* Elias, 1991b: 182-183; Zabludovsky, 2007: 65-69, 89-93; Heinich, 1999: 42, 54, 101-102).

<sup>17</sup>Los niños, dice Elias, “en el espacio de unos cuantos años deben alcanzar el nivel de umbral de vergüenza o escrúpulos que la humanidad ha alcanzado en varios siglos. Toda la figuración de seres humanos ejerce una presión sobre ellos, formándolos más o menos perfectamente” (Elias, 2000: 119).

La sociedad no es sólo “el factor de caracterización y de uniformización, es también el factor de individuación”.<sup>18</sup> Es aquí donde el concepto de *habitus* se torna estratégico para vincular esas dos dimensiones: describe el modo en que son individualmente incorporadas las modalidades de percepción y de acción de una sociedad. Elias usó ya este concepto en *The Civilizing Process* en 1936,<sup>19</sup> y desde entonces nunca dejó de utilizarlo.<sup>20</sup> Pero ha sido Bourdieu quien más lo ha popularizado (Heinich, 1999: 108-109).

Con el concepto de *habitus*, Bourdieu y Elias, respectivamente, quieren mostrar la dependencia del individuo respecto de “una conducta apropiada” y propia del grupo (o unidad) de pertenencia. Empero, mientras Bourdieu acuña su concepto de *habitus* en debate con el estructuralismo y la fenomenología, Elias lo utiliza ante todo para superar la dicotomía individuo-sociedad, muestra lo que “las disposiciones y emociones vividas a nivel individual deben a procesos colectivos de incorporación, en gran parte inconscientes”.

Elias señala que existe una “elemental predisposición de la estructura de un ser humano hacia otros seres humanos, y por tanto, hacia la vida en grupo”. En ese sentido, para salir de la forma en que hoy se plantean las relaciones individuo-sociedad es necesario aproximarse al problema desde una sociología que considere los procesos sociales. A lo largo de la evolución de las sociedades, Elias encuentra que el margen de autorregulación, el margen de decisión personal que un determinado tipo de sociedad ofrece a sus miembros, es un buen índice del grado de individuación. Es junto a este concepto de individuación creciente o decreciente que Elias encuentra útil el concepto de *habitus* (o estructura social de la personalidad) para escapar a la disyuntiva sobre la relación entre individuo y sociedad. El *habitus* constituye el terreno del que brotan los rasgos personales por los cuales un ser humano se diferen-

<sup>18</sup>Aquí se registra cierto paralelismo de Elias con Durkheim cuando este último apunta que hay “en nosotros dos conciencias: una sólo contiene estados personales a cada uno de nosotros y que nos caracterizan, mientras que los estados que comprende la otra son comunes a la sociedad. La primera no representa sino nuestra personalidad individual y la constituye; la segunda representa el tipo colectivo y, por consiguiente, la sociedad, sin la cual no existiría” (Durkheim, 2007: 115-116). Aunque, como veremos, Elias desarrolla sus ideas en otra dirección.

<sup>19</sup>De hecho, Goudsblom, uno de los discípulos de Elias que más conocen su obra, dice que ese es el tema central de su gran libro: la idea básica de *The Civilizing Process* es que “los individuos que forman conjuntamente una figuración, son formados al mismo tiempo por esa figuración. El *explanandum* más importante de la teoría de la civilización es el hábito [*habitus*], que comprende cambios tanto como continuidades. Esto es la variable dependiente que influye sobre las otras dos variables: comportamiento y poder” (Goudsblom, 1998: 68).

<sup>20</sup>Justamente, a explorar el *habitus* germano está dedicada una de las obras póstumas de Elias (1999), concepto que también utiliza en la última obra que estaba escribiendo antes de su muerte, *The Symbol Theory* (1991c: 127 y ss).

cia de otros miembros de su sociedad. Por ejemplo, del idioma común que un individuo comparte con otros, y que es componente de su *habitus*, “brota un estilo más o menos individual, así como del lenguaje escrito común brota una caligrafía individual inconfundible” (Elias, 1991b: 182-183).

La identidad como “yo” y como “nosotros”, agrega nuestro autor, es un componente fundamental del *habitus* de una persona, por tanto es susceptible de individuación. La palabra “yo” carecería de significado si al pronunciarla no se tuvieran en cuenta otros pronombres personales que remiten a otros seres humanos. En sociedades complejas, la respuesta más elemental a la pregunta por la identidad (¿Quién soy yo?) la constituye el nombre. Por ejemplo, “yo soy Hubert Humbert”. Ese nombre, con sus dos partes, el nombre de pila y el apellido, muestra a la persona como única y, al mismo tiempo, como perteneciente a un grupo determinado, su familia. “El nombre sirve también como tarjeta de visita; indica quién es uno a los ojos de los demás. También aquí puede verse cuán inseparable es la existencia de una persona como ser individual de su existencia como ser social”. Así, la doble forma del nombre muestra lo que en el fondo es evidente: “que cada ser humano procede de un grupo de otros seres humanos, cuyo nombre lleva, como apellido, al lado de su nombre de pila individualizador”. A eso se refiere Elias cuando afirma que “la identidad como yo no puede existir sin la identidad como nosotros. Lo único que varía [en la historia de la humanidad] es el equilibrio entre el yo y el nosotros, la forma de la relación entre el yo y el nosotros” (Elias, 1991b: 184-185).

