

*Individuo, sociedad y antropología social*¹

Marie José DEVILLARD
Universidad Complutense

RÉSUMÉ

La reconstruction des relations entre l'individu et la société par les scientifiques sociaux est ancrée dans des difficultés théoriques récurrentes auxquelles l'anthropologie sociale espagnole n'a pas échappé. Après un bref examen de la manière dont cela s'y est traduit, on procède à une évaluation comparative de la manière dont Bourdieu et Giddens abordent la question. Contrairement aux apparences, les propositions divergent profondément. Une sommaire introduction aux concepts d'«habitus» et de «champ» entendus comme pièces maîtresses permettant d'articuler de manière dynamique l'individuel et le social permettent de mettre le doigt sur les principales failles théoriques de Giddens. A la lumière de ce débat, on suggère la possibilité de réinterpréter les notions de «personne», d'«individu» ou de «groupe» comme des enjeux sociaux, dotés occasionnellement d'une grande efficacité symbolique.

Mots Clefs: Individu, Société, Bourdieu, Giddens.

Palabras clave: Individuo, Sociedad, Bourdieu, Giddens.

¹ Este trabajo fue leído como conferencia dentro del seminario *Las teorías de la práctica y de la estructuración: sesiones de trabajo en torno al pensamiento de Pierre Bourdieu y Anthony Giddens*, organizado por la Asociación Madrileña de Antropología durante los meses de abril y mayo de 1994.

Llama la atención el que los científicos sociales sientan la necesidad de defender, pese a parecer una tautología, que no hay individuo sin sociedad ni, recíprocamente, sociedad sin individuos. Perentoria e inequívocamente afirmada, la interdependencia de ambas realidades derrumba cualquier tentación de plantear un dualismo. En lo que nos concierne, este lema se presenta como el punto de partida elemental de la construcción antropológica de la identidad y de la alteridad. Incluso, algunos investigadores introducen de hecho el concepto «persona» para articularlo todo, dejando al margen las circunstancias que le han proporcionado sus connotaciones culturales. La deshistorización de este uso terminológico no es la menor ni la única de las dificultades resultantes. La homonimia esconde contenidos y formas distintos de enfocar el problema: el sentido que le da, por ejemplo, Giddens como sinónimo de «actor», de «agente social» o de «yo [self] actuante», no es el que suele haber retenido la atención de los antropólogos. Aquel se lo plantea *a priori* como un vocablo de alcance universal, destinado a construir una teoría que articule tanto lo social y lo cultural como lo general y lo particular, basándose en el hecho de que —como dice Dumont al diferenciar las distintas acepciones de la palabra «individuo»—, el «agente empírico» es la «materia prima» de toda teoría sociológica. Por el contrario, la acepción retenida en antropología es de antemano contextual y remite más bien al orden simbólico o fenomenológico. Su deseada operatividad tiende a desaparecer tras la diversidad cultural. Entre medias, se situaría la «persona social» de Radcliffe-Brown, concepto ambivalente que, asociado al de «*moral structure*», está pre-dispuesto a unir lo general con lo particular manteniendo el manto de la subordinación estructural a través del aparato jurídico-normativo. En realidad, parece difícil tender un puente entre el «agente social», sujeto por el que pasa la práctica al que apelan los sociólogos de la acción, y los modos de representarse a los miembros de la comunidad o de considerarse uno mismo. Más bien, por el contrario, fundimos frecuentemente las actuaciones individuales en las «sociales», manteniendo la salvedad de considerar éstas como formas históricamente distintas de «instituir» la relación entre el individuo y la sociedad, cuando no, de manera más esquemática aún, como modos distintos de pensamiento. El supuesto «individualismo» de unas sociedades las distingue entonces del no menos supuesto «holismo» de las otras. De no cuidar de evitarlo, el dualismo acecha por todos los lados.

No se puede medir las ramificaciones del problema sin reabrir el espacio epistemológico y teórico que hace aparecer las relaciones entre individuo y sociedad como un problema antropológico, anclado en dificultades recurrentes. Con este fin, empezaré rastreando brevemente el campo teórico desde el que se ha planteado mayormente dicha investigación en antropología social,

con especial hincapié en aquellos rasgos que han marcado su desarrollo en España. En medio de logros e «impases», emerge con más nitidez lo que está en juego y, por lo tanto, los elementos que las teorías «de la estructuración» y «de la práctica» aportan al debate. A su comparación dedicaré la segunda parte de la exposición, acotando las similitudes y las diferencias más relevantes en relación al tema.

Tras descartar el ideal positivista, se ha vuelto habitual aceptar la idea de que la construcción teórica de lo social obliga a llevar a cabo simultáneamente una sociología del conocimiento que plantee la relación del investigador al propio objeto estudiado. Giddens lo asume fundamentalmente aceptando el criterio de la «doble hermenéutica». En Bourdieu, la cuestión recubre una gran variedad de consecuencias epistemológicas, teóricas y metodológicas. La asunción del carácter interpretativo de toda investigación impone una *vigilancia epistemológica basada en la subordinación de la práctica investigadora al control continuado del aparato teórico y metodológico*.

