



¿Quién dudaría hoy de la importancia que la obra de Pierre Bourdieu ha tenido en el campo sociológico actual? Sus admiradores, en particular, repetían con frecuencia que, hasta su muerte reciente, que tuvo lugar a inicios del 2002, Bourdieu era el sociólogo viviente más citado en la literatura sociológica, según lo había consignado, en forma precisa, el *Social Science Citation Index*. Pero no sólo eso: *La distinción* (1979), uno de sus libros más elaborados y que hace uso de las más variadas técnicas de la investigación científica, fue seleccionado entre las diez obras sociológicas más importantes aparecidas en el siglo XX, de acuerdo con el sondeo realizado entre sus afiliados por *la Sociological International Association* en el año 2000.

La vastedad de su producción abarcó no sólo la sociología de la educación y de la cultura, sino que incluyó también la investigación antropológica y la reflexión propiamente epistemológica. Quizás por eso, Alain Touraine afirmaba muy recientemente –al morir Bourdieu- que esas "reflexiones sobre la naturaleza del conocimiento sociológico" constituyeron "lo mejor de su obra" [1]. Pero como esa obra no está obviamente desligada de su vida, vamos a centrar nuestra atención, en esta oportunidad, en una paradoja que enlaza, de manera sugestiva, ciertos elementos de su teoría con algunas incursiones personales de Bourdieu en el campo de las luchas políticas. De manera más precisa, creemos encontrar *cierta disonancia* entre su pensamiento y su acción, entre la forma mediante la cual Bourdieu se representa a los individuos que participan en la vida social y su comportamiento personal particular, principalmente durante los últimos años de su vida pública. Voy a limitarme a formular y a comentar cinco tesis que trataré de presentar de la manera más concisa y articulada posible: la primera de esas tesis, la principal, se acompaña de otras cuatro que de alguna forma se refieren, la explican o dan cuenta de ella.

I) Mientras que, en su teoría, Bourdieu se representa al individuo que participa socialmente como un *agente* y no como un actor, en su práctica académica y política el mismo Bourdieu se convierte, de manera progresiva, en un aparente y protagónico *actor*.

Cuando hablamos indistintamente de actor o de agente, pensamos usualmente en alguien a quien se le puede atribuir o imputar –al menos parcialmente- una determinada acción o una serie identificable de acciones. Podría pensarse entonces que la distinción semántica entre los términos *agente* y *actor* podría resultar artificial o anodina. No lo creemos así. La selección y la utilización en el discurso sociológico de uno u otro de esos términos está cargada frecuentemente de connotaciones diferentes. Mientras que el concepto sociológico de *agente* presenta al individuo más bien como un reproductor de prácticas, el concepto de *actor* le amplía al individuo los márgenes de su decisión y de su acción, es decir de su autonomía, con lo que se le concibe como alguien capaz de convertirse en alguien creador o innovador en el ámbito de la acción. El agente desarrolla prácticas acordes, en buena medida, con la posición que ocupa en el espacio social. Al actor se le reconoce, sobre todo, por las acciones que *decide* realizar.

II) La segunda tesis afirma la centralidad del concepto de agente en la obra de Bourdieu, centralidad que se explica por su inscripción en *el estructuralismo constructivista*.

Si realizamos una revisión amplia de los índices analíticos que se incluyen en la mayor parte de las obras de Bourdieu, difícilmente encontraremos alguna referencia explícita al concepto de actor. Prácticamente no aparece mencionado. En su lugar, el concepto de agente aparece de manera reiterada y frecuente. No es un mero azar. Sostenemos que el concepto de agente ocupa una posición medular en su conceptualización teórica, a pesar de que Bourdieu, obviamente, no fue el primero en darle un significado claro a ese vocablo, ni fue tampoco particularmente original en la utilización que él hizo de ese concepto. Para aclararnos su significado tendríamos que localizar y situar ese concepto en la tradición teórica en la que Bourdieu mismo se ubica, o en la que logremos –en todo caso- localizarlo. ¿Adónde situar, por consiguiente, a Pierre Bourdieu desde un punto de vista teórico?

