

Capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu

José Manuel Fernández Fernández

Universidad Complutense de Madrid. Departamento de Sociología V (Teoría Sociológica)
jmfernan@cps.ucm.es



Recibido: 26-03-2011
Aceptado: 11-04-2012

Resumen

La noción de capital simbólico es uno de los conceptos más complejos construidos por Pierre Bourdieu. Este artículo ofrece un análisis crítico de su origen, significado y funciones. En él se explora el uso que hizo de este concepto en sus investigaciones sobre las distintas formas de dominación, los campos de producción simbólica, el campo burocrático, las estrategias simbólicas de las clases dominantes y las luchas simbólicas por la hegemonía en la sociedad global. Aunque muestra relevantes semejanzas con los conceptos weberianos de carisma y legitimidad, la noción de capital simbólico sólo puede comprenderse adecuadamente en relación con los otros conceptos centrales de la economía de la práctica de Bourdieu, en la que es usado como un instrumento heurístico para articular las dimensiones subjetiva y objetiva de cualquier fenómeno social.

Palabras clave: clase dominante; poder simbólico; campo burocrático; creencias; *habitus*; estrategia (filosofía); interés (filosofía); campo (sociología).

Abstract. *Symbolic Capital, Domination and Legitimacy: The Weberian Roots in the Sociology of Pierre Bourdieu*

The notion of symbolic capital is one of the most complex concepts constructed by Pierre Bourdieu. This paper provides a critical analysis of its origin, meaning and functions. It explores the use that Bourdieu made of symbolic capital in his research on different forms of domination, the market of symbolic goods, the bureaucratic field, the symbolic strategies of the dominant classes, and the symbolic struggles for hegemony in the global society. Despite its strong similarities with the Weberian concepts of charisma and legitimacy, the notion of symbolic capital can only be appropriately understood in relation to the other core concepts of Bourdieu's general economy of practice, in which it is used as a heuristic instrument to articulate the subjective and objective dimensions of any social phenomenon.

Keywords: ruling class; symbolic power; bureaucratic field; beliefs; habitus; strategy (philosophy); interest (philosophy); field (sociology).

Sumario

- | | |
|--|--|
| 1. Origen y significado de la expresión «capital simbólico» | 4. Capital simbólico, lucha de clases y reproducción de la desigualdad |
| 2. Capital simbólico y dominación personal | 5. Estado, dominación y monopolio del capital |
| 3. El papel del capital simbólico en la configuración de los campos de producción cultural | 6. A modo de conclusión |
| | Referencias bibliográficas |

Así, la vida social, en todos sus aspectos y en todos los momentos de su historia, sólo es posible gracias a un vasto simbolismo.

Émile Durkheim, 1968: 240

El poder del carisma se basa en la creencia en la revelación y en los héroes, en la convicción emotiva de la importancia y del valor poseídos por una manifestación de tipo religioso, ético, artístico, científico, político o de otra especie, del heroísmo, de la sabiduría judicial, de los dones mágicos o de cualquier otra clase.

Max Weber, 1974: 852

De toutes les distributions, l'une des plus inégales et, sans doute, tout cas, la plus cruelle est la répartition du capital symbolique, c'est à dire de l'importante sociale et des raisons de vivre.

Pierre Bourdieu, 1997b: 284)

1. Origen y significado de la expresión «capital simbólico»

El objetivo manifiesto más ambicioso del proyecto sociológico de Pierre Bourdieu era superar los dualismos que, desde sus inicios, atraviesan la historia de las ciencias sociales: objetivismo versus subjetivismo, estructura versus acción, macrosociología versus microsociología o física social versus fenomenología social. De este modo pretendía explicar los fundamentos de la dominación social y del orden social. Con este propósito elaboró, de modo progresivo y en estrecha relación con sus investigaciones empíricas, una teoría general de la práctica vertebrada en torno a los conceptos relacionales de *habitus*, campo y capital. En el marco de ese proyecto, el concepto construido de capital simbólico desempeña un rol estratégico fundamental, al recordarnos precisamente que la ciencia social no puede reducirse a una física social¹ y al proporcionarnos una herramienta teórica para analizar las relaciones entre las dos dimensiones,

1. Como escribe Bourdieu: «la existencia del capital simbólico, es decir, del capital “material” en tanto que no reconocido y reconocido, recuerda que la ciencia social no es una física social, sin invalidar por ello la analogía entre el capital y la energía: que los actos de *conocimiento* que implican el no reconocimiento y el reconocimiento forman parte de la realidad social y que la subjetividad socialmente constituida que los produce pertenece a la objetividad» (1991: 206).

objetiva y subjetiva, inherentes a todo hecho social. Una ciencia de la sociedad así entendida, como un sistema bidimensional de relaciones de poder y relaciones de sentido, se presenta a la vez como una economía política generalizada y una semiología generalizada (LASA, 1992: 12-13).

Bourdieu definió el capital en general como «una fuerza dentro de un campo»² o «energía de la física social» (1977b: 178). En esta noción, incluye a todos los bienes, materiales y simbólicos, sin distinción, que se presentan ellos mismos como raros y dignos de ser buscados en una formación social concreta o en uno de los diferentes campos relativamente autónomos que configuran el espacio social de las sociedades modernas (Fernández y Puente, 2009). Aunque existen tantas formas de capital como campos³, Bourdieu (1986) distingue cuatro tipos principales de capital: capital económico en un sentido estricto, capital cultural, capital social y capital simbólico, algo en lo que pueden convertirse los demás tipos de capital. La distribución de los distintos tipos de capital es lo que configura la estructura del espacio social y determina las oportunidades de vida de los agentes sociales.

La noción construida de capital simbólico tiene un sentido muy preciso en la obra de Bourdieu. Esto no significa que sea fácil captar su significado, pues se trata de un concepto *relacional* que no puede entenderse al margen de las otras categorías que constituyen el núcleo de su teoría de la práctica. Siempre reacio a las definiciones y a las grandes teorías, Bourdieu quería que las nociones que iba construyendo en estrecha relación con sus investigaciones empíricas se interpretasen dinámicamente, como parte de un proceso incesante de aproximación a la realidad. Por ello resulta indispensable tener presente esa intención si se quiere comprender el uso que hizo de la noción de capital simbólico, «una de las más complejas» elaboradas por él, hasta el punto de que «todo su trabajo puede ser leído como una indagación de sus diversas formas y efectos» (Bourdieu y Wacquant, 2005: 178). Entre las numerosas descripciones que nos ofrece de esta noción, se halla la siguiente:

Le capital symbolique, c'est n'importe quelle propriété (n'importe quelle espèce de capital, physique, économique, culturel, social) lorsqu'elle est perçue par des agents sociaux dont les catégories de perception sont telles qu'ils sont en mesure de la reconnaître (de l'apercevoir) et de la reconnaître, de lui accorder valeur. (Bourdieu, 1994d: 116)

Si algo resalta en esta definición es que el capital simbólico no es un tipo más de capital, sino un modo de enfatizar ciertos rasgos relacionales del capital en general. Por un lado, la noción de capital simbólico es inseparable de la de

2. Los términos empleados por Bourdieu para describir los campos y sus propiedades, *mercado*, *producción*, *capital*, *interés*, *beneficio*, *plusvalía*, etc., son términos que toma del lenguaje de la economía, «recreándolos» para el análisis de campos que no son económicos en sentido estricto.
3. Véase una de las últimas aplicaciones de la noción de capital de Bourdieu en Hakim, 2012.