La identidad de una persona (dada por su *habitus*) hace alusión a un proceso. A los cincuenta años, un individuo —aduce Elias— no tiene la misma estructura de la personalidad que a los diez y, sin embargo, son la misma persona. El hombre adulto procede a través de un proceso específico de desarrollo del niño de un año, dos, diez... La continuidad del desarrollo es la condición necesaria para que exista una identidad entre el niño de diez y el del hombre de cincuenta. Así, en el estudio del *habitus*, Elias propone tener en cuenta los siguientes elementos: 1) la identidad como yo, que es inseparable de, 2) la identidad como nosotros; 3) variaciones en el equilibrio entre la identidad del yo y del nosotros y; 4) el proceso de desarrollo que conecta las distintas fases de la identidad de una persona (los esquemas de percepción y clasificación, diría Bourdieu). Todo ello permite precisar las ligaduras de una persona con distintos grupos (con el “nosotros”) y los márgenes de libertad (individuación) de la misma (Elias, 1991b: 186-188).

El pensamiento sociológico, considera Elias, aún no ha avanzado lo suficiente para engranar los aspectos parciales del desarrollo de la estructura de la personalidad de un individuo (su *habitus*). “Los aspectos biológicos, psico-

lógicos y sociológicos de este desarrollo son objeto de distintas disciplinas que trabajan por separado. Sus estudios suelen presentar éstos como si existieran por separado”, pero la verdadera tarea es “explicar sus engranajes y entretejimientos dentro del proceso global y representarlos simbólicamente en un modelo teórico, con ayuda de conceptos comunicables” (Elias, 1991b: 186).<sup>21</sup>

### El concepto de campo social en Bourdieu

En la teoría de Bourdieu, el concepto de *habitus* es inseparable del de campo (y del de capital). La historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa. El *habitus* es el resultado de la interiorización de la exterioridad y el campo lo es de la exteriorización de la interioridad. Materializaciones institucionales de un sistema de *habitus* efectuadas en fases precedentes del proceso histórico social.

Para entender un campo, Bourdieu primero aclara que debe diferenciárselo de la noción de espacio social. Por esto último hay que entender un sistema de posiciones sociales que se definen las unas en relación con las otras. El valor de cada posición se mide por la distancia social que las separa de otras posiciones inferiores o superiores. Es decir, el espacio social es un sistema de diferencias sociales jerarquizadas en función de un sistema de legitimidades socialmente establecidas en un momento dado. En un espacio social determinado, las prácticas de los agentes tienden a ajustarse de manera espontánea, en periodos normales, a las posiciones sociales establecidas entre posiciones. Es la dosis de conformismo requerido para el buen funcionamiento del sistema. Lo que no excluye que en épocas de crisis se transgredan o se redefinan las distancias sociales (Vázquez García, 2002: 95; Jiménez, 2005: 83-90).

Bourdieu define al campo social como una esfera de la vida social que se ha ido autonomizando de manera gradual a través de la historia en torno a cierto tipo de relaciones, intereses y recursos propios, diferentes a los de otros campos.<sup>22</sup> Los campos sociales son espacios de juego relativamente autóno-

<sup>21</sup> Pero Elias cree que se pueden sugerir algunas ideas para avanzar en ese camino, al respecto véase Elias (1991b: 189-190).

<sup>22</sup> La teoría de los campos de Bourdieu se inscribe en el marco de una larga tradición de reflexiones sociológicas y antropológicas sobre la diferenciación histórica de las actividades, las funciones sociales y, en particular, de la división social del trabajo. Esa diferenciación es una manera de bajar la tasa de frustración en la lucha por la vida. En vez de competir todos en un mismo campo, se multiplican éstos y se aumentan las posibilidades de no clasificar tan mal. Al respecto, véanse Durkheim (2007: 426-427), y Lahire (2005b: 32-33, 39, 40-41, 45).

mos: son “campos de fuerzas pero también campos de luchas para transformar o conservar estos campos de fuerzas”. Sólo pueden funcionar con los agentes “que invierten en él, en los diferentes significados del término, que se juegan en él sus recursos [capitales], en pugna por ganar, contribuyendo así, por su propio antagonismo, a la conservación de su estructura o, en condiciones determinadas, a su transformación” (Bourdieu, 2002a: 50-52).

Más que hablar de interés en el juego, la noción de *illusio*, inversión o libido, son más rigurosas para Bourdieu. La *illusio* (que según Huizinga deriva de la raíz latina *ludus*, juego) es el hecho de estar metido en el juego, cogido por el juego, creer que el juego vale la pena, que vale la pena jugar. Hay tantas especies de *illusio* o libido como juegos hay (Bourdieu, 1997: 141-143).