En primer lugar destaca el hecho de que la labor del «conocimiento» científico induce a ordenar las prácticas sociales y culturales sometiéndolas a una reflexión que las convierte ilusoriamente en un texto a descifrar. No obstante, la desnaturalización del objeto de investigación no se limita a esta única transfiguración. Simultáneamente —como destaca Bourdieu en su crítica a los planteamientos estructuralistas— la propia posición de exterioridad del investigador le predispone a proyectar en el objeto de estudio su propia relación al mismo. Donde quiera que mire, aquel corre el riesgo de plantear la práctica social ajena como si fuera el producto de la aplicación de reglas. *Sean expuestas por los informantes o reconstruidas por el investigador, implícitas o explícitas, conscientes o inconscientes, cambiantes o duraderas, institucionalizadas o no, la aprehensión teórica de lo social tiende a convertirlo todo en una máquina más o menos estable y sofisticada de la que se desconoce* —según una metáfora ya muy gastada— «quién es el ingenioso mago». En lo que concierne a la historia de la antropología, esta constatación sirve para comprender cómo la profesión de fe que inspiró al positivismo ha encontrado un inesperado apoyo a sus tesis en la propia posición del investigador para con su objeto de estudio.

Pero, estas circunstancias inherentes a la investigación no hubieran tardado tanto en salir a la luz de no haberse dado simultáneamente otros hechos que contribuyeron a disimularlo. Hay que sumar tanto los prejuicios relativos a la supuesta estabilidad, sumisión del individuo al colectivo y tradicionalismo, de las sociedades no occidentales o menos diferenciadas que éstas, como *también los efectos propios de los objetivos de la investigación antropológica*. Ante una sociedad desconocida, como Augé observa, el antropólogo

«percibe primero las formas instituidas, aquéllas de las que se puede dar cuenta en términos jurídicos o políticos» (Augé 1994: 23). De este modo, la investigación de las características societales, la reconstrucción de los procesos de reproducción social y de larga duración, encierran un riesgo endémico de reforzar la predisposición del investigador a enfocar la práctica social de una manera irreal. En este sentido no es sorprendente que los términos en los que se han planteado históricamente las relaciones entre el individuo y la sociedad compartan con la propia antropología tanto sus éxitos como sus fracasos. Unas mismas relaciones teóricas con el objeto se corresponden con los mismos aciertos, dificultades y ambigüedades más o menos sabiamente controladas.

Desde un punto de vista etnográfico, el lugar asignado al individuo en las primeras monografías dedicadas a España por investigadores españoles y extranjeros ha sido en gran parte definido por la influencia que las teorías estructuralistas de ambos tintes ² han tenido sobre sus autores. La importancia de este hecho se perfila mejor recordando que el tratamiento hubiese sido en parte inverso si hubiera habido en este punto una mayor influencia de autores como Malinowski o el Leach de *Pul Eliya, a Village in Ceylon*, por ejemplo. Debido a dichas influencias, disponemos no ya únicamente de consagrados estudios de colectividades, casas, barrios, pueblos, valles, comarcas (luego enriquecido por provincias y Comunidades, etc.) sino de unos análisis en los que, al subordinar la parte al todo y la corta duración a la larga duración, los actores acaban desapareciendo casi obligatoria e irrevocablemente en la nebulosa de lo particular, efímero y aestructural ³.

Pero probablemente sea simplificador achacarlo todo a influencias teóri-

² Es especialmente el caso del estructural-funcionalismo tal como lo vinieron desarrollando autores africanistas como Fortes y Goody.

³ No debemos dejarnos engañar por la corta historia de la disciplina en España. Mientras en manos de algunos autores, el análisis objetivista ha dejado lugar a la antropología hermenéutica, en manos de otros, los hechos antes considerados bajo el prisma exclusivo de la larga duración y lo recurrente (lo estructural y lo permanente) han abierto paso a lo contextual y al cambio; las instituciones y acuerdos colectivos supuestamente fijos han sido cuestionados por una mayor atención a los procesos individuales y domésticos: la atención a la práctica y a las estrategias ha desplazado y colocado en un lugar más adecuado el papel de los valores culturales y de la norma, etc. Dichas reformulaciones no se han realizado —es obvio— al margen de la evolución de la disciplina en otros países. Las reconstrucciones hechas desde las teorías de la acción social o de la estructura social, se han desarrollado «codo a codo» (aunque ciertamente no con el mismo vigor) como formas opuestas dentro de un mismo campo científico y con una evolución conjunta. No obstante, en España, la evolución de los planteamientos tiene la particularidad de presentarse con las apariencias de etapas que se han sucedido y reemplazado en un corto plazo.