*habitus*⁴, ya que tiene su origen en la necesaria dimensión fenomenológica de lo social, esto es, en el conocimiento y en el reconocimiento de los demás tipos de capital por parte de unos agentes sociales que disponen de determinadas categorías de percepción y de valoración. Es este reconocimiento lo que hace que cualquier propiedad se vuelva «simbólicamente eficiente, como una verdadera fuerza mágica» (Bourdieu, 1989a: 173). El capital simbólico es un poder reconocido, a la vez que desconocido, y, como tal, generador de poder simbólico y de violencia simbólica (Bourdieu, 1991, 1999). Según Wacquant: «toda la obra de Bourdieu puede interpretarse como una antropología materialista de la contribución específica que diversas formas de violencia simbólica hacen a la producción y reproducción de la dominación» (Bourdieu y Wacquant, 2005: 2).

Por otro lado, el capital simbólico sólo puede generarse dentro de un campo concreto y en relación con los tipos de capital eficientes en él. En cada campo hay formas específicas de capital que actúan como fuerzas y los individuos o los grupos luchan por mantener o alterar la distribución de esos capitales. Cualquier especie de capital puede convertirse en capital simbólico cuando es percibida según unas categorías de percepción que son, al menos en parte, fruto de la incorporación de las estructuras de un universo social o de un campo específico dentro de él. Los innumerables actos de reconocimiento que exigen la inmersión en un campo contribuyen a la creación colectiva de capital simbólico. El peso de los diferentes agentes en cualquier campo depende de su capital simbólico, esto es, del reconocimiento, institucionalizado o no, que reciben de quienes desarrollan el *habitus* adecuado para participar en el juego e ilusionarse con sus apuestas. Esto ocurre en todos los campos, incluido el de los intercambios lingüísticos, donde la relación de poder nunca se define sólo por la relación entre las habilidades lingüísticas en concurrencia (Bourdieu, 1994a).

En la sensibilidad de Bourdieu hacia la dimensión simbólica del universo social, puede apreciarse el influjo de Blaise Pascal, Émile Durkheim y Ernst Cassirer. El aprecio de Bourdieu por los sutiles análisis sociales del matemático, físico y filósofo francés del siglo XVII resulta patente en *Méditations pascaliennes* (1997b). En la introducción a esta obra, Bourdieu expone el motivo que le llevó a elegir ese título y reconoce la influencia especial recibida de Pascal en su investigación crítica de la génesis social de la razón sapiente, concretamente en lo que se refiere al poder simbólico (Vázquez, 2002; Moreno y Vázquez, 2006). El proyecto sociológico de Bourdieu también pretendía hacer converger y superar los planteamientos de Durkheim (1912) sobre las formas primitivas de clasificación y los de Cassirer (1946, 1972, 2004) sobre las formas simbólicas universales de «construcción del mundo». Su propuesta para conseguirlo consistía en «prolongar el análisis durkheimiano de la génesis

4. La noción de *habitus* fue construida por Bourdieu a partir de la reapropiación creativa de un concepto con una larga trayectoria en la historia del pensamiento occidental. Surgió para superar el determinismo estructuralista mediante la recuperación del agente sin caer en el idealismo subjetivista (Bourdieu, 1989b, 1991).

social de las formas de pensamiento mediante el análisis de las variaciones de las disposiciones cognitivas respecto al mundo según las condiciones sociales y las situaciones históricas» (Bourdieu, 1994d: 124). De este modo, Bourdieu fue más allá de Durkheim al extender el análisis de la génesis de las categorías mentales a la sociedad contemporánea, por ejemplo: en su magistral análisis de la formación de las categorías profesoras en la primera parte de *La noblesse d'État* (Bourdieu, 1989a).

Aunque Bourdieu apreciaba el énfasis de Durkheim en las funciones de «integración lógica y social» de las formas simbólicas, consideraba que éstas también desempeñaban una importante función política de dominación. En este punto, sus maestros fueron Marx y Weber (Bourdieu, 1977a). Cada uno de estos clásicos de la teoría social tuvo una visión diferente, si no antitética, de los fundamentos de la dominación social. El debate entre el materialismo histórico y el idealismo cultural ha permanecido como la cuestión central en el pensamiento occidental. Según Swartz (1996: 72): «la sociología de Bourdieu representa un intento audaz de hallar un camino intermedio entre la clásica bipolaridad entre idealismo y materialismo, puesto que propone una explicación materialista, aunque no reduccionista, de la vida cultural».

Por lo que se refiere a Marx, además de la función de dominación de las formas simbólicas, Bourdieu también tomó de él la idea de la primacía de la clase como unidad de análisis, el énfasis en la actividad práctica desarrollada en la producción y la reproducción de la vida social y la noción de que son las condiciones sociales las que determinan la conciencia⁵. Pero, en contraste con las diferentes interpretaciones marxistas, incluida la de Althusser, con quien compartía el énfasis en la autonomía relativa de la cultura respecto a la economía y la política, Bourdieu (1987b) rechazó la representación jerárquica de las instancias estratificadas (infraestructura/superestructura), inseparable de la cuestión de las relaciones entre la estructura económica y las estructuras simbólicas, y se preguntaba si las estructuras sociales de hoy no son de algún modo las estructuras simbólicas de ayer (Marqués, 2006). Aunque no llegó al extremo idealista de afirmar que sean las estructuras simbólicas las que producen las estructuras sociales, sostenía que, dentro de ciertos límites, las estructuras simbólicas tienen un gran poder de constitución que se ha subestimado mucho. Bourdieu pretendía «desarrollar una ciencia de las prácticas que combinase las dimensiones materiales y simbólicas y de ese modo enfatiza la *unidad* de la vida social» (Swartz, 1996: 23).

La principal fuente de inspiración de Bourdieu en la elaboración de su noción de capital simbólico y de una economía de los bienes simbólicos que trascendiese tanto el reduccionismo de clase como el idealismo fue Max Weber.

5. En opinión de Rogers Brubaker: «el significado real de la relación de Bourdieu con Marx se basa menos en la apropiación de temas y de perspectivas específicas que en su intención de completar el sistema marxista integrando, con ayuda de las herramientas conceptuales derivadas principalmente de Max Weber, el estudio de las dimensiones simbólicas de la vida material» (2004: 31).

De él heredó el interés por el poder simbólico y los bienes simbólicos, y se sirvió directamente de su sociología de la religión para elaborar nociones centrales de su teoría de la práctica como las de campo y capital simbólico, «bienes e intereses ideales» (Gerth y Mills, 1970: 2280), y extender el análisis materialista al ámbito de la producción cultural.

Bourdieu se refiere al «prestigio, carisma y encanto» como formas de capital simbólico. Frecuentemente, equipara el capital simbólico con el carisma y la legitimidad en sentido weberiano. Al igual que el carisma, el capital simbólico se basa en la creencia. Hay campos que funcionan completamente mediante la creencia, pero no hay ninguno, ni siquiera el campo económico, que no deba una parte de su funcionamiento a la creencia o *illusio* de quienes participan en su juego (Bourdieu, 1978). La creencia es la alquimia que produce la magia social del capital simbólico:

«L'alchimie symbolique, telle que je viens de la décrire, produit, au profit de celui qui accomplit les actes d'euphemisation, de transfiguration, de mise en forme, un capital de reconnaissance, que lui permet d'exercer d'effets symboliques. C'est ce que j'appelle le capital symbolique, conférant ainsi un sens rigoureux à ce que Max Weber désignait du mot de charisme, concept purement descriptive, qu'il donnait explicitement —au debut de *Wirtschaft und Gesellschaft*— pour un équivalent de ce que l'école durkheimienne appelait le *mana*» (Bourdieu, 1994d: 189).