En una conferencia pronunciada por Bourdieu en la Universidad de San Diego en el año de 1986, él mismo nos facilita esa tarea cuando nos dice: "Si tuviese que caracterizar mi trabajo en dos palabras, es decir, como se hace mucho hoy, aplicarle una etiqueta, hablaría de *constructivist structuralism* o de *structuralist constructivism*, tomando la palabra estructuralismo en un sentido muy diferente de aquel que le da la tradición saussuriana o lévi-straussiana" [2]. Parecería –según Bourdieu- que el orden de los términos no reviste importancia. No coincidimos en eso con él. La adjetivación aquí resulta



importante: no creemos que sea lo mismo hablar de *constructivismo estructuralista* que de *estructuralismo constructivista*. Si de etiquetar a Bourdieu se trata, nos inclinamos por la segunda fórmula y preferimos considerarlo más bien como un claro exponente de ese estructuralismo constructivista del cual él nos habla. Hay que tener en cuenta que en *Le sens pratique*, obra en la que Bourdieu se mueve en las aguas próximas de la antropología y de la sociología, nuestro autor reconoce la influencia decisiva que hasta inicios de los años sesenta tuvo sobre él Lévi-Strauss, el más extraordinario y prolijo de los antropólogos estructuralistas. Esa influencia y esa adhesión le permitió a Bourdieu convertirse, para usar su irónica expresión, en una especie de “estructuralista feliz” [3]. Posteriormente, Bourdieu iba a revisar y modificar la noción de estructura, para referirla no ya a los sistemas de parentesco y al mundo del lenguaje, sino que, reasumiría el supuesto durkheimiano de que en el mundo social operan “estructuras objetivas, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de coaccionar sus prácticas o sus representaciones” [4]. Detrás de Lévi-Strauss quien pesa en realidad es Durkheim. Pero la adhesión de Bourdieu a Durkheim es bastante más compleja y matizada. El énfasis *constructivista* de su estructuralismo remite de alguna forma a Weber: “la acción no es ‘meramente reactiva’, según la expresión de Weber, ni meramente consciente y calculada” [5]. No es exagerado ni retórico afirmar que Bourdieu fue sobre todo un durkheimiano adulterado y corregido por Weber. Pero antes de subrayar su presunto constructivismo, no habría porqué obviar su particular estructuralismo. Es gracias al concepto de *habitus* que Bourdieu permanece anclado en el estructuralismo.

III) El concepto de *habitus*, que tiene a su vez una notable importancia en la teoría de Bourdieu, especifica por una parte su concepto de agente y hace posible el proceso de reproducción que afirma su teoría.

La noción de *habitus* tiene una larga historia en la reflexión y en el discurso filosófico: Aristóteles, Santo Tomás y en particular Husserl, le dieron a ese vocablo un significado determinado. Pero en la teoría sociológica de Bourdieu, el concepto alcanza una posición articuladora, que pone en relación la estructura social, entendida como construcción del “espacio de las relaciones objetivas” [6] con las prácticas sociales que los agentes desarrollan. Pero su especificidad radica no tanto en el enlace teórico que permite efectuar, sino más bien en la modalidad teórica de esa conexión: Bourdieu utiliza el concepto para mostrarnos que cuando actuamos no siempre necesitamos plantearnos en forma claramente consciente ni *lo que* hacemos, ni menos aún *porqué* lo hacemos. El *habitus* aparece así como un principio generador de determinadas prácticas, pero es a su vez el resultado de la incorporación operada en nosotros de ciertos contenidos culturales, gracias a la permanencia prolongada en las posiciones que ocupamos en la estructura social [7].

La diversidad de esos *habitus* no obedece simplemente a la multiplicidad de posiciones que en su interrelación constituirían un espacio unificado al que llamaríamos llanamente estructura social, concebida ésta como una totalidad dada y organizada. Las *disposiciones* que desarrollan los distintos agentes corresponden a las diversas *posiciones* que ocupan en esos diversos universos sociales más delimitados y particulares, en los que participan y a los que pertenecen, que Bourdieu designa con el nombre de *campos*: espacios estructurados y jerarquizados de posiciones objetivas, en los que se desarrollan combates y luchas por preservar, ocupar o subvertir esas posiciones y esas relaciones. De una manera quizás atrevida o excesiva, Bourdieu postula, en uno de sus últimos libros, una “complicidad ontológica entre el *habitus* y el campo” [8]. Si bien es cierto destaca que los diversos campos se han venido constituyendo históricamente al generar sus propios objetos de lucha y de confrontación, así como los mecanismos específicos que regulan las prácticas características de esos diversos campos (político, religioso, cultural, artístico, deportivo), lo que no es más que su progresiva autonomización, una vez instituidos los campos como tales, con sus posiciones y sus relaciones, ocurre que, quienes llegan a ocupar esas posiciones en forma durable o prolongada, desarrollan los *habitus* que corresponden a esas posiciones. Asimismo, esos *habitus* se convierten en disposiciones para actuar de una manera determinada que contribuye, en la práctica, no sólo a la preservación del campo mismo, sino también a la reproducción de la estructura relacional y posicional que define a ese campo: “especie de conatus vinculado a la existencia de mecanismos que tienden a reproducir la estructura de las probabilidades objetivas” [9].