cas externas. A esta concepción contribuyó también la propia congruencia entre el planteamiento estructural-funcionalista con la herencia intelectual y etnográfica de los regeneracionistas españoles. El discurso sobre la identidad y la alteridad estuvo preparado por los tratados sobre derecho consuetudinario y abonado durante tiempo por la supervivencia de prácticas que se han dado en llamar «colectivismo agrario». Reanudando con la categorización de las sociedades de Maine y, sobre todo con la distinción entre *Gemeinschaft* y *Gessellschaft* de Tönnies, se ha ido imponiendo la imagen de una España rural en la que, hasta la segunda mitad de este siglo, los actores eran ante todo «portadores» transitorios de los valores colectivos. Al abrigo de tal reencuentro y ascendencia científica, no es de sorprender que haya germinado con especial eficacia una concepción de la estructura social entendida como «estructura de valores». Tras una serie de asociaciones de ideas (que no tienen más fundamento que el que les otorga la propia teoría) en las que lo individual se asimila con lo social, lo social con lo jurídico y lo normativo, lo normativo con lo impuesto, éste con lo estable, se cierra el cerco interpretativo con la negación de lo particular y, a fin de cuentas, de los propios agentes sociales. Dada esta amalgama, no resulta extraño que, en un impulso de balanceo fenomenológico, se hagan surgir «tipos humanos» universales, creadores de su propia idiosincrasia sin apenas génesis ni condicionamientos tal como lo ejemplifica *Individuo, estructura y creatividad* de Lisón Tolosana (1992).

Pese a lo esquemático de este recorrido, podemos advertir distintos vicios de fondo. De un lado, al caracterizar globalmente las prácticas de una colectividad, se corre el riesgo de proyectar una visión monolítica, invariable y no contradictoria de las mismas. Pero, sobre todo, ha sido muy habitual no sólo plantear la cuestión de las relaciones entre lo individual y lo social en términos de prioridad (jerarquía/subordinación) de lo uno sobre lo otro, sino también de buscar la respuesta de una manera que traiciona la aceptación de un marco rígidamente cartesiano. Ante el problema de la génesis de las prácticas individuales y sociales, parece que no hay más alternativa que reducir lo corporal a lo psíquico y, simultáneamente, el orden (para no quedarnos encerrados en la metáfora organicista) social al orden de sentido. El individualismo metodológico aborda lo social otorgando una prioridad fundadora a los componentes racionales del hombre (el orden social es producto del orden racional) y resalta la elección (racional) como principio antropológico constitutivo de la organización social. El holismo metodológico, en cambio, asume la dependencia de la parte respecto al conjunto, y la sumisión intelectual y personal del individuo al grupo, instituido por valores y normas (el orden formal define y estructura el orden social); el holismo me-

todo lógico se vuelve holismo sociológico y ético conjuntamente ⁴. La ausencia de individuación, del mismo modo que la existencia de individuos considerados como «no-personas» ⁵, se presentan como consecuencias lógicas del orden social entendido en el sentido de orden jurídico y/o simbólico. Simultáneamente, no resulta extraño que se pueda seguir el desarrollo de la ideología individualista como una configuración de valores, independizándola de su génesis social (Dumont 1982).

Hemos reconocido al paso algunas de las aporías a las que se enfrentan tanto Bourdieu como Giddens. De buenas a primeras, sus planteamientos presentan muchas similitudes: el interés por la reproducción social, el rechazo de la oposición entre objetivismo y subjetivismo, la preocupación por reinsertar al agente en tanto que productor de las prácticas sociales, la afirmación del carácter fundamentalmente recursivo de las actividades, la contextualización espacio-temporal de la práctica social, la inclusión de las dimensiones simbólicas, la consideración del cuerpo como mediador, el cuidado en dejar en entredicho el sentido (o, en su caso, la conciencia) discursivo (a) sobre la acción, etc., con el replanteamiento de las divisiones del campo científico en uso que todo esto implica, constituyen elementos a primera vista comunes que dan la impresión de que ambas teorías son variaciones en torno a un mismo tema, sólo separadas por diferencias menores. De aquí que uno pueda preguntarse si el planteamiento varía a la par del vocabulario. ¿Qué hay de común entre la «lógica práctica» de Bourdieu con la «conciencia» también «práctica» de Giddens? ¿Tiene algo que ver la doble cara, «construente y habilitante», de la práctica, y el hecho de hablar (dicho sea con la terminología bourdieuniana) de su carácter «estructurado y estructurante»? ¿Cuáles son las diferencias entre el «modelo de estratificación del yo actuante» en Giddens y el «habitus» de Bourdieu? ¿No proporciona éste una «capacidad general de intervención» como dice Giddens a propósito del «conocimiento de los procedimientos, o del dominio de las técnicas de ejecución de las actividades sociales» que —añade— «es de orden metodológico, por definición»? ¿No genera así el «habitus» prácticas «rutinarias» de acuerdo con los conceptos manejados por Giddens? El sistema de disposiciones cuando se aplica dentro de un campo para el que está previamente adaptado ¿no proporciona algo parecido a la «seguridad ontológica» a la que Giddens apela? Etc. La aparente convergencia entre dos investigadores que se «ignoran» mutuamente, y entre dos prácticas científicas antitéticas (rotundamente

⁴ Birnbaum P. y Leca J. (1991) advierten el interés que tiene la distinción entre estos diferentes puntos de vista al tratar de «individualismo».

⁵ Véase, por ejemplo, Fortes (1981) y Heritier (1981).

teórica la una, decididamente teórico-empírica la otra), reforzaría así el efecto de imposición de la teoría ejercido por la propia autoridad de sus autores.