El tema central de Weber en *Economía y sociedad* es la «lucha incesante del carisma como una fuerza social especialmente poderosa, que Weber identificó más o menos con la actividad individual creativa, por un lado, con las fuerzas de burocratización y rutinización, por el otro» (Mommssen, 1974: 19-20). El énfasis de Weber en el carisma y su lucha con las fuerzas de la racionalización y la burocratización (Abellán, 2004; Breuer, 1996; Mitzman, 1976), aparentemente desproporcionado en relación con su incidencia histórica, es un reflejo de otra antinomia, la de «ser» y «función», «ética» y «mundo», en la que puede apreciarse una «notable afinidad con Nietzsche» (Mitzman, 1976: 218). Una cuestión latente en todo el pensamiento político de Weber es el problema de la continuada existencia del ser humano libre bajo las modernas condiciones de racionalización y desencantamiento. Como ha observado Lassman, «detrás de todo el debate sobre las formas de autoridad está la cuestión de qué tipo de ser humano predominará: el “*Kultur Mensch*” (el hombre de cultura) o el “*Fach Mensch*” (el experto especialista, el técnico)» (Lassman, 2000: 94-95).

Como veremos más adelante, en la conceptualización que hace Bourdieu del estado moderno y de su lógica de dominación impersonal, está muy presente la idea de Weber sobre la fuerza de la racionalidad objetiva y burocratizada. Lo que no tiene un eco weberiano tan claro es la fuerza de la racionalidad subjetivada, que en Bourdieu parece amortiguada por la noción de *habitus*. Se puede decir de la sociología de Bourdieu, lo mismo que afirma Julien Freund respecto a la sociología política de Max Weber: «Cabe calificarla de un trazo: se trata de una sociología de la dominación (*Herrschaftssoziologie*)» (Freund, 1973: 195).

El uso de analogías económicas, como capital simbólico, interés simbólico, competencia simbólica, plusvalía simbólica, mercado de los bienes simbólicos, etc., ha sido uno de los aspectos más debatidos de la teoría de la práctica de Bourdieu. Para algunos autores, por ejemplo Caillé (1992), refleja una visión «economicista» del mundo social inspirada en la economía neoclásica. Otros piensan que se trata de una especie de metáfora mecánica, basada en una visión holista de la sociedad, en una generalización de concepciones marxistas deterministas que reducen la acción individual y la cultura a la infraestructura económica (Gartman, 1991; Honneth, 1986; Jenkins, 1982). También hay quienes critican el uso que hace Bourdieu de las metáforas del capital siempre como formas de intercambio de valor, como si se tratase sólo de distribución del capital y de los beneficios simbólicos, olvidando la conexión que estas cuestiones tienen con el reconocimiento, es decir, su valor de uso (Sayer, 2001; McMyllor, 2001; Skeggs, 2004). De modo más positivo, hay quienes opinan que se trata más bien de un uso legítimo de metáforas económicas como especies de matrices generativas de observaciones nuevas, densas y estimulantes, aunque corren el riesgo de caer en una transposición demasiado mecánica (Passeron, 1982; Alonso, 2009). Finalmente, en sintonía con su maestro, Frédéric Lebaron considera la dimensión simbólica de las realidades sociales, herramienta derivada, según él, de la tradición durkheimiana y presente en todas las investigaciones de Bourdieu como el vector integrador de los factores económicos y sociales (Lebaron, 2004).

Bourdieu se defendió de las numerosas críticas a su arriesgado uso de las analogías económicas, con una clara intención de ruptura epistemológica, apelando al uso fecundo que Weber había hecho de ellas en el análisis de los universos simbólicos, especialmente del campo religioso. Sostuvo que si había tomado términos de la economía para trasladarlos a otros ámbitos, como ya había hecho anteriormente Weber, no había sido por un economicismo reduccionista, sino porque consideraba que existía una homología estructural y funcional entre los diferentes campos que constituyen el universo social, por lo que los conocimientos que se adquieren en uno de ellos pueden servir para avanzar analógicamente en el conocimiento de los otros. Bourdieu ha desarrollado una «mirada» sobre el universo social que se fija en la centralidad de la economía simbólica. Contrariamente a quienes hacen de su obra una lectura economicista reduccionista, ésta puede considerarse más bien un intento de situar la economía dentro de la organización simbólica del espacio social. En su teoría general de la economía de las prácticas, están englobadas las prácticas económicas como un caso particular (2000b)⁶. Todas las prácticas, incluidas las aparentemente más desinteresadas, no dejan de obedecer, según él, a una lógica económica (1984b, 1987b, 1992).

6. Ludwig von Mises, desde una perspectiva muy diferente a la de Bourdieu, consideraba también que «la economía es una parte, si bien la más elaborada hasta ahora, de una ciencia más universal, la praxeología» (Mises, 2001: 4).

2. Capital simbólico y dominación personal

La explicación de la dominación ocupa un lugar central, tanto en la obra de Weber (Lassman, 2000: 84) como en la de Bourdieu. Éste se apropió creativamente de las nociones weberianas de carisma y legitimidad de Weber para desarrollar una teoría del poder simbólico (Bourdieu, 1966, 1971b, 1991, 1994a; Bourdieu y Passeron, 1970). El ejercicio del poder en cualquier campo requiere legitimidad y ésta se obtiene mediante la *misrecognition*, que impide reconocer la lógica del propio interés que subyace a todas las prácticas, incluidas las que se presentan como más desinteresadas. Los individuos y los grupos pueden acumular «capital simbólico» mediante la transformación del propio interés en desinterés. El capital simbólico es una forma de poder que no es percibida como tal, sino como exigencia legítima de reconocimiento, deferencia, obediencia o servicios de otros (Bourdieu, 1972: 227-243, 1991, 1994a).

La noción de capital simbólico fue usada por Bourdieu en sus investigaciones en Argelia (1958, 1965, 1972, 1979a) para explicar la lógica de la economía del honor y de la «buena fe» en esa sociedad tradicional. El peso determinante del capital simbólico en el patrimonio de los campesinos de la región de la Cabilia hace de esta sociedad una especie de laboratorio para el estudio de las estrategias de acumulación, de reproducción y de transmisión del capital simbólico. La estrategia de acumular honor⁷ y prestigio mediante la donación de bienes y la prestación de favores, aunque resulta muy costosa, no carece de lógica y racionalidad económica. Este es un modo eficaz de producir una clientela fiel, una red de aliados y de relaciones que se conserva a través de una serie de compromisos y deudas de honor. Esta clientela puede ser movilizadada en circunstancias extraordinarias, como la recolección de las cosechas, lo cual proporciona una solución óptima al problema que supondría el mantenimiento continuo de una fuerza de trabajo que sólo se requiere en ocasiones concretas (Marqués, 2009; Martín, 2006).