Pero la referencia obligada al concepto de campo no sirve sólo para entender el funcionamiento del *habitus*, sino que le permite también a Bourdieu definir al agente mismo. De manera inequívoca Bourdieu afirma que “un agente o una institución forma parte de un campo en la medida en que sufre y produce efectos en el mismo” [10]. La resonancia durkheimiana resulta aquí clara. Al caracterizar al



agente, Bourdieu recurre a esos dos rasgos que ya Durkheim, mucho tiempo atrás, había destacado: la posibilidad de influir después de haber sido previamente influido. “Somos a la vez –escribía Durkheim- agentes y pacientes, y cada uno de nosotros contribuye a formar esa corriente irresistible que nos arrastra” [11]. ¿De qué margen disponen entonces los agentes para distanciarse y eventualmente desactivar ese conato tendencial reproductivo al que los empuja fuertemente el *habitus*? ¿Hay acaso una racionalidad subyacente que los lleva a actuar de una manera determinada, sin contar incluso con su intencionalidad y su conciencia? La aparente consistencia e inexorabilidad del *habitus* propuesto por Bourdieu, se acompaña de un concepto derivado y secundario que él no deja, sin embargo, de elaborar y de explorar en su relativa ambigüedad y en su indudable riqueza. Nos referimos al concepto de *estrategia*, que en su polisemia y en su ductilidad, permite el matiz y provoca la polémica. Es, en todo caso, el concepto al que recurre el Bourdieu antropólogo de *Le sens pratique*, para distanciarse de un estructuralismo que había puesto el énfasis en la importancia imperativa de la regla.

IV) A pesar de que el concepto de estrategia tiene un desarrollo menor en el sistema teórico bourdesiano, sobre todo si se le compara con la importancia que Bourdieu confiere a los conceptos de campo y de *habitus*, es esta *variante estratégica* la que *podría* permitir pensar la innovación y el cambio, produciendo así un eventual efecto de desfatalización en la vida social. Es el concepto de estrategia el que permite a Bourdieu hablar no ya simplemente de un agente social, sino más bien de lo que él denomina un *agente actuante*.

No deja de tener su razón Jeffrey Alexander cuando afirmaba que las referencias de Pierre Bourdieu a la supuesta creatividad de los agentes son “en resumidas cuentas abstractas” [12]. Si bien es cierto el concepto de estrategia puede introducir una especie de margen mayor en las acciones de los agentes, ese concepto está sin embargo fuertemente marcado por el concepto de *habitus*, al que permanece teóricamente subordinado. Al menos tres componentes de la conceptualización del *habitus* que hace Bourdieu contribuyen a esa subordinación: 1) El *habitus* genera prácticas de parte de los agentes sociales sin que estos sean conscientes de ello; 2) El *habitus* permite reproducir contenidos determinados que habían sido previamente incorporados por los agentes y 3) El *habitus* incluye contenidos (disposiciones para la acción) que corresponden finalmente a las posiciones objetivas que los agentes han llegado a ocupar [13].