Para estudiar un campo, considera Bourdieu, es necesario reparar en tres momentos “internamente conectados”. Primero, y en este aspecto se aprecian claras diferencias con Elias, se debe analizar la posición del campo frente al campo del poder (el de la lucha de clases: relación del campo con clases dominantes y dominadas). Segundo, trazar un mapa de la estructura objetiva de las relaciones entre las posiciones ocupadas por los agentes o las instituciones que compiten por la forma legítima de la autoridad específica del campo. Tercero, hay que analizar el *habitus* de los agentes, los diferentes sistemas de disposiciones que han adquirido al interiorizar un determinado tipo de condición social y económica, condición que en su trayectoria dentro del campo encuentra oportunidades más o menos favorables de actualización. No deja de ser cierto, sin embargo, que en una situación de equilibrio el espacio de las posiciones tiende a comandar el espacio de las tomas de posición (Bourdieu y Wacquant, 2008: 142-143).

La especificidad de cada campo viene dada por el tipo de recursos (o capitales) que moviliza (o la combinación de ellos). Recursos que pueden agruparse en tres grandes categorías. Recursos de naturaleza económica, entre los que el dinero ocupa un lugar prominente por su papel de equivalente universal.<sup>23</sup> Recursos de naturaleza cultural, aquí los diplomas escolares y universitarios han cobrado importancia creciente. Recursos sociales, que consisten en la capacidad de movilizar en beneficio propio redes de relaciones sociales más o menos extensas, derivadas de la pertenencia a diferentes

<sup>23</sup> Bourdieu señala que el poder económico es, en primer lugar, un poder de poner la necesidad económica a distancia: por eso se afirma universalmente mediante la destrucción de riquezas, el gasto ostentoso, el despilfarro y todas las formas de lujo gratuito. Así es como la burguesía al cesar de hacer de toda la existencia, a la manera de la aristocracia de la corte, una continua exhibición, ha constituido la oposición de lo rentable de lo gratuito “entre el lugar de trabajo y el lugar de residencia, los días de trabajo y los días de fiesta, el exterior (masculino) y el interior (femenino), los negocios y el sentimiento, la industria y el arte...” (Bourdieu, 2002b: 52).



grupos de clientelas. Recursos simbólicos, son propiedades impalpables y cuasicarismáticas que parecen inherentes a la naturaleza del agente mismo (autoridad, prestigio, reputación, fama, talento, gusto...). El capital simbólico no es otra cosa que el capital económico o cultural “en cuanto conocido y reconocido”. Es una forma de crédito otorgado a unos agentes por otros agentes (Jiménez, 2005; Vázquez García, 2002; Wacquant, 2008).

El campo es también una especie de mercado porque en ellos se negocian, valorizan e intercambian capitales específicos. Aunque las especies de capital son diferentes, están estrechamente entrelazadas. Hay una tasa de convertibilidad entre sus diferentes especies (se puede conseguir un empleo, capital económico, gracias a un padrino, capital social). Si bien es difícil jerarquizar el peso de estas especies de capital, Bourdieu cree que el económico es el que tiene el peso preponderante (lo que le ha valido la etiqueta de determinista). Lo que se observa en realidad es una estructura de distribución del capital específico más o menos dispersa o concentrada según la historia de cada campo, y por lo mismo según las luchas por la apropiación del capital (Vázquez García, 2002: 93, 97; Jiménez, 2005: 85-86). Aquí sólo ilustraré el modo en que Bourdieu considera una de esas especies de capital: el cultural.

Contra la teoría de la autonomía del mundo de las ideas o del “conocimiento objetivo sin sujeto conocedor” y “de los procesos sin sujeto” (en “las que se encuentran Althusser y Popper”), Bourdieu precisa que el capital cultural objetivado no existe y no subsiste como capital cultural material y simbólicamente actuante más que en, y por las luchas que se desarrollan en, el terreno de los campos de producción cultural (campo artístico, campo científico, etc.) y, más allá, en el campo de la lucha de clases sociales, y en las que los agentes comprometen unas fuerzas y obtienen unos beneficios proporcionales al dominio que ellos tienen de ese capital objetivado, y por tanto a la medida de su capital incorporado (Bourdieu, 2002b: 225).

En el campo cultural, las clases dominadas sólo intervienen a título de punto de referencia pasivo, de contraste, en las luchas simbólicas por la apropiación de las propiedades distintivas que confieren su fisonomía a los diferentes estilos de vida, y sobre todo en las luchas por la definición de las propiedades que merecen ser apropiadas y del modo de apropiación legítima. La naturaleza contra la cual se construye en este caso la cultura no es otra cosa que todo lo que es “pueblo”, “popular”, “vulgo”, “común”. Por consiguiente, aquel que quiere “medrar” debe pagar su precio a todo lo que define a los hombres propiamente humanos con un verdadero cambio de naturaleza; “promoción social vivida como una promoción ontológica, o como un proceso de civilización (Hugo habla del ‘poder civilizador del arte’), un salto

de la naturaleza a la cultura, de la animalidad a la humanidad”. Pero al haber introducido la lucha de clases, que se encuentra en el propio centro de la cultura, está destinado a la vergüenza, al horror, “incluso al odio del hombre viejo, de su lenguaje, de su cuerpo, de sus gustos, y de todo aquello de que antes era solidario —el *genos*, el origen del padre, los pares, a veces incluso la lengua materna— y de lo que a partir de ahora se encuentra separado por esa frontera más absoluta que todas las prohibiciones juntas” (Bourdieu, 2002b: 248).