El sentido del honor se halla estrechamente relacionado con los intereses simbólicos en los intercambios matrimoniales. A Bourdieu (1991, 1998a) le parece incompleto el análisis que hace la tradición estructuralista de estos intercambios. Para él, éstos no son más que un momento de una economía de los intercambios entre los sexos y entre las generaciones, elemento importante de un sistema de estrategias orientadas hacia la maximización del beneficio material y simbólico. Las estrategias de inversión simbólica, tan vitales para la reproducción familiar como las estrategias de sucesión o las de fecundidad, están orientadas a conservar y a aumentar el capital simbólico (Bourdieu, 1962, 1971c, 1991, 1989c). En las sociedades precapitalistas, este modo de proceder resultaba indispensable, pues, para que el capital económico pueda funcionar sin eufemismos y de acuerdo con una lógica estrictamente económica, se

7. El sentido del honor, escribe Bourdieu, es «une forme typique de capital symbolique, qui n'existe qu'à travers la réputation» (1994d: 116).

requiere la existencia de un campo económico relativamente autónomo. La moral del honor es, de acuerdo con Bourdieu (1965), la expresión transfigurada de la lógica económica y del interés de los grupos en cuyo patrimonio ocupa un lugar muy importante el capital simbólico, que «constituye probablemente, junto con el capital religioso, la única forma posible de acumulación cuando el capital económico no es reconocido» (1991: 198).

En ausencia de las condiciones estructurales necesarias para una dominación impersonal y, aún más, para una reproducción impersonal de las relaciones de dominación, las relaciones económicas tendían a adquirir los rasgos de una relación entre parientes y la redistribución desempeñaba una función determinante en el establecimiento de una autoridad política y en el funcionamiento de la economía. En esas circunstancias, el capital «económico» sólo podía actuar con eficacia bajo la forma eufemizada del capital simbólico (Marqués, 2009). La operación central de este proceso, que produce relaciones de dependencia económicamente fundadas, aunque disimuladas bajo el velo de relaciones morales, era la reconversión del capital económico en capital simbólico. Esta reconversión del capital, condición de su eficacia, cuyo paradigma es el intercambio de dones, no tenía nada de automática, exigía más bien un trabajo continuo para establecer y mantener las relaciones y las inversiones importantes, tanto materiales como simbólicas. «En tal contexto —escribe Bourdieu— la acumulación de riquezas materiales sólo es un medio entre otros de acumular poder simbólico como poder para hacer reconocer el poder» (1991: 221).

Bourdieu (1998a) se sirvió de sus investigaciones iniciales en Argelia para desarrollar su teoría de la dominación masculina, en la que su noción de capital simbólico desempeña un papel fundamental. La primacía concedida a la masculinidad en las taxonomías culturales se enraíza, según él, en una economía de los bienes simbólicos en la que las mujeres aparecen como objeto e instrumento de la acumulación de capital simbólico por parte de los hombres. La construcción social de las relaciones de parentesco y de matrimonio atribuye a las mujeres un estatuto social de objetos de intercambio, las niega como sujetos de intercambio y, mediante las alianzas que se establecen a través de ellas, las reduce a meros instrumentos simbólicos de la política masculina.

De acuerdo con Bourdieu, tanto los análisis exclusivamente semiológicos como los análisis economicistas resultan insuficientes para explicar la dominación masculina⁸. Los primeros conciben el intercambio de las mujeres como mera relación de comunicación y pierden así de vista la dimensión política de la transacción matrimonial, relación de fuerza simbólica que tiende a conservar o a aumentar la fuerza simbólica. En cuanto a las explicaciones materialistas economicistas, marxistas o no, al tratar el intercambio de las mujeres como un mero intercambio de mercancías, ignoran la ambigüedad

8. En opinión de Bourdieu (1977), las formas simbólicas no sólo desempeñan una función comunicativa y moral, como defendía Émile Durkheim, sino también política, como sugerían Carlos Marx y Max Weber.

esencial de la economía de los bienes simbólicos, que, orientada hacia la acumulación del capital simbólico (el honor), transforma todos los objetos de intercambio, y en primer lugar la mujer, en dones, es decir, en signos de comunicación que son indisociablemente unos instrumentos de dominación. Frente a estas interpretaciones dualistas, Bourdieu propone un análisis «materialista» de la economía de los bienes simbólicos que tenga en cuenta no sólo la estructura específica del intercambio matrimonial, sino también el trabajo necesario para producirlo y reproducirlo, con sus agentes y su propia lógica, con lo cual se evita el espejismo de una autorreproducción del capital simbólico al margen de la acción de los agentes concretos y localizados (Moreno, 2004).

La obra de Bourdieu está teniendo un impacto paradójico en la teoría feminista más reciente. Por un lado, su obra *La dominación masculina* ha sido criticada, incluso entre quienes ven en algunas de sus herramientas teóricas un gran potencial para el desarrollo del análisis de las relaciones de género, por seguir muy de cerca las premisas de Lévi-Strauss (1949) sobre las diferencias de género y por su tendencia a exagerar el orden *dóxico* de la dominación masculina (Lovell, 2000; McNay, 2000; Mottier, 2002), por su dudosa antropología del género y su androcentrismo (Witz, 2004) o por su descripción del cuerpo como algo estable y sobredeterminado (Skeggs, 2004). Algunas de estas críticas se extienden a *La distinción. Critique sociale du jugement*, una de las principales investigaciones de Bourdieu. En opinión de Lovell (2000), en esa obra se asigna a las mujeres el rol de convertir el capital económico en capital simbólico para sus familias mediante el despliegue de los gustos, por lo que su estatus es más bien el de objetos portadores de capital que el de sujetos que acumulan capital en el espacio social. En contraste con esta concepción androcéntrica, los análisis feministas han mostrado que las mujeres pueden ser sujetos con estrategias de acumulación de capital (Adkins, 2004; Lawler, 2000; Moi, 1991; Reay, 1997; Skeggs, 1997, 2004) y también que las luchas de género sobre las fronteras del gusto han sido significativas para la génesis del gusto contemporáneo (Sparke, 1995).

Por otro lado, como ocurrió anteriormente con la teoría social de Weber (Bologh, 1990), la teoría feminista contemporánea ha encontrado numerosos puntos de encuentro con la teoría social de Bourdieu, entre los cuales cabe destacar, según Adkins (2004:5) su «teorización de la dimensión corporal de la acción social, del poder como sutilmente inculcado mediante el cuerpo, de la acción social como generativa y su énfasis en la política de la autoridad, el reconocimiento y la toma de posición cultural». Su obra ha sido usada, por ejemplo, para analizar las relaciones entre palabras preformativas y espacio social (Butler, 1997, 1999), para conceptualizar las dinámicas de género en el campo de la producción cultural (Moi, 1991, 1997; Woolf, 1999), para repensar algunos de los objetos clave del feminismo (Lovell, 2000), para reconceptualizar la acción para la teoría feminista (McNay, 2000) y para teorizar el feminismo de clase (Skeggs, 1997) o la maternidad (Lawler, 1999, 2000).

3. El papel del capital simbólico en la configuración de los campos de producción cultural

El uso que hizo Bourdieu de la noción de capital simbólico, construida inicialmente para interpretar las conductas de los hombres de honor, lo extendió a la explicación de todas las conductas aparentemente desinteresadas, no sólo en las sociedades precapitalistas, sino también en las sociedades modernas, como pueden ser las de los científicos, las de los artistas o las de los literatos. El potencial hermenéutico de esa noción creció exponencialmente con la elaboración de otra de las nociones nucleares de su teoría de la práctica, el concepto de campo.