En lo que concierne a esta intervención, me limitaré a exponer algunas ideas tendentes a sugerir que las apariencias disimulan marcos teóricos cuyo balance final tiene poco en común. En particular, las propuestas de Bourdieu entrañan un giro teórico y metodológico, y por ende, un planteamiento de las relaciones entre «individuo» y «sociedad», que vuelve su empresa saludablemente diferente de la de Giddens.

Ateniéndonos a la afirmación de Giddens según la cual lo que interesa realmente a las ciencias humanas es el «conjunto de las prácticas sociales» y no «la experiencia del actor individual» ni «la existencia de totalidades sociales» (Giddens 1987: 50), se puede decir que el rechazo de la oposición entre objetivismo y subjetivismo delimita el mismo objeto de investigación que el planteado por Bourdieu: la práctica y su lógica. Asimismo, ambos insisten en lo que las une al propio actor, en «situaciones de co-presencia»⁶ añade Giddens, y al interior del campo práctico correspondiente como defiende Bourdieu⁷. No obstante, hay buenas razones para preguntarse si las similitudes van más allá de un vago acuerdo sobre puntos de partida.

Cuando se repara en otros pasajes de la *Constitución de la sociedad*, la crítica del objetivismo tiene un contenido en cierto modo distinto del que se deduce basándose únicamente en la cita anterior. El objetivismo no remite ya tanto al modo de construir el objeto de investigación como a la relación de dependencia del individuo para con la sociedad que este modelo implica. La preocupación por reinsertar al agente social marca ahora el discurso. Dado que éste es el sujeto indiscutible de la historia, las entidades sociales se vuelven «objeto». Así, al comentar a Parsons, Giddens observa que, en su planteamiento, «el objeto» (la sociedad) predomina sobre el sujeto (el agente humano competente)« (Giddens 1987: 31). Desviándonos del contexto específico discutido en relación a Parsons, uno no puede menos que preguntarse si no se abre así el paso a la reintroducción bajo mano del mismo dualismo que la obra descalifica. Pese al propósito explícito de acabar con cualquier forma de reduccionismo, pese a las múltiples observaciones que obligan a distinguir analíticamente al agente de la sociedad a la que pertenece, se perfila el riesgo de confundir la filogénesis de la acción social con su ontogénesis y de reintroducir el «imperialismo del sujeto» previamente denunciado (Giddens 1987: 50).

⁶ Giddens rehúsa así una «filosofía analítica de la acción», que la independice de su productor/reproductor.

⁷ No es el lugar de detenerme en las diferencias que separan estas precisiones.

No está descaminado recordar —por obvio que sea— que todo pasa por el agente, de cara a enfoques que tienden a obviar su papel. Otra cuestión, de índole y consecuencias distintas, atañe a la forma en la que intervienen las determinaciones objetivas implicadas en la práctica social, a la que puede abocar una afirmación de aquel género. Parece claro, a lo largo de toda la obra, que el tipo de objetivismo que Giddens tiene en mente es en gran medida aquel que, inspirado en las ciencias naturales, tiende a reificar y a autonomizar las «fuerzas» y las formaciones sociales (Giddens 1987: 361). A esto probablemente proceda achacar parte del énfasis con el que Giddens recuerda la intervención activa del actor, pero esto no es todo. En contra de lo esperado, la «dualidad de lo estructural» por la que Giddens propone sustituir el dualismo, ni lo suprime ni permite renovar la forma de plantear las relaciones entre individuo y sociedad.

Giddens propone reformular el dualismo entre la «persona» y la «sociedad» en los términos de la «dualidad de la acción y de lo estructural» (Giddens 1987: 229). Interpretada literalmente, esta sugerencia pecaría por disimular lo indisimulable. Según el propio autor, la acción no es un simple movimiento; está ejecutada por un agente competente, con capacidad de «hacer», de «crear una diferencia» (Giddens 1987: 63), de producir reproduciendo y de reproducir produciendo; además, en otras páginas, se ve que la actividad saca algunos de sus rasgos tanto de la posición social (presente) del actor, como de la distancia espacio-temporal que caracteriza la entidad societal a la que pertenece. Desde este punto de vista, y pese a darse en «tantas ramificaciones como pueden tenerlas los conceptos de “condición” y de “consecuencia”» (*ibidem*) la dualidad de lo estructural no tiene el alcance teórico que se le encomienda. Tan sólo pondría de relieve el nexo que une inevitablemente la acción presente con la pasada, lo particular con lo general, y en relación con esto, el doble carácter, constriñente y habilitante, de la acción.

Según lo expuesto, para comprender adecuadamente lo que permite a Giddens sustituir el dualismo por la dualidad de lo estructural, hay que remontar hacia la relación entre el individuo y la práctica social. De ello dependen tanto la naturaleza de las «propiedades estructurales» que caracterizan «virtualmente» lo societal en cada «contexto espacio-temporal», como la forma en la que el actor contribuye a la reproducción social.