La definición explícita que de la estrategia Bourdieu propone, no hace más que confirmar aparentemente esa suposición: “Las estrategias de las que yo hablo –dice Bourdieu- no son más que acciones objetivamente orientadas hacia fines, que bien pueden no ser los fines subjetivamente buscados” [14]. Bourdieu rechaza categóricamente toda filosofía de la conciencia que se represente a los individuos actuantes como provistos de una *plena* conciencia tanto al decidir como al actuar. Sin embargo, a diferencia de Durkheim –quien como lo veíamos nos habla más bien de un *agente-paciente*- al intentar precisar el concepto de estrategia, Bourdieu postula en su lugar una especie de *agente actuante*. De nuevo aquí la diferente adjetivación no deja de resultar reveladora. Al calor de una entrevista, Bourdieu declara que la “capacidad ` creadora`, activa, inventiva” no es “la de un sujeto transcendental en la tradición idealista sino la de un agente actuante” [15]. Podría pensarse entonces que la utilización del concepto pudo haber tenido, en ese momento, un valor meramente circunstancial. No es así. Aparece reiterada en una obra más reciente. En *Razones prácticas*, que lleva como subtítulo *Sobre la teoría de la acción*, Bourdieu subraya: “Los `sujetos` son en realidad agentes actuantes y conscientes dotados de un *sentido práctico*” y añade casi inmediatamente: “El *habitus* es esa especie de sentido práctico de lo que hay que hacer en una situación determinada” [16]. Es a partir de su concepto de *habitus* que Bourdieu se plantea el problema del carácter de las prácticas y de las acciones que concretamente se desarrollan y se precisan, en su reiteración, en su similitud o en su eventual diferencia. No es posible, para Bourdieu, dar cuenta de esas prácticas o de esas acciones sin recurrir, de alguna forma, al análisis del *habitus*: a su proceso de formación, modificación o prolongada consolidación. “La noción de *habitus*, o de alguna otra noción similar, -escribe Jacques Bouveresse- parece efectivamente indispensable para dar cuenta satisfactoriamente de regularidades de un cierto tipo: regularidades que incluyen como parte de su esencia, un cierto grado de variabilidad, plasticidad, indeterminación y que implican toda clase de adaptaciones, innovaciones y excepciones de muy diversas variedades” [17]. El concepto de *habitus* opera, según Bourdieu, como una matriz insoslayable, que hace posible no sólo la reproducción sino además los posibles ajustes y la eventual innovación.



Los individuos que actúan en la vida social son, para Bourdieu, agentes actuantes que lo hacen provistos de un grado variable -e inevitablemente limitado- de conciencia. Podría argumentarse aquí el peso de Weber que influyó ciertamente en Bourdieu. Un Weber que afirmaba claramente en *Economía y Sociedad*: “No es sino excepcionalmente, y cuando los actos análogos resultan repetidos, que el sentido (sea racional, sea irracional) del acto accede a la conciencia. Un acto enteramente significativo, es decir: plena y claramente consciente, es un caso límite en la realidad” [18]. La conciencia limitada y variable, que se genera gracias a las acciones reiteradas de los agentes actuantes, es caracterizada indistintamente en la obra de Bourdieu como la aparición de un *sentido práctico* o de un *sentido del juego* [19]. Las estrategias posibles o efectivas no son sino la puesta en práctica, por parte de esos agentes, de ese eventual sentido del juego.

Si bien es cierto, Bourdieu destaca que la experiencia en el juego nos permite entrever de alguna forma la orientación y su desenlace probable, ese mismo sentido práctico nos permite explorar las variantes que el juego mismo nos ofrece. Sólo de esa forma podemos adquirir una conciencia más clara de los márgenes de acción que la situación del juego que en algunos casos permite y en otros estimula. ¿Qué hacer con las cartas deparadas que el juego mismo nos ha brindado? ¿Qué recursos obtener, cómo obtenerlos y qué hacer con ellos en la situación que no necesariamente hemos podido escoger? Las estrategias que los agentes seleccionan y desarrollan responden con frecuencia al sentido práctico alcanzado, que para Bourdieu no es sino “una especie de instinto socialmente constituido” [20], que no se identifica ni con la mera aplicación de una regla, ni con la elección irrestricta de posibilidades calculables, en el terreno concreto de la acción.