Bourdieu comenzó a usar este concepto en «Champ intellectuel et Project créateur», publicado en 1966 en la revista *Les Temps Modernes*. Posteriormente, matizó su contenido en cuatro artículos publicados en 1971, dos de ellos dedicados al análisis de la sociología de la religión (Bourdieu, 1971b, 1971d) y otros dos a la producción y reproducción cultural (Bourdieu, 1971a, 1971c). En ellos, y de modo especial en «Une interpretation de la théorie de la religion selon Max Weber», Bourdieu (1971d)⁹ nos ofrece una noción de campo más estructural y topológica que la que había usado en 1966, considerada ahora demasiado interaccionista y próxima a la interpretación que había hecho Weber de la pugna entre sacerdotes y profetas por el «monopolio de los bienes de salvación». Bourdieu argumenta que el concepto de carisma principalmente individualista de Weber debe comprenderse en términos relacionales. El carisma del profeta alerta contra los intereses rutinizados e institucionalizados del sacerdote en una tensión paradigmática entre ortodoxia y heterodoxia. A pesar de este giro, Bourdieu continuó percibiendo la interpretación weberiana del campo religioso como un modelo privilegiado de una economía política de las formas sociales más general, aplicable a cualquier contexto en que los agentes sociales luchan por el control de alguna forma de capital, sea económico, cultural, artístico, religioso o burocrático (Swartz, 1996: 41; Wacquant, 1993b: 2-3; Engler, 2003: 461).

La característica estructural principal de los universos sociales modernos es la coexistencia de numerosos campos relativamente autónomos, cada uno de ellos con su propio *nomos*. Paralelamente al surgimiento de un campo estrictamente económico, en el que el interés financiero constituye el *leitmotiv* manifiesto, han emergido nuevos espacios para la producción, la circulación y el consumo de capital simbólico. La autonomización de los campos de producción cultural halló sus condiciones de posibilidad en la misma naturaleza de los bienes simbólicos: «realidades de doble rostro, mercancías y significaciones, cuyo valor propiamente simbólico y el valor de mercancía permanecen relativamente independientes» (Bourdieu, 1971a: 52). Esta naturaleza dual de los bienes simbólicos se refleja en una dualidad interna característica de los campos de producción cultural, en la que pueden distinguirse un mercado de produc-

9. En opinión de Florence Weber, «es la lectura de Goffman lo que irriga aquí la lectura que Bourdieu hace de Weber» (Joigneaux-Desplanques, 2006: 5).

ción restringida para productores y un campo de producción masiva para el gran público. Cada uno de estos mercados desempeña una función diferenciada en la producción, la reproducción y la difusión de los bienes simbólicos. Es en el mercado de producción restringida donde se genera básicamente el capital simbólico que proporciona un poder de consagración, cuya lógica está intrínsecamente relacionada con los principios fundamentales de estructuración del campo global de producción y circulación de los bienes simbólicos.

Lo que está en juego en las luchas de los campos de producción simbólica es el reconocimiento, la legitimidad y la acumulación de capital simbólico. La madurez de un campo de producción cultural (artístico, literario o científico) se alcanza cuando éste es capaz de generar capital simbólico por sí mismo, de regirse por su propio *nomos*, como ocurrió en el subcampo de la poesía con Charles Baudelaire o en el de la pintura con Manet (Bourdieu, 1992). La autonomía históricamente conseguida por los diferentes campos de producción cultural, incluido el campo científico, frente a los poderes religiosos, políticos o económicos es relativa y nunca definitiva, como advierte Bourdieu en el prefacio de *Science de la science et réflexivité* (2001). En el complejo universo social contemporáneo, los agentes de producción cultural, intelectuales y artistas, pertenecen, según él, a la clase dominante, en la que no dejan de ocupar una posición subordinada en relación con los capitalistas. Esta estructura bipolar formada por los dominantes dominados se halla de modo análogo en cada uno de los campos de producción cultural, con las posiciones dominantes económica o temporalmente y dominadas culturalmente, en un polo, y las posiciones dominantes culturalmente y dominadas económicamente, en el otro.

La obra de Bourdieu sugiere que la prevalencia de las diferentes formas de capital puede corresponderse con diferentes configuraciones de la topografía social de los campos culturales. Sin embargo, en opinión de Anheier et al. (1995: 883), Bourdieu no ha explotado, en su trabajo empírico, todas las implicaciones de su afirmación de que «la sociología es una topografía social» (1989: 16). Esto es lo que intentaron hacer estos sociólogos alemanes en una investigación sobre el campo de los escritores de Colonia. Aplicando la técnica del *blockmodeling*, Anheier et al. (1995) identificaron una estructura social en la que las posiciones sociales varían de acuerdo con los tipos y las cantidades de capital acumulado. Lo que distingue las posiciones de élite de las demás son diferencias significativas en el capital cultural y simbólico. En conjunto, los resultados sugieren una disminución gradual del capital no económico a medida que nos movemos del centro jerárquico de la estructura social a su periferia segmentaria.

En algunos de sus trabajos tardíos, Bourdieu (1996b, 2001) denuncia el riesgo que corren los campos de producción cultural, incluido el campo científico, de perder parte de la autonomía relativa que tanto les había costado conseguir, debido a la creciente capacidad de presión directa e indirecta a los medios de comunicación. La televisión, por ejemplo, está teniendo, según él, un impacto devastador sobre el campo intelectual, al fomentar la creación de un nuevo grupo de académicos cuyo capital simbólico dentro de ese campo

se basa en parte en su modo de presentación en ese espacio público y no en el *nomos* específico del campo. Con el monopolio creciente de los medios de comunicación sobre los sitios que se consideran de prestigio social, se está alterando el capital simbólico de los diferentes campos de producción simbólica y su tasa de intercambio. De este modo, los medios de comunicación estarían participando en un «metacapital» que, como veremos más adelante, Bourdieu consideraba previamente exclusivo del estado.

4. Capital simbólico, lucha de clases y reproducción de la desigualdad

La noción de capital simbólico también desempeña un papel fundamental en la concepción y el análisis que hace Bourdieu de las clases sociales, como puede apreciarse en el artículo «Capital symbolique et classes sociales», publicado en 1978 y reelaborado en el capítulo 9 de *El sentido práctico* con el título «La objetividad de lo subjetivo». Este texto había sido concebido inicialmente por Bourdieu, según nos dice él mismo en *Choses dites*, como conclusión de su obra *La distinction. Critique sociale du jugement*.

En coherencia con su proyecto sociológico de superar los dualismos que atraviesan las ciencias sociales, Bourdieu se propuso desarrollar una teoría de las clases sociales que superase la oposición entre las teorías objetivistas, que identifican las clases sociales con grupos discretos, simples poblaciones numerables y separables por fronteras objetivamente inscritas en la realidad, y las teorías subjetivistas o marginalistas, que reducen el «orden social» a una especie de clasificación colectiva obtenida por la agregación de clasificaciones individuales por las que los agentes se clasifican y clasifican a los demás (Bourdieu, 1978, 1979b, 1991).

Ambas perspectivas resultan, según él, unilaterales, al no tener suficientemente en cuenta que los agentes sociales aparecen como objetivamente caracterizados por dos especies diferentes de propiedades: por una parte, propiedades materiales, que se pueden contar y medir, por otra parte, propiedades simbólicas que demandan ser interpretadas según su lógica específica. Cualquiera de las propiedades físicas de los agentes sociales puede funcionar como propiedad simbólica cuando es percibida y apreciada, en relación con otras de la misma clase, por unos agentes dotados de determinados *habitus*. Mediante el sentido práctico, los agentes sociales establecen divisiones individuales o colectivas que tienen efectos tan objetivos como la distribución de los bienes económicos (Bourdieu, 1978). Estas formas de clasificación espontánea deben su eficacia propia al hecho de que funcionan más allá de la conciencia y del discurso. El desconocimiento de los fundamentos reales de esas diferencias y de los principios de su perpetuación es lo que hace que el mundo social no sea percibido como un espacio de conflictos entre grupos con intereses antagónicos, sino como un orden social. Así pues, la sociología de las clases sociales no puede reducirse a un registro de distribuciones de indicadores materiales de las diferentes especies de capital, sino que se debe integrar en el análisis el conocimiento práctico que los agentes tienen de ello (Bourdieu, 1978, 1979b, 1987c).