A pesar de ser relativamente autónomos los campos, afirma Bourdieu, operan siempre sobre el telón de fondo de las clases sociales (que son el campo de los campos). De hecho, aduce Bourdieu, la inscripción de los agentes en las clases sociales sobredetermina su inscripción en un campo particular y es ello lo que explica las homologías (un polo dominante y uno dominado) entre los diferentes campos (Bourdieu, 2007a: 227; Jiménez, 2005: 85-87; Vázquez García, 2002: 103). Para Elias, como se verá, el concepto de figuración engloba el concepto de campo, pero no se reduce a éste. Otra diferencia sustancial entre Bourdieu y Elias es que en este último no hay un tratamiento teórico de las clases sociales en el que se las considere como el “campo de campos”, que imprime su huella a todos los demás.

Empero, argumenta Bourdieu, no basta con hablar de espacios para afirmar la existencia de las clases sociales. Éstas no existen como tales. Lo que existe es un espacio social de diferencias, en el que las clases existen en cierto modo de estado virtual, en punteado, no como algo dado sino como “algo que se trata de construir”.<sup>24</sup> Que se construyen en la cooperación y el conflicto. Pero no se construyen en el vacío social: la posición ocupada en el espacio social, es decir, la estructura de la distribución de las diferentes especies de capital, que asimismo son armas, ordena las representaciones de ese espacio y las tomas de posición en las luchas para conservarlo o transformarlo (Bourdieu, 1997: 24-25).

La mínima distancia objetiva en el espacio social puede coincidir con la máxima distancia subjetiva: entre otras razones, porque el más “vecino” es el que más amenaza la identidad social, es decir, la diferencia (y también porque el ajuste de las esperanzas a las oportunidades tiende a circunscribir en la vecindad inmediata las pretensiones subjetivas). La propia lógica de lo simbólico es transformar en diferencias absolutas, de todo o nada, las diferencias infinitesimales. Las luchas de competencia que dividen a los cercanos, a los vecinos, a los semejantes, son la antítesis más perfecta y la negación más eficaz de la lucha contra otra clase, en la cual se constituye la clase. Las

<sup>24</sup>Aquí se observa un cierto paralelismo con las ideas de Thompson (1984: 38-39) sobre las clases sociales.

estrategias institucionales de distinción “por las cuales los grupos de estatus apuntan a volver permanentes y cuasinaturales, y por ende legítimas, las diferencias de hecho, redoblando simbólicamente el efecto de distinción asociado al hecho de ocupar una posición rara en la estructura social, son la conciencia de sí de la clase dominante” (Bourdieu, 2007a: 222-223).

El móvil de la lucha de clases está constituido por bienes y clasificaciones (capital simbólico). Las clasificaciones, y la noción misma de clase social, no serían un asunto en juego tan decisivo en la lucha (de clases) “si no contribuyesen a la existencia de las clases sociales añadiendo a la eficacia de los mecanismos objetivos (las otras especies de capital: económico, cultural, social) que determinan las distribuciones y que aseguran su reproducción el refuerzo que les proporciona el acuerdo de los espíritus que ellas estructuran” (Bourdieu, 2007a: 227).

Hay cierta correspondencia entre clase y trayectorias de los agentes. A un volumen determinado de capital heredado corresponde un haz de trayectorias más o menos equiprobables que conducen a unas posiciones más o menos equivalentes; y el paso de una trayectoria a otra depende a menudo de acontecimientos colectivos —guerras, crisis, etc.—, o individuales —ocasiones, amistades, protecciones, etc.—, que comúnmente son descritos como casualidades, aunque ellas mismas dependan estadísticamente de la posición y de las disposiciones de aquellos a quienes afectan (Bourdieu, 2002b: 108-109).

Las estructuras cognitivas clasificadoras que elaboran los agentes sociales para conocer prácticamente el mundo social son unas estructuras sociales incorporadas. El conocimiento práctico del mundo social que supone la “conducta razonable” son producto de la división objetiva en clases (clases de edad, clases sexuales, clases sociales) y que funcionan al margen de la conciencia y del discurso. Las oposiciones en apariencia más formidables “de esa mitología social” siempre deben su eficacia ideológica al hecho de que remiten, más o menos discretamente, a las oposiciones más fundamentales del orden social: “las que inscritas en la división social del trabajo se establece entre dominantes y dominados, y las que fundamentadas en el trabajo de dominación enfrenta en el seno de la clase dominante, dos principios de dominación, dos poderes, dominante y dominado, temporal y espiritual, material e intelectual, etcétera” (Bourdieu, 2002b: 480-481).