En toda la primera parte de *La constitución de la sociedad* dedicada al agente no se encuentra ninguna sugerencia que permita enlazar lo que el agente hace con sus atributos sociales, ni menos aún con la situación en la que actúa. En su lugar, según una lógica que mantiene no pocas similitudes con las teorías racionalistas y cognitivistas, Giddens destaca las «modalidades de estratificación del yo actuante» (el control reflexivo, la racionalización y la

motivación). Se pueden destacar, pues, dos consecuencias: primero, se reafirma que la relación entre el agente y la acción es principalmente de tipo cognitivo (aunque se ubique en la «zona gris» [Giddens 1987: 52]); por otra parte, se destacan cualidades universales del agente humano. En concordancia con lo anterior, como se desarrolla en la segunda parte del libro, la especificidad espacio-temporal deriva de las reglas y de los recursos distintivos que los agentes sociales han elaborado en el pasado y utilizan en el presente. Se admite además que la capacidad de los individuos de modificar los elementos estructurales disminuye conforme se extiende la distancia espacio-temporal entre el actor y la entidad intersocietal. El dualismo es matizado sólo por el recuerdo de que se trata de características que únicamente adquieren realidad a través de los agentes que utilizan «reglas» y «recursos».

Estamos, pues, en un terreno sobradamente familiar. La «persona», el «agente en situación de co-presencia», es «sujeto» de la acción a través del control (más o menos consciente) que ejerce sobre ella. Simultáneamente, lo societal se caracteriza por unas «propiedades estructurales» «virtuales» que se reproducen de manera recurrente mediante dicha competencia. Con la sola excepción de las consecuencias no-intencionales de la acción, todo lo que Giddens añade para aunar en un mismo espacio conceptual dimensiones a menudo descuidadas (la importancia de la conciencia práctica y de la rutina, las limitaciones del libre albedrío, la propia influencia de la posición social, etc.) quedan en realidad fuera del esquema general. La parafernalia conceptual de la que se dota sólo sirve para divulgar ideas relativas a la doble cara de los hechos sociales que uno de sus maestros, Norbert Elias, trata de una manera mucho más simple y convincente (Elias 1982; 1990).

Comparada con lo anterior, la obra de Bourdieu ayuda a entrever lo que impide a Giddens renovar el campo teórico con unas propuestas que permitan superar la oposición entre modelos teóricos antitéticos, y por ende, replantear las modalidades de articulación entre individuo y sociedad.

Al igual que aquél, Bourdieu centra el análisis en las prácticas sociales en tanto que expresan y materializan las dimensiones subjetivas y objetivas constitutivas de la realidad social. No obstante, construye unos modelos genéticos de los usos que abarcan en un mismo esquema teórico el juego entre el sistema de condicionamientos sociales y culturales pasados que definen tanto a los agentes sociales como a las instituciones, y el conjunto de las dimensiones implicadas en cada caso por la acción presente.

Siguiendo a dicho autor, los agentes sociales actúan merced a un sistema de disposiciones adquirido por medio del juego social. El *habitus*, con-

cepto con el que denomina dicho sistema, es un «principio» o «esquema generador» de diferencia que está incorporado al individuo⁸. Articula lo analíticamente separable, las estructuras sociales y cognitivas que lo han formado, y es generador de prácticas destinadas a reproducir dichas estructuras. Así, es inseparablemente corporal y cognitivo y, en tanto que tal, actúa al modo —como dice el autor— de un «sentido de orientación». Bourdieu coincide con Giddens cuando éste señala, al hablar de «rutina», que el actor no es necesariamente consciente de lo que hace, pero contrariamente a él, plantea la posibilidad de que el esquema generador sea más corporal o corporal-cognitivo que mental *stricto sensu*. De este modo, las prácticas no son obligatoriamente este producto racional (o irracional) que la tradición cartesiana sólo reconoce. Igualmente, si la génesis de la acción no sigue necesariamente un proceso mental, dicha acción tampoco es el producto de la inculcación e internalización de normas que la sociología funcionalista tiene presente al hablar de socialización.

Simultáneamente, el *habitus* es individual y social. Es individual en tanto que producto inacabado de la trayectoria personal de cada agente. No obstante, es social en tanto que construido «en y por la práctica». A ello concurren hechos de varia índole. Primero, es un producto histórico de las condiciones objetivas propias de la sociedad y de los grupos a (en) los que su portador pertenece, participa o adhiere; en segundo lugar, probabilísticamente hablando, es común a las personas sujetas a los mismos condicionamientos; por último, es relacional, en tanto en cuanto su adquisición no es —como desarrollaré luego— independiente de la estructura de los campos sociales en los que opera. Así «estructurado», el sistema de disposiciones o *habitus* es también «estructurante», y Bourdieu puede afirmar que «produce la historia» individual y social a la vez que es «producto» de ella.

En tanto que principio generador «duradero y transferible», el *habitus* permite dar cuenta tanto de la regularidad de las prácticas sociales como de las afinidades entre acciones aparentemente heterogéneas, sin necesidad de postular la aplicación homogeneizadora de reglas, normas, o de una «ideología». Bourdieu proporciona así ejemplos sacados de sociedades tan distintas como la francesa contemporánea y la Kabília tradicional⁹, que ilustran que se da una homología entre las prácticas más dispares, y que el investigador la puede reengendrar a través de la construcción del *habitus* entendido como

⁸ Para el planteamiento más sistemático del concepto de «*Habitus*», vs. Bourdieu 1991: cap. 3.