La oposición entre la teoría marxista de las clases sociales, en la forma estrictamente objetivista que reviste con frecuencia, y la teoría weberiana del «grupo de estatus», que enfatiza las propiedades simbólicas constitutivas del estilo de vida, es para Bourdieu una expresión más de la alternativa ficticia entre física social y fenomenología social o del dualismo formado por acción y estructura. Aunque le reconoce a Max Weber el mérito de plantear correctamente el problema de la doble raíz de las divisiones sociales, en la objetividad de las divisiones materiales y en la subjetividad de las representaciones, considera Bourdieu que el sociólogo alemán le da una solución ingenuamente realista a esta cuestión, al distinguir dos tipos de grupos allí donde sólo hay dos modos de existencia de todo grupo. En su opinión, los grupos de estatus fundados en un estilo de vida no son, como lo cree Weber, una especie de grupo diferente al de las clases, sino clases sublimadas y legitimadas.

Bourdieu prefiere tratar el contraste weberiano entre clase y estatus como una conveniencia analítica. Incluso podríamos considerar la visión de Bourdieu como una ampliación de la teoría del estatus de Weber, pues, como han señalado Weininger (2002, 2005) y Wright (2003), el análisis de clase de Bourdieu (1979b, 1985, 1986, 1987c, 1989a, 1999) tiene su anclaje en una visión más abierta y amplia de las oportunidades de vida y de los tipos de recursos relevantes para explicar esas oportunidades de vida, desde los recursos económicos en sentido estricto, hasta un rango de recursos o capitales que cubre todo el espectro posible de desigualdades y oportunidades de vida socialmente determinadas. Otra razón subyacente para considerar la clase y el estatus como una mera distinción analítica es la visión de Bourdieu de las fronteras sociales como una forma fundamental de conflicto político. Bourdieu, igual que Marx y Weber, considera el poder económico como el factor más importante para determinar la posición de clase, pero introduce las dimensiones simbólicas de la lucha de clases en la forma de fronteras que son continuamente producidas y reproducidas por los miembros de la clase dominante para mantener su distinción respecto a las clases más bajas y dentro de clases idénticas. Este proceso dialéctico produce un *habitus* generador de prácticas y modos diferenciados de percibir a los demás.

Es precisamente la dialéctica de las condiciones objetivas y de los *habitus* lo que, según Bourdieu, transforma la distribución del capital, resultado global de una relación de fuerzas, en un sistema de diferencias percibidas, de propiedades distintivas, es decir, en distribución del capital simbólico. Al reconocer como legítimas las diferencias arbitrarias que registran las distribuciones estadísticas de propiedades, el sentido práctico enraizado en el *habitus* las convierte en signos de distinción que funcionan como capital simbólico. El estilo de vida es la primera —y quizá la más fundamental— de estas manifestaciones simbólicas que, funcionando según la lógica de la pertenencia y de la exclusión, muestra las diferencias de capital bajo una forma legitimada de violencia simbólica. Lo que constituye el valor de las propiedades capaces de funcionar como capital simbólico no es ninguna característica intrínseca de las prácticas o de los bienes considerados, sino su valor marginal (Alonso, 2005: 185-242).

Esto es lo que ocurre, por ejemplo, con el efecto de frontera jurídica o del *numerus clausus*, que establece una distinción absoluta y duradera allí donde en realidad hay una continuidad. La distancia objetiva mínima en el espacio social puede coincidir con la distancia subjetiva máxima, como nos muestran las bellas descripciones literarias que hizo Marcel Proust de los salones de la alta sociedad parisina, en los que, para dejar de ser un *parvenue*, era necesario transformar el capital económico en capital simbólico. En cualquier caso, como puntualiza Bourdieu en *El sentido práctico*, la lógica de lo simbólico tiene sus límites. Más allá de los desdenes o los rechazos, la frialdad o las atenciones, los signos de reconocimiento o los testimonios de descrédito, el capital simbólico de aquellos que en el universo literario de Marcel Proust dominan el «mundo», Charles, Bergotte o la duquesa de Guermantes, es la forma exaltada que revisiten unas realidades tan objetivas como las que registra la física social, castillos o tierras, cuando son transfiguradas por la percepción encantada, misticada y cómplice que define propiamente al esnobismo. Expresiones del *habitus* percibidas según las categorías del *habitus*, las propiedades simbolizan la capacidad diferencial de apropiación, es decir, el capital y el poder social, y funcionan como capital simbólico, lo cual asegura un beneficio positivo o negativo de distinción.

Así pues, según Bourdieu, las clases sociales existen, de alguna manera, dos veces:

- Primera: en la objetividad del primer orden, la que registran las distribuciones de propiedades materiales.
- Segunda: en la objetividad del segundo orden, la de las clasificaciones y de las representaciones contrastadas que son producidas por los agentes sobre la base de un conocimiento práctico de las distribuciones tal como se manifiestan en los estilos de vida.

Cada una de estas dimensiones de lo social funciona con una lógica diferente. La oposición entre la lógica material de la escasez y la lógica simbólica de la distinción constituye el principio de la oposición entre una dinámica social, que sólo conoce relaciones de fuerza, y una cibernética social, preocupada sólo por las relaciones de sentido. El *habitus* es el conmutador que transforma las diferencias objetivas en distinciones reconocidas. Las taxonomías sociales que organizan la representación de los grupos son producidas por la relación de poder entre los grupos (Bourdieu y Boltanski, 1975). Toda diferencia aceptada como legítima funciona como un capital simbólico que procura beneficios de distinción (Bourdieu, 1978, 1979b). La noción de *habitus* es lo que permite a Bourdieu, «flexibilizar la relación entre estructura y acción e introducir las relaciones simbólicas entre las clases como complemento a la relación económica de Marx y al estatus diferencial de Weber» (Mappiasse 2008: 3).

Este modo dialéctico de entender la relación entre la lógica material de la escasez y la lógica simbólica de la distinción no le impide a Bourdieu (1978) reconocer una primacía clara a la lógica material de la escasez. Lo que realmente orienta las representaciones que cada agente se hace de su posición y las estrate-

gias de «presentación de sí mismo» es la capacidad de apropiación material de los instrumentos de producción material o cultural que proporciona el capital económico y la capacidad de apropiación simbólica de esos instrumentos que permite el capital cultural.

En *La distinction. Critique sociale du jugement* (1979b)¹⁰, Bourdieu emplea la noción de capital simbólico para explicar la génesis y la dinámica de los estilos de vida, la relación entre las pautas de consumo y las estrategias de producción y reproducción de las diferencias de clase, así como los mecanismos de legitimación de un orden social desigual. La acumulación de capital simbólico, fundada en una capacidad diferencial de apropiación de objetos de consumo, constituye un elemento fundamental en las estrategias de distinción.