En una exposición, que constituye probablemente su mejor presentación teórica del concepto de campo, Bourdieu distingue, de una manera bastante general y esquemática, dos grandes tipos de estrategias que usualmente tienen lugar en los distintos campos de poder: las estrategias de conservación, que “tienden a la defensa de la *ortodoxia*” [21] y las estrategias de subversión, marcadas por la herejía o la “ruptura crítica” [22]. Mientras que las primeras son frecuentemente asumidas y desarrolladas por quienes se encuentran bien provistos del capital o de los recursos específicos y valorados en el campo, las segundas caracterizan más bien a quienes se encuentran en posiciones desventajosas en el campo, o a quienes intentan ingresar o no son más que recién llegados en ese campo. Son estas estrategias heréticas o de subversión las que parecen conducir a transformaciones significativas en el campo respectivo. Quienes las generan y las impulsan deben hacer gala precisamente de creatividad y de inventiva. Pero esas propuestas de transformación no pueden desconocer las restricciones inevitables que las condiciones del espacio social les enfrentan. De lo contrario, los riesgos son claros de desembocar en derivaciones milenaristas o ilusorias. De ahí la necesidad de constatar y de conocer las limitaciones y las regularidades instituidas que operan en el campo que quiere ser alterado y transformado. Pero para Bourdieu, en todo caso, esos márgenes existen. En *Meditaciones Pascalianas*, su obra teórica quizás más madura, él afirma: “En este margen de libertad se basa la autonomía de las luchas a propósito del mundo social, de su significación, su orientación y su devenir, así como de su porvenir. Una de las apuestas principales de las luchas simbólicas: la creencia de que tal o cual porvenir, deseado o temido, es posible, probable o inevitable, puede, en determinadas coyunturas, movilizar a todo un grupo y contribuir de este modo a propiciar o impedir el advenimiento de ese porvenir” [23]. El conocimiento de las tendencias que se prefiguran o se insinúan en el espacio social se puede convertir así en un factor más o menos decisivo en la orientación de ese proceso de la vida social. Lo que ha sido socialmente hecho puede ser socialmente deshecho: “Lo que el mundo social ha hecho, el mundo social puede, armado de este saber, deshacerlo” [24].

En los últimos años de su vida, Bourdieu parece haber dado particular crédito a esas, sus propias palabras. Su progresiva implicación al lado de movimientos sociales en los cuales antes él no había participado de manera activa, lo convierten, sino en un notable *actor*, al menos en un indudable *agente actuante*.

V) La *inflexión* que Bourdieu opera en su acción y en su práctica, a partir sobre todo de 1995, podría deberse a la combinación de dos factores de distinto orden: 1) la *constatación* que hace Bourdieu del cuestionamiento y del debilitamiento de una serie de conquistas sociales históricas obtenidas en el marco del llamado Estado de Bienestar, y 2) la estrategia que él asume y que le permite hacer uso de un capital simbólico acumulado, considerable y personal, al lado y a favor de quienes luchan “contra la destrucción de una civilización asociada a la existencia del servicio público y de la igualdad republicana” [25].



Los hechos son conocidos. Cuando los trabajadores ferroviarios franceses entran en huelga en diciembre de 1995 para oponerse al plan de reforma de la seguridad social que pretende llevar adelante el gobierno de Alain Juppé, Bourdieu asume una posición claramente impugnadora, toma incluso un megáfono en sus manos y se dirige a los huelguistas en la Gare de Lyon, en París. Hará algo parecido en 1998, cuando un grupo de desempleados ocupa los locales de la Escuela Normal Superior en la Rue d'Ulm. Su toma de posición se harán no sólo más frecuentes sino también más polémicas y virulentas, prácticamente hasta su muerte a inicios del pasado año. Durante esos últimos años, Bourdieu decidió "abrir la boca" como lo señaló explícitamente en un apasionado diálogo con el escritor alemán Günter Grass [26]. La justificación, para Bourdieu, resultaba clara y sencilla: "ser útil al decir unas cosas que no son dichas, pero merecen serlo" [27]. De esa manera Bourdieu creía contribuir al fortalecimiento de una civilización que había afirmado la importancia ineludible del servicio público y que se encontraba –y se encuentra hoy- seriamente amenazada.

Las intervenciones de Bourdieu no dejarían de provocar cierto escándalo. Su rechazo de un neoliberalismo prepotente y pretendidamente omnisciente, su cuestionamiento de una izquierda desfalleciente y confusa, su defensa intransigente de una serie de conquistas sociales que se han convertido en el blanco de ese nuevo ímpetu privatizador, convertían a Bourdieu en un poderoso *dinosaurio*, como jocosamente lo señalaba en su diálogo con Grass. Pero habría que añadir otro factor que no pasaba desapercibido a sus críticos. La acentuada beligerancia bourdesiana contrastaba claramente con el Bourdieu -investigador y académico- de los primeros años que había insistido en la necesidad de distinguir la sociología espontánea, la de las prenociones y de los juicios interesados, de la sociología científica, que es más bien el fruto de una inevitable *ruptura* - bachelardiana y durkheimniana- con ese sentido común que con frecuencia reclama no sólo utopías sino también profetas que las dibujen, las alimenten y las propongan.