⁹ Véase respectivamente *La distinción* (Bourdieu 1988b) y «El demonio de la analogía» en *El sentido práctico* (Bourdieu 1991).

la capacidad de diferenciar (socialmente construida) cuyo producto es el «gusto».

Por todo lo dicho, las personas no son «objetos» (de un orden cognitivo preexistente, o sometidos al holismo sociológico) pero tampoco son «sujetos» (en el sentido pleno que postula el individualismo metodológico, o los enfoques fenomenológicos). En tanto que es producto de una historia social, el *habitus* es siempre específico de los grupos y genera las diferencias culturales, inter e intrasociales. Si el orden social y cognitivo es una clasificación como lo enseñaron Durkheim y Mauss, el sistema de disposiciones adquirido es el operador corporal que diferencia, distingue y selecciona de manera conforme con las esperanzas objetivas y subjetivas sin utilizar los medios de la elección racional ¹⁰. La referencia al sistema de disposiciones como operador incorporado aportaría así una buena base para fundamentar esta «antropología de la diferencia» que varios antropólogos —Balandier en cabeza ¹¹— intentan promover para superar el dualismo.

No obstante, por muy incorporado que esté en el agente social, el *habitus* es sólo una predisposición. Al vincular dicho concepto al de «campo», Bourdieu reintroduce el juego social y enlaza estrechamente la práctica concreta (los «hábitos» que caracterizan el «estilo de vida» de un individuo y una clase) a las relaciones que le proporcionan sus características distintivas ¹². Así, los usos sociales no se deducen directamente del *habitus*. El sistema de disposiciones se concreta y particulariza ajustándose a las propiedades del campo. Lo que el agente hace o dice y cómo lo lleva a cabo, no varía solamente en función del *habitus* (y, por lo tanto, de la posición) sino también de lo que está en juego, de las propiedades de los grupos e instituciones implicados diferencial y distintivamente en ello, del grado de autonomía del campo, así como de su propia historia ¹³.

La adaptación o inadaptación del *habitus* a un campo involucra hechos cualitativamente distintos de la aplicación de sistemas simbólicos, o de la disposición desigual de recursos (bienes, instituciones, conocimientos, etc.). De

¹⁰ Se entrevé, pues, una vía susceptible de reanudar con la intuición de Levy-Bruhl (expresada —ciertamente— en unos términos desafortunados que le han valido la crítica fácil de los defensores del racionalismo) al emitir la hipótesis de que, en todas las sociedades, se pueden entrever una lógica distinta de la «lógica lógica» (Bourdieu) que estructura la razón científica.

¹¹ Junto a textos antiguos como Balandier (1971), ver también, por ejemplo, Augé (1994).

¹² Se puede extraer, entre muchas otras citas posibles, la siguiente definición del campo: «Denomino campo un espacio de juego, un campo de relaciones objetivas entre individuos o instituciones que compiten por un objeto en juego idéntico» (Bourdieu 1984: 197).

¹³ No en vano es el *habitus*, una predisposición «abierto», es decir, un principio generador que incorpora la trayectoria social.

tratar la cuestión unilateralmente en términos de «valores» culturales compartidos, de «razón» que uno tiene para hacer algo o, en otro orden de cosas, de posesión de un bien que se moviliza, se corre un triple riesgo: aislar la producción cultural del campo social al que está históricamente vinculado, sobrevalorar lo estructurado en detrimento de lo estructurante, y desatender el papel siempre activo (de reproducción o de cambio) que desempeñan las relaciones de fuerzas propias de cada campo, en todo momento.

Así, tal como lo entiendo, la afirmación de Giddens según la cual la «dominación depende de la movilización de dos tipos de recursos», los de «asignación» y los de «autoridad» (Giddens 1987: 82-83), es decir, la «capacidad» legítima para la asignación de bienes y la que permite el control de las personas, o su definición de lo económico (señalando que «deriva del hecho de que, en la estructuración de las totalidades societales, el papel de los recursos de asignación es intrínsecamente constitutivo de estas totalidades» [Giddens 1987: 83]), son formulaciones que pecan por ser de aplicación excesivamente general. Ciertamente, releídas a la luz de su tipología de las sociedades, podría matizarse entendiendo que las relaciones para con los objetos intervienen de forma distintiva y no desempeñan el mismo papel en las relaciones entre las personas en todas las situaciones socio-históricas. Pero lo que importa destacar, desde un punto de vista crítico, es que dicha formulación pone en el centro de la dinámica societal general hechos que intervienen como propiedades de campos específicos y que adquieren sentido solamente en relación a éstos y en función de su distribución (variable –sugiere Bourdieu– no sólo con arreglo a su «volumen» sino también a su «estructura») en los mismos. La obligada confrontación del habitus con el campo, unida a la especificidad de cada uno de ellos, descarta que la génesis de todas las prácticas pueda ser reducida a sistemas únicos y fijos de determinaciones como, por ejemplo, la económica en «última instancia» según la jerga marxiana, o la eficacia de un tipo de capital (social, económico o cultural). Baste recordar que, mientras en *La Distinción* Bourdieu demuestra que, en la sociedad francesa actual, el gusto varía de forma significativa en función de la composición de los capitales económicos y culturales, por el contrario, pone de relieve en *Argelia 60* los desajustes entre los habitus del proletariado argelino de origen campesino que no reconoce el valor mercantil del trabajo, y el campo de la economía capitalista cuyo funcionamiento lo presupone.