En otra de sus principales investigaciones, *La noblesse d'État: Grandes écoles et esprit de corps*, Bourdieu (1989a) analiza el papel de las grandes escuelas francesas de formación superior en las estrategias simbólicas de las clases dominantes galas para reproducirse en el poder¹¹. Ilustra esa estrategia mediante la investigación empírica del uso que hacen esas élites de dos instituciones tan emblemáticas como la Escuela de Altos Estudios Comerciales y la Escuela Nacional de Administración para aumentar su capital simbólico. Pero las estrategias simbólicas de reproducción de las clases dominantes no se limitan a las grandes escuelas, sino que también se extienden a las «nuevas profesiones» artísticas o semiartísticas, intelectuales o semiintelectuales, de presentación y representación, etc. De acuerdo con el análisis de Bourdieu, las élites dominantes usan estas profesiones más indeterminadas para evitar el desclasamiento de sus vástagos con menos éxito escolar relativo, y con ello sacan el máximo rendimiento al capital cultural, social y simbólico transmitido de forma más directa por la familia, como las buenas maneras, el buen gusto, el apellido noble o el encanto físico. Cuanto más fluidas e inciertas sean la definición del título y la definición del puesto, más lugar hay para las estrategias del *bluff* y más oportunidades tienen de obtener un rendimiento elevado de su capital escolar quienes poseen abundante capital social y simbólico (Martín, 2010).

Una apropiación crítica y creativa de la obra de Bourdieu ha tenido un considerable impacto en el llamado «giro cultural» en los estudios de clase y de los estilos de vida. Así, por ejemplo, Beverley Skeggs (1997, 2004) ha adoptado críticamente su teoría de los capitales para desarrollar una nueva mirada sobre la construcción y la valoración de las clases a través de la cultura como recurso y como forma de propiedad, con un valor de uso para las personas y un valor de cambio en los sistemas de intercambio simbólico y económico. La obra de Bourdieu también ha sido desarrollada mediante estudios nacionales (Erickson,

10. En opinión de Gartman (1991), esta obra de Bourdieu constituye probablemente el marco teórico más general para el estudio de los sistemas culturales construido desde la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt.

11. La hipótesis que pretende demostrar, ya formulada anteriormente en un artículo publicado con la colaboración de Monique de Saint Martin (Bourdieu y Saint Martin, 1978), es que la reconversión del capital económico en capital escolar es una estrategia de reproducción de la burguesía industrial y comercial adaptada a la fase actual de desarrollo del capitalismo.

1991; Bennet et al., 1999, 2009) y cuestionada de varias maneras. Así, Savage et al. (1992) muestran que los diferentes estilos de vida de las clases medias dependen de actividades muy específicas y que la cultura no es el único activo que es usado en su formación. Bennet et al. (2009), en su estudio, réplica de *La distinción*, añaden variables de género y edad en el escenario actual de Inglaterra y señalan algunas debilidades de la obra de Bourdieu. Erickson (1991) considera que los canadienses ponen más énfasis en el capital social que en el cultural y Bennett et al. (1999) sostienen que el modelo australiano de distinción de estatus pone más el énfasis en el consumo conspicuo que en el despliegue del «buen gusto» característico del modelo francés.

Atkinson (2009, 2010a, 2010b) también se basa en la teoría de clase de Bourdieu, especialmente en su teoría de los capitales, para explorar «el nuevo nexo teórico entre clase social y trabajo» y para fundamentar su crítica de las teorías de la individualización y reflexividad desarrolladas por Ulrich Beck, Anthony Giddens, Zygmunt Bauman y Margaret Archer. La crítica que hace Bernard Lahire (2003) a Bourdieu de ser incapaz de explicar la naturaleza individual de la vida humana y la disonancia de los patrones culturales establecidos no convence a Atkinson. Muchas de las supuestas fuentes de heterogeneidad mencionadas por Lahire, como la movilidad social, las diversas redes sociales o las influencias contradictorias de familias interclasistas, son, según Atkinson, perfectamente explicables dentro de las nociones bourdieusianas de capital social y trayectoria en el marco de su concepción completamente relacional y gradual del espacio social. Tampoco le convence a Atkinson el giro hacia los estudios cualitativos inspirados en Bourdieu, cada vez más numerosos e influyentes, como los de Savage (2000), Skeggs (1997, 2004) o Reay et al. (2005). En su opinión, no son suficientemente consistentes para rechazar la individualización y la reflexividad de una vez por todas. En ellos, «no hay investigación de historias de empleo» (Atkinson, 2010b: 13). Atkinson (2010b, 2010c) reconoce que a Bourdieu se le escapan muchos matices de las biografías y que no teoriza adecuadamente la reflexión ni la acción consciente. Para rellenar estas «grietas incómodas», Atkinson intenta completar la teoría de la práctica de Bourdieu con la fenomenología sociológica de Alfred Schutz. Desde esta posición «fenomenológico-bourdiesiana», puede hacerse, según Atkinson, una crítica nueva de la reflexividad preservando sus aspectos plausibles como proposiciones comprobables (Atkinson, 2010d: 13).

5. Estado, dominación y monopolio del capital

Tal como lo conceptualiza Bourdieu, el estado moderno funciona como el «banco central del capital simbólico» o, en otros términos, como el principal agente de «legitimación y naturalización de la diferencia social, una función anteriormente realizada en gran medida por la religión» (Engler, 2003: 455). La capacidad del estado moderno de concentrar o de generar capital simbólico de legitimidad radica en el poder simbólico que ostenta por el hecho de disponer de medios eficaces para imponer las categorías de percepción y apreciación que

permiten otorgar valor a cualquier tipo de capital, incluido el «capital estatal» (Bourdieu, 1997b). En términos weberianos, esto significaría que el estado dispone de los medios para generar «la creencia en la *legitimidad*» de «la dominación legal» que él mismo ejerce (Weber, 1974: 170, 173; Lassman, 2000: 86-98).

Haciéndose eco de la explicación weberiana de la modernidad como proceso de racionalización y de los análisis de Norbert Elias sobre el proceso de civilización, Bourdieu interpreta la modernización como un proceso de diferenciación y autonomización relativa de los diferentes campos que configuran los complejos universos sociales de las sociedades industriales y postindustriales. Esto ha permitido que el campo del poder tuviera una mayor influencia sobre los demás campos y una diferenciación correlativa del *habitus* individual que refleja y posibilita las luchas por el capital en juego en cada uno de los campos (Lash, 1990: 262-263). Aunque el «campo del poder» aparece a veces en la obra de Bourdieu como sinónimo de «clase social dominante» (Wacquant, 1993a: 20), en sus análisis más tardíos lo conceptualiza como una especie de metacampo al que describe como «el espacio de juego dentro del cual los poseedores de capital (de diferentes especies) luchan en concreto por el poder sobre el Estado, i.e., sobre el capital estatal que garantiza el poder sobre las diferentes especies de capital y sobre su reproducción» (Bourdieu, 1994b: 5).

La perspectiva analítica de campo es empleada por Bourdieu (1994b, 1994c, 1997a) para construir un «modelo» del proceso histórico de transición desde los primeros regímenes dinásticos hasta el moderno estado burocrático. Éste se configuró como un campo burocrático¹², resultado de un complejo proceso de concentración de los diferentes tipos de capital. En su opinión, las principales teorías de la génesis del estado han privilegiado la concentración de capital de fuerza física, y se olvidó de la relevancia que tuvo la concentración de capital simbólico en este proceso. Las diferentes dimensiones (militar, fiscal, jurídica, económica, cultural y lingüística) de esta dinámica histórica remiten, según él, a la concentración de un capital simbólico que se presenta como la condición o, cuando menos, el acompañamiento de todas las demás formas de concentración.

Bourdieu presta especial atención al proceso histórico de concentración del capital jurídico, al que define como «forma objetivada y codificada del capital simbólico», para ilustrar el proceso más amplio de concentración del capital simbólico que condujo a la configuración del estado como una instancia central de nombramiento. Con el desarrollo de un campo jurídico relativamente autónomo, se pasa de un capital simbólico difuso, basado exclusivamente en el reconocimiento colectivo, a un capital simbólico objetivado, codificado, delegado y garantizado por el estado (1994c).