En *El oficio de sociólogo*, obra conjunta que Bourdieu publica cuando recién era un joven profesor en la Escuela de Altos Estudios de París, ese llamado a la mesura y a la auto-restricción se hace sentir de una manera prácticamente imperativa: "todo sociólogo debe combatir en sí mismo al profeta social que su público le pide encarnar" [28]. La vertiginosa y exitosa carrera académica de Pierre Bourdieu lo convertirían en poseedor de un innegable capital simbólico en la medida en que su capital cultural sería objeto de un amplio y reiterado reconocimiento: se convierte en Director de Estudios en la Escuela de Altos Estudios a los treinta y cuatro años y a los cincuenta y uno hace su ingreso al Collège de France para hacerse cargo de la Cátedra de Sociología en ese recinto de "herejes consagrados", como a él le gustaba designar a esa renombrada institución. No hay que olvidar que, asimismo, en 1993, el CNRS, el Centro Nacional de la Investigación Científica, le conferiría su Medalla de Oro por sus múltiples aportes a la investigación sociológica. Esa aura prestigiosa lo habría de acompañar en sus polémicas impugnaciones y en sus iracundas intervenciones. Claude Grignon es sin duda severo cuando afirma sin ambages que "es en efecto, en nombre de la sociología científica, de la cual él pretende detentar el monopolio, que Pierre Bourdieu, presunto heredero de Durkheim y de Sartre (y porqué no de Marx) interviene en la vida política e intelectual" [29].

Bourdieu criticaba al Sartre que se sentía autorizado, en tanto que "intelectual 'total'" [30], a hablar en nombre de valores universales para cuestionar radicalmente la dominación del presente. Sin embargo, el Bourdieu que, con un megáfono en la mano se dirigió a los trabajadores en huelga o que ocupaban esos locales como protesta social, no deja de evocar, al menos iconográficamente, al Sartre que utilizó un tonel para arengar a los estudiantes en las afueras de la Sorbona en esa inolvidable primavera del 68.

Con una ironía menos severa que aquella que esgrimió Bourdieu frente a Sartre, podríamos concluir que este mismo Bourdieu, valiente, lúcido e infatigable, quizás, al final, terminó jugando ese papel similar al del profeta social que su público ansioso le pidió encarnar.

Bourdieu respondió así, probablemente, a las expectativas que de él muchos se hicieron. Pero su respuesta estratégica se fundó, sin embargo, en un diagnóstico y en una constatación. El pretendido desmantelamiento del Estado de Bienestar podía ser frenado o al menos obstaculizado. La posesión indudable de ese capital simbólico del que él disponía, gracias, por lo demás, a la posición ventajosa que ocupaba en el campo académico particular, le permitían márgenes de resistencia y de oposición que él consideró que era posible explorar y utilizar.

Ni escuetamente agente, ni espectacularmente actor : agente actuante. Así lo habría definido Bourdieu. En sus propios términos, haciendo uso de su propia conceptualización.

---

[1] Alain Touraine, "Le sociologue du peuple", *Sciences Humaines*, Numéro spécial *L'oeuvre de Pierre Bourdieu*, 2002, p. 101.

[2] Pierre Bourdieu, "Espacio social y poder simbólico", *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988, p. 127.

[3] Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, París, 1980, p. 22.

[4] Pierre Bourdieu, "Espacio social y poder simbólico", *Cosas dichas*, op. cit., p. 127.

[5] Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999, p. 195.

[6] Pierre Bourdieu y Loïc J. D. Wacquant, *Respuestas, por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995, p. 193.

[7] Probablemente la definición más elaborada y compleja del concepto de *habitus* la brinda Bourdieu en *Le sens pratique*, cuando caracteriza los habitus como "sistemas de *disposiciones* durables y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su objetivo sin suponer la conciencia de esos fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos: objetivamente 'reguladas' y 'regulares' sin que sean —en forma alguna— el producto de la obediencia a las reglas". Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit. p. 88.