También se eluden por insuficientes los planteamientos que se satisfacen con ligar la acción con atributos que caracterizan substantiva y genéricamente a los agentes, como el género, la posición socio-económica, la clase, la filiación, o la pertenencia a un grupo de la índole que sea, etc. Tampoco es suficiente contentarse –como a menudo lo hacemos al hablar de sistemas

simbólicos— con afirmar que los elementos que conforman la identidad son clasificaciones culturales y, por lo tanto, están construidos histórica y socialmente. Es mucho más significativo sacar las consecuencias que derivan del hecho de que el «orden» natural o social es siempre e inevitablemente una partición realizada e invocada desde la propia división del mundo social. En contra de «la ilusión de la transparencia» (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1975) que lo presenta como el «orden [normal] de las cosas», es preciso afirmar que la producción de relaciones de sentido no es nunca «desinteresada». Al defenderlo, los individuos están implicados y se implican por y en un ordenamiento social que les sitúa y por cuya legitimidad compiten. Si bien Bourdieu admite con los etnometodólogos y demás transaccionalistas que los agentes sociales «entran en luchas y transacciones destinadas a imponer su visión», también recuerda que «lo hacen siempre desde unos puntos de vista, intereses y principios de visión que están determinados por la posición que ocupan en el mundo que procuran transformar o mantener» (1988c: 8). El concepto de «campo» envuelve, pues, una concepción dinámica y conflictiva de lo social que está acorde con el hecho de tratar la diferenciación distintiva incorporada como principio antropológico generalizable, generador de las prácticas y usos culturales. En este contexto, el poder asocia la cualidad general de toda acción como capacidad de hacer a la que se refiere Giddens, a su dimensión relacional (disfrazada por la «violencia simbólica») en tanto que expresión de la pugna, búsqueda y mantenimiento de (por) la legitimidad que caracteriza el estado de las relaciones al interior del campo¹⁴. «El poder de imponer una visión de las divisiones —escribe Bourdieu— es decir el poder de hacer visibles, explícitas, las divisiones sociales implícitas, es el poder político por excelencia: es el poder de hacer grupos, de manipular la estructura objetiva de la sociedad. Como en las constelaciones, el poder performativo de designación, de nominación, hace existir en estado instituido, constituido, es decir en tanto que *corporate body*, cuerpo constituido, en tanto que *corporatio*, como decían los canonistas medievales estudiados por Kantorovitz, lo que sólo existía hasta este momento como *collectio personarum plurium*, colección de personas múltiples, serie puramente aditiva de individuos yuxtapuestos» (Bourdieu 1988a: 141).

La «estrategia» es el concepto con el que Bourdieu enlaza el «*habitus*» con el «campo». Así entendida, la estrategia no es primordialmente el pro-

¹⁴ Al remitir obligatoriamente a estados específicos de las relaciones y de las propiedades del campo, la noción de poder envuelve algo más que la mera constatación de su carácter relacional en tanto que «peculiaridad estructural de una relación omnipresente» según las palabras de Elias (1982: 109).

ducto de la aplicación reflexiva y del cálculo que el enfoque racionalista y la economía formalista sólo reconocen. Es más bien la respuesta preformada por la implicación en el campo y el reconocimiento implícito (y eventualmente explícito) por parte de los agentes tanto de lo que está en juego como de su posición en el mismo. Ambos a la vez, los conceptos de «*habitus*» y de «estrategia» no sólo permiten prescindir del concepto de «regla», sino que ligán directamente la acción individual al campo social del que es parte constituida y constituyente, y permiten replantear la norma y las instituciones en unos términos plenamente sociológicos, con todo lo que sacan tanto del estado pasado de las relaciones como de las presentes.

El estudio de la práctica arrastra consecuencias metodológicas de distinta índole que tienen un nexo directo con la propia importancia de la investigación empírica. Lejos de ser anodinas, las diferencias cualitativas entre las obras de Bourdieu y de Giddens a las que aludí al principio, envuelven formas opuestas de situarse con respecto al objeto investigado y un uso peculiar del propio aparato conceptual. Lo que menos importa es la potencial falta en que se incurriría respecto a la trayectoria y práctica investigadora de Bourdieu si no se dejara constancia de ello. Tiene más relevancia el hecho de que el planteamiento teórico mismo se desmoronaría en parte. El «*habitus*», la «estrategia» o el «campo» (al igual que el «objeto en juego», el «desconocimiento», el «interés», etc.) no son conceptos descriptivos. En tanto que instrumentos de objetivación teórica de la génesis individual y social de la práctica, son objetos *construidos* que no se dan empíricamente con tal evidencia. Es más, Bourdieu enseña que una de las características y garantía de la eficacia (también habla de «magia») social, radica en la capacidad que tiene la lógica práctica de no darse a conocer y reconocer por lo que es. Pensados para dar cuenta de la práctica, es el propio juego social que especifica la operatividad y alcance analíticos del aparato conceptual. De reducirlos a una serie de recetas válidas para todo y en todas las circunstancias, como denuncian acertadamente Grignon y Passeron (1989), se corre el riesgo de convertir unos instrumentos de investigación en una batería estéril del oficio.