No obstante, el planteamiento de Bourdieu está muy anclado en la continuidad más que en la discontinuidad, en la imposición de las estructuras sobre los agentes más que en la subversión de aquéllas. Por ello, De Jong acierta al decir que la dinámica social en Bourdieu aparece como las olas de un lago: ofrecen la sensación de movimiento, pero en realidad se trata de agua

estancada (De Jong, 2001). No es el caudaloso río de la historia que sí observa Elias.

### El concepto de campo (o figuración) en Elias

El propio Pierre Bourdieu reconoció las afinidades entre su concepto de campo y el de figuración de Elias. El concepto de campo implica pensar en términos de entramados, juegos, balanza de poderes inestable y conflictos entre los actores involucrados. Nociones que son fundamentales en la sociología *eliasiana* (cfr. Zabłudovsky, 2007: 92; Bourdieu y Wacquant, 2008: 138). De hecho, en *The Civilizing Process*, Elias utiliza también la noción de campo social para denotar una figuración especial. De la misma manera —afirma— que es indispensable en toda investigación psicogenética analizar el ciclo completo de las funciones psíquicas, así también importa en toda investigación sociogenética divisar de entrada la totalidad de un campo social, más o menos diferenciado, más o menos cargado de tensiones: “To investigate the totality of a social field does not mean to study each individual process within it. It means first of all to discover the basic structures which give all the individual process within this field their direction and their specific stamp...” (Elias, 2000: 411).

En su *What Is Sociology?*, escrita 34 años más tarde que *The Civilizing Process*, Elias define su concepto de figuración social como “el modelo cambiante que constituyen los jugadores como totalidad, esto es, no sólo con su intelecto, sino con toda su persona, con todo su hacer y todas sus omisiones en sus relaciones mutuas”. Tal figuración “constituye un tejido de tensiones. La interdependencia de los jugadores, que es la premisa para que constituyan entre sí una figuración específica, es no sólo su interdependencia como aliados sino también como adversarios”. Esto es, implica cooperación y conflicto. Elias considera que en “el centro de las cambiantes figuraciones o [...] del proceso de figuración hay un equilibrio fluctuante en la tensión, la oscilación de un balance de poder, que se inclina unas veces más a un lado y otras más a otro”. Una de las peculiaridades de todo proceso de figuración social es el de los “equilibrios fluctuantes de poder”. En vez de conceptos sustancialistas, invita a construir conceptos en términos relacionales y procesuales (Elias, 1978: 130-131). Pues el carácter dinámico de lo social nos obliga a ello y en ese sentido es muy útil pensar lo social en términos de metáforas de juego.<sup>25</sup>

<sup>25</sup>Al respecto, véanse Burquitt (1993), Zabłudovsky (2007), Heinich (1999), Krieken (1990).

Este modo de definir una figuración<sup>26</sup> permite aplicarla tanto a pequeñas como a grandes agrupaciones sociales: el profesor y sus alumnos en una clase, el médico y sus pacientes en un grupo de terapia, clientes de un café reunidos en una mesa de tertulia, niños en un *kindergarten*. Todos ellos, afirma Elias, constituyen figuraciones, pero también los habitantes de un pueblo, una ciudad o una nación. Aun cuando en estos últimos casos “la figuración no sea directamente perceptible” porque las cadenas de interdependencia que vinculan a las personas son más largas y diferenciadas (Elias, 1978: 131).

En opinión de Elias, la sociedad también puede ser vista como una gran figuración: es un campo de fuerzas y las clases, grupos e individuos que la constituyen luchan por mejorar sus oportunidades vitales. Dado que en toda sociedad hay una interdependencia valorativa, se afirma en *La société de cour*, “se reduce la posibilidad de que un individuo crezca sin que tales actitudes valorativas sociales se conviertan en parte de sí mismo”. En la sociedad cortesana tenía mucho sentido ser duque, conde, un privilegiado de la corte. Y toda derrota en esa lucha por las oportunidades vitales significaba “una pérdida de sentido. Por ello, cada uno de estos hombres debía cumplir con todos los deberes de representación que estaban vinculados con su posición y privilegios”. Todo el sistema cortesano estaba dominado por una férrea competencia “entre hombres que buscaban conservar su posición bien limitada respecto de los que estaban abajo, y quizá también mejorarla respecto de los superiores, mediante un corrimiento de las fronteras. De todas partes saltaban chispas”. Al igual que en otras sociedades, también en la absolutista de Francia hubo “enclaves destinados a los hombres que buscaban su autorrealización apartándose de los campos donde se situaban” estas encarnizadas luchas por las “oportunidades de valor”.<sup>27</sup> Los monasterios y otras posiciones eclesiásticas “ofrecían la posibilidad del apartamiento y el retiro. Pero, a su vez, abrían con frecuencia el camino a otras formas de competición por el *status* y el prestigio” (Elias, 1985: 60-61).