[8] Pierre Bourdieu, *Razones prácticas*, Anagrama, Barcelona, 2002, p. 144.

[9] Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, op. cit. p. 285. En vez de recurrir a Hegel o a Marx, Bourdieu recurre a la noción spinoziana de *conatus* para destacar esa tendencia que se observa en el campo, orientada a su preservación o a su perpetuación. En un texto preparado para responder a algunos de sus críticos, Bourdieu afirma: "Tanto el habitus como el campo (así como la forma específica de capital producida y reproducida en el campo) son el lugar de una especie de *conatus*, de una tendencia a perpetuarse ellos mismos en su ser, a reproducir en ellos mismos lo que constituye su existencia y su identidad". Pierre Bourdieu, "Concluding Remarks: For a Sociogenetic Understanding of Intellectual Works", in *Bourdieu: Critical Perspectives*, Editado por Craig Calhoun, Edward Li Puma y Moishe Postone, The University of Chicago Press, Chicago, 1993, p. 274.

[10] Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Respuestas, por una antropología reflexiva*, op. cit., p. 173.

[11] Emile Durkheim, Reseña de *Grundriss der sociologie* de Ludwig Gumplowicz, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, V. 20, 1885, p. 627.

[12] Jeffrey C. Alexander, *Fin de Siècle Social Theory*, Verso, Londres, 1995, p. 139.

[13] Son conocidas -y más o menos tempranas- las críticas que dirige Raymond Boudon al significado que le da Bourdieu al concepto de *habitus*. Boudon considera a Bourdieu un *hiperfuncionalista* en la medida en que, haciendo uso del concepto de habitus, Bourdieu no hace más que convertir a las clases sociales en los verdaderos agentes del proceso social, ya que son estas las que se realizan y se preservan a través de las prácticas de los individuos concretos que se convierten en meros ejecutantes de los roles que les han sido asignados en la estructura social. Ver en particular: Raymond Boudon, *Effets pervers et ordre social*, Presses Universitaires de France, París, 1977, pp. 241-242.

[14] Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Les Éditions de Minuit, París, 1984, p. 119.

[15] Pierre Bourdieu, "Fieldwork in philosophy", *Cosas dichas*, op. cit., p. 25.

[16] Pierre Bourdieu, *Razones prácticas*, op. cit., p. 40.



[17] Jacques Bouveresse, "Rules, Dispositions, and the *Habitus*", *Bourdieu, A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1999, p. 62.

[18] Cit. por Pierre Bourdieu, Jean Claude Chamboredon, Jean Claude Passeron, *Le métier de sociologue*, Mouton, París, 1968, p. 281.

[19] Bourdieu habla de ese "sentido práctico de lo hay que hacer en una situación determinada –lo que en, en deporte se llama el sentido del juego, arte de *anticipar* el desarrollo futuro del juego que está inscrito en punteado en el estado presente del juego-". Pierre Bourdieu, *Razones prácticas*, op. cit. p.40

[20] Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., p. 270.

[21] Pierre Bourdieu, "Quelques propriétés des champs", *Questions de Sociologie*, op. cit., p. 115.

[22] *Ibidem*.

[23] Pierre Bourdieu, *Meditaciones Pascalianas*, p. 311.

[24] Pierre Bourdieu, *La misère du monde*, Éditions du Seuil, París, 1993, p. 944.

[25] Pierre Bourdieu, "Combatir a la tecnocracia en su propio terreno", Discurso pronunciado por Bourdieu el 12 de diciembre de 1995 y publicado originalmente por *Liberation*, en su edición del 14 de diciembre de ese mismo año. Hicimos una traducción de ese breve texto y la colocamos hace ya algún tiempo en la red, adonde puede ser consultada: <http://cariari.ucr.ac.cr/~oscarf/bourdieu2.html> .

[26] Pierre Bourdieu, Günter Grass, "La tradition d'ouvrir sa gueule", *Le Monde*, 3 de diciembre, 1999.

[27] Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, op. cit., p. 17.

[28] Pierre Bourdieu, Jean Claude Chamboredon, Jean Claude Passeron, *Le métier de sociologue*, op. cit., p. 49.

[29] Claude Grignon, "La raison du plus fort", *Pierre Bourdieu, L' intellectuel dominant?*, Magazine littéraire, No. 369, octubre 1998, p. 61.

[30] Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., p. 8.

---