Volviendo a modo de conclusión a las palabras con las que inicié esta charla, quisiera sugerir que la teoría de la lógica práctica abre una vía de investigación (válida para la comparación intercultural) que permite escapar de la tentación substantivista que, en busca de un sujeto, idealiza (e idolatra) al «grupo» o al «individuo», el todo o la parte. Permite rehuir la tentación de elevar el «individualismo» o el «holismo» éticos entendidos como configuraciones de valor englobantes, a nivel de teorías de la acción social, en tanto que «individualismo» y «holismo» metodológicos. En las sociedades que se tratan como si fueran monolítica y unívocamente holistas, el reto consiste en

reincorporar al individuo como productor y reproductor del orden social y cognitivo de acuerdo con el lugar que ocupa en el espacio social objetivo y en función de los objetos en juego. En el otro extremo, trabajos de autores como Elias, Foucault, Lukes, Mauss, el mismo Dumont de los *Ensayos sobre el individualismo* o de *L'idéologie allemande*, o Bourdieu (por ejemplo, con la monografía que dedicó a Heidegger), etc., ya abren el camino, y muestran la necesidad de restituir las condiciones objetivas que hacen ver que el «individualismo» constituye una configuración de valor construida social e históricamente y que responde, en cada una de sus modalidades históricas, a estados específicos de los campos sociales. En manos de los «agentes sociales» (dotados de los *habitus* de grupo *ad hoc* y en relación a los campos en los que tiene sentido), la lucha por el reconocimiento del «individuo» o del «grupo» según lo que está en juego puede considerarse como estrategias en unos campos sociales que lo fomentan y en los que se compite por la afirmación de determinados intereses y valores (en todas las acepciones de la palabra). De este modo, tanto la noción de «persona» o su negación («no-persona») como lo que se presenta con el viso de realidad antitética —los colectivos considerados como portadores de identidad y como sujetos de la acción—, se pueden entrelazar como expresión de determinados estados de los campos, cuya eficacia simbólica radicaría en gran parte en que los agentes, al substantivizarlos, los desconocieran como tales. Es preciso, pues, construir —con respecto a cada caso— los esquemas generadores, las características sociales y materiales de los campos y las estrategias que convierten la pugna por dichos valores en ideal no marcado socialmente (desinteresado), y cuya recurrencia en distintos campos (económico, religioso, político, artístico, médico, etc.) favorece el que éste se perciba como realidad substantiva, aestructural y deshistorizada, y que se reafirme la creencia que sustenta a la «persona», al «individuo»¹⁵ o, eventual y alternativamente, al «grupo» —a la «familia», la «casa», al «pueblo», etc.— como «sujetos» antropológicos incuestionados e incuestionables (Devillard 1992).

BIBLIOGRAFÍA

- AUGÉ, M.
1994 *Le sens des autres*. Fayard, Paris.

¹⁵ Hablar de «tipo humano» no es, ni más ni menos, que una prolongación que se presenta como construcción científica de esta des-socialización del agente (vs. Luque 1993). Los textos que Bourdieu dedica a la «creación» (literaria, artística, etc.) constituyen buenas guías para resituar adecuadamente las cosas.

- BALANDIER, G.
1971 *Sens et puissance*.
- BIRNBAUM, P. y J. LECA
1991 «Présentation», en Birnbaum P., y J. Leca, *Sur l'individualisme*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, París.
- BOURDIEU, P.
1984 *Questions de sociologie*, Editions de Minuit, París.
1988a *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona.
1988b *La distinción*, Taurus, Madrid.
1988c *La noblesse d'Etat*, Editions de Minuit, París.
1991 *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- BOURDIEU, P., J. C. CHAMBOREDON y J. C. PASSERON
1975 *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, México.
- DEVILLARD, M. J.
1992 *De lo mío a lo de nadie. Individualismo, colectivismo agrario y vida cotidiana*, CIS-Siglo XXI, Madrid.
- DUMONT, L.
1982 *Homo Aequalis: génesis y apogeo de la ideología económica*, Taurus, Madrid.
- ELIAS, N.
1982 *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona.
1990 *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona.
- FORTES, M.
1981 «On the Concept of the Person among the Tallensi», Colloques internationaux, *La notion de personne en Afrique Noire*, CNRS, París.
- GIDDENS, A.
1987 *La constitution de la société*, PUF, París.
- GRIGNON, C. y J. C. PASSERON
1989 *Le savant et le populaire. Miserabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Gallimard-Le Seuil, París.
- HERITIER, F.
1981 «L'identité samo», en Levi-Strauss (ed), *La identidad*, Petrel, Barcelona, 1981.
- LISÓN TOLOSANA, C.
1992 *Individuo, estructura y creatividad. Etopeyas desde la antropología cultural*, Akal, Madrid.
- LUQUE BAENA, E.
1993 «La antropología en la sociedad actual», en Bestard i Camps, J. (Coord.), *Después de Malinowski*, VI Congreso de Antropología, Tenerife.