Como puede observarse, en opinión de Elias, la sociedad puede ser considerada una gran figuración: un campo de batalla por conservar o mejorar

<sup>26</sup>“Lo que llamamos ‘estructura’ —afirma Elias— no es, de hecho, sino el esquema, o figuración, de los individuos interdependientes que forman el grupo o, en un sentido más amplio, la sociedad. Lo que denominamos ‘estructuras’ cuando vemos a las personas como sociedades son ‘figuraciones’ cuando las vemos como individuos” (Elias, 1992: 190).

<sup>27</sup>Que no son otra cosa que luchas por la vida u oportunidades vitales. En Elias (1985: 103-105) las oportunidades de valor (o vitales) es todo aquello que da sentido a la vida de los individuos que participan en una figuración específica, pueden ser títulos, cargos, estatus, prestigio o bienes. Para el modo en que aplica ese concepto en el caso de los jóvenes alemanes que apoyaron a Hitler en Alemania, véase Elias (1999: 239-240, 244-245).

las posiciones de cada uno de los jugadores en torno a oportunidades de valor (que en Bourdieu aparecen como diversas clases de capitales). Incluso, aquellos individuos que buscan apartarse de los campos donde se sitúan las oportunidades centrales de valor y eludir las luchas competitivas por su adquisición, al construir otros enclaves no hacen sino abrir nuevos campos en los que se generan otras clases de competencias por el estatus y el prestigio (capital simbólico).

Así, el concepto de figuración de Elias es muy elástico. Puede aplicarse tanto a interacciones sociales a pequeña escala (por ejemplo, un baile), como a nivel macro (una sociedad entera). Ello es así porque Elias define la figuración a partir de las relaciones de poder,<sup>28</sup> los entramados de interdependencia entre los seres humanos en todos los planos sociales, ya sea como aliados o adversarios. En ese sentido, el concepto de campo social de Bourdieu es una figuración en la teoría *eliasiana*, pero no toda figuración es un campo. La diferencia central radica en que el campo, tanto en Elias como en Bourdieu, está ligado indisolublemente a la lucha de clases (de ahí que pueda hablarse de capitales, recursos, mercado, competencias, conflictos, balanza de poderes y luchas competitivas entre los actores), mientras que no toda figuración necesariamente lo está (como en el caso de un baile).

No obstante, las diferencias anteriores no significan que una figuración, que no constituye un campo, no sea relativamente autónoma (si bien en un sentido diferente al del campo), pues ninguna de las personas que la conforman tiene un completo control de los procesos figuracionales ni de sus resultados. Por ejemplo, aduce Elias, si uno piensa en un modelo de juego de dos jugadores, en el que A es más fuerte que B, la fuerza de este último nunca puede llegar a ser igual a cero, pues si así fuera saldría del juego. En otras palabras, cualquiera de los participantes tiene siempre un cierto grado de control de uno sobre el otro. Resulta así una figuración de juego que no ha sido planeada por ninguno de los dos jugadores. Empero, a pesar de esta relativa autonomía de la figuración sería absurdo pensar que ella existe independientemente de los jugadores (Elias, 1978: 81-82).

Elias observa que las teorías sociológicas tienden a concentrarse en sólo uno de los polos de la actividad humana: se apoyan ya sea en la acción o en la experiencia, sin tener en cuenta el carácter multiplanar de la personalidad humana. Por ejemplo, los sociólogos del comportamiento observan acciones, y los fenomenólogos observan experiencias. En cambio, la sociología figuracional, aduce, considera al ser humano en su conjunto. Se basa en un

<sup>28</sup> Un tratamiento más amplio del concepto de poder en Elias aparece en Guerra Manzo (1999).

modelo pentadimensional de una pluralidad de seres humanos, modelo que abarca “tanto los aspectos tetradimensionales y directamente observables del comportamiento como los aspectos de la experiencia, del pensamiento, las emociones y los instintos”. La tarea para el sociólogo consiste en el estudio y la descripción “de sus interdependencias funcionales dentro de las unidades [figuraciones] multiplanares de los individuos humanos, así como también dentro de los procesos sociales no planeados que los seres humanos crean junto con factores no humanos y entre ellos mismos” (Elias, 1990: 147-148).

Elias también crítica el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss. “Su evidente repulsa hacia todo concepto de evolución” le impide comprender realmente a los grupos humanos. “Su temor de que un ordenamiento de seres humanos de etapas anteriores y posteriores en un proceso, en una sucesión, menoscabe implícitamente la dignidad humana es infundado. Ocurre todo lo contrario” (Elias, 1990: 149).<sup>29</sup> Esta renuncia a todo concepto de la evolución de Lévi-Strauss, quizá también explica la poca atención que Bourdieu prestó a la historia y a los procesos sociales en la larga duración (Ritzer, 1993; Dosse, 2004).

## Conclusiones

Como se ha expuesto aquí, en la teoría *eliasiana* y *bourdieuiana*, hay algunas convergencias y divergencias. Ambas rechazan las dicotomías sustancialistas que, consideran, dominan a las ciencias sociales, y en particular a la sociología (individuo/sociedad, actor/estructura, micro/macro, agente/sistema, entre otras). En su lugar ofrecen un enfoque relacional: pensar en términos de entramados, lo social como una red en continuo tejerse y destejerse, donde lo individual y lo social no son más que dos dimensiones de un mismo proceso social y dos maneras de razonar. Ello se expresa con claridad por el modo en que utilizan dos de sus conceptos centrales, el de campo y el de *habitus*: no puede emplearse uno de ellos sin presuponer el otro; el campo

<sup>29</sup>El historiador Jürgen Kocka, ha visto que Elias no sólo era historiador por su inclinación “hacia la historización de conceptos básicos; también era historiador porque definía la realidad humana ante todo como histórica: como algo en continuo cambio, como tejido dinámico de relaciones”. Elias —agrega— siempre consideró a Parsons como su principal contrincante. Lo acusaba, entre otras cosas, de que “bajo sus manos la realidad histórica acabará convirtiéndose en un acertijo de imágenes estáticas, incapaz de aprehender la dinámica y el desarrollo... Considero que ambas cosas —la visión de la realidad como proceso y el acento sobre el contexto— son propias eminentemente de la historia, esto es, se corresponden con las convicciones centrales de los historiadores...” (Kocka, 1994: 95).

no es más que la exterioridad de la interioridad; y el *habitus*, la interioridad de la exterioridad. Asimismo, los dos observan que el conflicto social gira en torno a la conquista y preservación de oportunidades vitales (que varían de un campo a otro y al transformarse las figuraciones sociales) y se preguntan por el mejor modo de expandirlas (Bourdieu considera que por medio de la consolidación de democracias radicales, Elias que mediante la elevación del proceso civilizatorio a planos superiores).

Pero también hemos visto algunas categorías residuales de la teoría *bourdieuiana* y *eliasiana*. Bourdieu, si bien presenta su sociología en términos sincrónicos y dinámicos, rehúye el uso de la historia y, por tanto, tiene dificultades para construir conceptos con sentido de la historicidad. La razón de ello quizá radica en que nunca pudo escapar del todo a su pasado estructuralista. Aquí es donde Elias parece superior a Bourdieu. Toda la sociología *eliasiana* se construye sobre el supuesto de que la realidad social sólo puede entenderse de manera procesual, por tanto la sociología debería ser histórica. Las personas y la sociedad misma están en permanente historicidad, por ende los conceptos sociológicos deben ser sensibles al contexto y a la idea de tiempo.

Finalmente, Bourdieu ofrece una teoría de la sociedad más ligada a la lucha de clases que la de Elias. No es la teoría optimista de Marx que apunta hacia una solución final. No hay el grito de revolución. De hecho, Bourdieu sólo ve la mejoría temporal de unos agentes, mientras otros no lleguen a subvertir esa posición. Los agentes no buscan destruir el campo, sino apoderarse de mayores capitales (poder y privilegios, oportunidades vitales) para sí mismos. La lucha de clases perpetúa la desigualdad de una generación a otra, y obliga, a través de la violencia simbólica, a aceptarla como el único juego posible. No obstante, considero que el esfuerzo de Bourdieu por dilucidar el modo en que la lucha de clases, el conflicto social, atraviesa todos los campos sociales, es superior a la propuesta *eliasiana*. No es que Elias no repare en la conexión entre las clases sociales y las figuraciones sociales. De hecho, como se ha visto, considera que algunas figuraciones pueden diferenciarse como campos de fuerzas, balanzas de poderes inestables entre clases, grupos e individuos en pugna. Su explicación del proceso civilizatorio, la sociedad cortesana y la formación del Estado moderno no se podrían entender sin su entrelazamiento con la lucha de clases. Pero esa conexión Elias la interpreta en términos empíricos: el grado de tensión específico entre las clases que permite el ascenso de la figura del rey y la formación del Estado absolutista en su estudio de la sociedad cortesana, el modo en que las autoacciones civilizatorias cambian de dirección al cambiar la correlación de fuerzas entre las clases sociales en *The Civilizing Process*. Sin embargo, Elias no se preocupó



por teorizar más al respecto. En ese sentido, un diálogo con la sociología *bourdieuiana* puede ayudar a la *eliasiana* a superar esa categoría residual: una explicación de la forma en que las figuraciones sociales y el *habitus* son atravesados por la lucha de clases; y a la de Bourdieu a abrirse al uso de la larga duración y de la historia, aspectos en los que la sociología *eliasiana* es más robusta.

Recibido: abril, 2009

Revisado: julio, 2009

Correspondencia: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/Michoacán 6, A-102/Col. Miguel Hidalgo/C.P. 14260/México, D. F./correo electrónico: enriqueguerra311@gmail.com

## Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (2007a), *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (dir.) (2007b), *La miseria del mundo*, Buenos Aires, FCE.
- (2006), *Autoanálisis de un sociólogo*, Barcelona, Anagrama.
- (2005), “De la casa del rey a la razón de Estado. Un modelo de la génesis del campo burocrático”, en Löic Wacquant (coord.), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*, Barcelona, Gedisa, pp. 43-70.
- (2002a), *Lección sobre la lección*, Barcelona, Anagrama.
- (2002b), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, México, Taurus.
- (2000a), *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
- (2000b), *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba.
- (1997), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.
- (1991), *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós.
- Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron (2005), *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, México, Fontamara.
- Bourdieu, Pierre y Löic Wacquant (2008), “El propósito de la sociología reflexiva (seminario de Chicago)”, en Pierre Bourdieu y Löic Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 91-266.
- Burquitt, Ian (1993), “Overcoming Methaphysics. Elias and Foucault on Power and Freedom”, *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 23, núm. 1, marzo, pp. 50-72.
- Cassirer, Ernst (2005), *Las ciencias de la cultura*, México, FCE.
- Corcuff, Philippe (2005), “Lo colectivo en el desafío de lo singular: partiendo del *habitus*”, en Bernard Lahire (dir.), *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 113-142.

- Crozier, Michel y Erhard Friedberg (1990), *El actor y el sistema*, México, Alianza.
- De Jong, Mart-Jan (2001), "Elias and Bourdieu: the Cultural Sociology of two Structuralist in Denial", *International Journal of Contemporary Sociology*, vol. 38, núm. 1, abril, pp. 64-86.
- Dosse, François (2004), *Historia del estructuralismo*, Madrid, Akal, vol. 2.
- Durkheim, Émile (2007), *La división del trabajo social*, México, Colofón.
- Elias, Norbert (2000), *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Oxford, Blackwell.
- (1999), *Los alemanes*, México, Instituto Mora.
- (1998), *La civilización de los padres y otros ensayos*, Santafé de Bogotá, Norma.
- (1994), *Conocimiento y poder*, Madrid, La Piqueta.
- (1992), "Un ensayo sobre el deporte y la violencia", en N. Elias y Eric Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, México, FCE, pp. 185-212.
- (1991a), *Mozart. Sociología de un genio*, Barcelona, Península.
- (1991b), *The Society of Individuals*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1991c), *The Symbol Theory*, Londres, Sage.
- (1990), *Compromiso y distanciamiento*, Barcelona, Península.
- (1989), *Sobre el tiempo*, Madrid, FCE.
- (1985), *La société de cour*, París, Flammarion.
- (1978), *What Is Sociology?*, Nueva York, Columbia University.
- Freud, Sigmund (1989), *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza.
- Goudsblom, Johan (1998), "La teoría de la civilización: crítica y perspectivas", en Vera Weiler (comp.), *Figuraciones en proceso*, Santafé de Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Universidad Industrial de Santander, pp. 47-74.
- Guerra Manzo, Enrique (1999), "El problema del poder en la obra de Michel Foucault y Norbert Elias", *Estudios Sociológicos*, vol. XVII, núm. 49, pp. 95-120.
- Heinich, Natalie (1999), *Norbert Elias. Historia y cultura en occidente*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Jiménez, Gilberto (2005), "Introducción a la sociología de Pierre Bourdieu", en Isabel Jiménez (coord.), *Ensayos sobre Pierre Bourdieu y su obra*, México, UNAM, Plaza y Valdés, pp. 79-90.
- Kocka, Jürgen (1994), "Norbert Elias desde el punto de vista de un historiador", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 65, enero-marzo, pp. 93-102.
- Krieken, Robert Van (1990), "The Organization of the Soul: Elias and Foucault on Discipline and the Self", *Archives Europeennes de Sociologie*, vol. 31, núm. 2, pp. 353-371.
- Lahire, Bernard (2006), *El espíritu sociológico*, Buenos Aires, Manantial.
- (2005a), "De la teoría del *habitus* a una sociología psicológica", en Bernard Lahire (dir.), *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 143-180.
- (2005b), "Campo, fuera de campo, contracampo", en Bernard Lahire (dir.), *El*

- trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 29-70.
- Mouffe, Chantall (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, pluralismo y democracia*, Barcelona, Paidós.
- Parsons, Talcott (1968), *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama, vol. I.
- Ritzer, George (1993), *Teoría sociológica contemporánea*, México, McGraw-Hill.
- Thompson, Edward P. (1984), *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica.
- Vázquez García, Francisco (2002), *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, Madrid, Montesinos.
- Wacquant, Lóic (2008), “Hacia una praxeología social: la estructura y la lógica de la sociología de Bourdieu”, en Pierre Bourdieu y Lóic Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 21-90.
- (2005), “Tras las huellas del poder simbólico. La disección de la ‘nobleza de Estado’”, en Lóic Wacquant (coord.), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*, Barcelona, Gedisa, pp. 159-178.
- Weber, Max (1977), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.
- Zabludovsky, Gina (2007), *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, México, FCE.