12. Bourdieu (2000a) distingue el campo burocrático del *campo del poder*, entendido como el espacio de juego dentro del cual los poseedores de diferentes tipos de capital luchan por el control del estado o, en otros términos, por el control del capital estatal, especie de «meta-capital» que da poder sobre los otros campos, sobre los tipos de capital que se generan en ellos y, en especial, sobre sus tasas de intercambio.

Los títulos de nobleza o los títulos escolares otorgados por el estado, calificado por Bourdieu como el «banco central del capital simbólico», representan verdaderos títulos de propiedad simbólica que dan derecho a conseguir ventajas en la determinación de la clasificación objetiva y de la jerarquía de los valores acordados a los individuos y a los grupos. La similitud que aprecia Bourdieu entre la lógica del acto de nombramiento y la de la magia tal como la describe Marcel Mauss no deja de ser una paradoja del proceso de racionalización en el que se inscribe la génesis del estado moderno. Análogamente al hechicero que moviliza todo el capital de creencia acumulado por el funcionario del universo mágico, el jefe de estado que firma un decreto de nombramiento o el médico que firma un certificado de invalidez movilizan un capital simbólico acumulado en y por toda la red de reconocimiento del campo burocrático.

La eficacia simbólica del nombramiento o del certificado se deriva del hecho de ser actos oficiales realizados por unos personajes autorizados que actúan *ex officio*, en tanto que poseedores de una función o de un cargo asignado por el estado. Otorgar a alguien un título, una calificación socialmente reconocida, es una de las manifestaciones más típicas del monopolio estatal de la violencia simbólica. Un título oficial, por ejemplo: un título académico, es capital simbólico universalmente reconocido, válido en todos los mercados. En tanto que definición oficial de una identidad oficial, el título sustrae a quien lo ostenta de la lucha simbólica de todos contra todos. De este modo, con la garantía jurídica del capital simbólico adquirido en luchas anteriores, se puede superar en alguna medida la inestabilidad inherente a ese tipo de capital (Bourdieu, 1994c, 1997a).

Algunos sociólogos consideran que esta visión del estado es demasiado eurocéntrica o demasiado francesa. El énfasis unilateral de Bourdieu en el estado como agente principal de consagración evade importantes cuestiones de los procesos de globalización que ocurren por encima del nivel del estado y las reacciones y la fragmentación localizadas por debajo de él. A medida que avanzamos en el siglo XXI, el estado, como «banco central del capital simbólico», se muestra incapaz de funcionar eficazmente como un agente de consagración. Los cambios en los patrones de empleo están dejando a un número creciente de gente excluida de las economías del capital económico y simbólico que pueden buscar fuentes alternativas de legitimidad (Engler, 2003: 254-255). En una sociedad cada vez más global, es muy improbable que los estados nacionales mantengan el «monopolio de la violencia simbólica» que, según Bourdieu, caracteriza al estado moderno. Como ha observado Eisenstadt, «la centralidad simbólica e ideológica del estado nación, su posición como lugar carismático de los principales componentes del programa cultural de la modernidad y de la identidad colectiva, se han debilitado» (2000: 16).

En su obra tardía, Bourdieu se enfrentó al problema de los marginados y estigmatizados en el contexto de una sociedad cada vez más global (Bourdieu, 1993, 1997b, 1998b). En *Méditations pascaliennes* (1997b), Bourdieu acuñó el término «capital simbólico negativo» para explicar esos procesos de exclusión social y sus efectos devastadores sobre las personas y las poblacio-

nes estigmatizadas a quienes se les priva de aquello que más anhelan y de lo que más carece el ser humano: reconocimiento, consideración y razón de ser. La exclusión de los múltiples «juegos sociales» que se desarrollan en los diferentes campos del universo social implica algo más que la imposibilidad de acceder a lo que aparentemente se juega en ellos (Alonso, 2012), pues, en el fondo, lo que ofrecen es la posibilidad de salir de la indiferencia, de orientarse hacia unos fines y de sentirse dotados, objetivamente y subjetivamente, de una misión social. Es por ello, argumenta Bourdieu, que una de las distribuciones más desiguales y, sin duda, la más cruel, es «la del capital simbólico, es decir, de la importancia social y las razones para vivir», la que han padecido los parias estigmatizados de todos los tiempos, portadores de «un capital simbólico negativo»:

Dans la hiérarchie des dignités et des indignités, qui n'est jamais parfaitement superposable à la hiérarchie des richesses et des pouvoirs, le noble, dans sa variante traditionnelle, ou dans sa forme moderne —ce que j'appelle la noblesse d'État—, s'oppose au paria stigmatisé que, comme le Juif du temps de Kafka ou, aujourd'hui, le Noir des ghettos, l'Arabe ou le Turc des banlieues ouvrières des villes européennes, porte la malédiction d'un capital symbolique négatif. (1997b: 284)

Hablar de «capital simbólico negativo» no deja de plantear dudas sobre la coherencia lógica en un sistema conceptual tan cuidadosamente construido como el de Bourdieu. Lo que hace en este caso es, según Engler (2003: 455), «un curioso movimiento conceptual para mantener a los estigmatizados dentro del campo del poder», algo necesario para no poner en cuestión una concepción tan absoluta del estado como la que hemos visto anteriormente. En cualquier caso, esta expresión nos permite comprender mejor el gran relieve que adquiere la noción de capital simbólico en la obra de Bourdieu. El capital simbólico, lo mismo que ocurre con la noción de carisma en la obra de Max Weber, no existe al margen del reconocimiento social por parte de otros agentes o actores sociales. Ambas nociones consisten en un *percipi*, en unas cualidades que sólo pueden reconocer y otorgar legitimidad a quien está inmerso en el juego y dispone de las disposiciones o los *habitus* adecuados para ello:

Toutes les manifestations de la reconnaissance sociale que font le capital symbolique, toutes les formes de l'être perçu que font l'être social connu, invité, aimé, etc., sont aoutant de manifestations de la grâce (charisme) que arrache ceux (ou celles) qu'elle touche à la détresse de l'existente sans justification et que leur confère non seulement une «théodicée de leur privilège», comme la religion selon Max Weber —ce que ne serait déjà pas peu chose—, mais aussi une théodicée de leur existence. (Bourdieu, 1997b: 284)

En opinión de Bourdieu, a Weber sólo le faltó establecer la equiparación plena de legitimidad y carisma, en lugar de ver en el carisma sólo una forma de legitimidad:

El capital simbólico sólo sería otra forma de designar lo que Weber llamó el carisma, sí, prisionero de la lógica de las tipologías realistas, aquel que mejor comprendió, probablemente, que la sociología de la religión era un capítulo, y no el menos importante de la sociología del poder, no hubiera hecho del carisma una forma particular de poder en lugar de ver en él una dimensión de todo poder, es decir, otro nombre de la legitimidad. (Bourdieu, 1991: 237)

El uso que hizo Bourdieu de su noción de capital simbólico se extendió también a sus análisis de la sociedad global emergente. Lo simbólico ha desempeñado, según él, un papel importante, tanto en las estrategias de la ofensiva neoconservadora de las últimas décadas, como en las de los movimientos de resistencia que ha suscitado. La raíz de esa fuerza simbólica de la reacción se halla, según él, en el disfraz de legitimidad científica, reforzada por el uso de un sofisticado instrumental matemático con que se presentaba el discurso neoliberal. Orquestado por las disposiciones cognitivas de unos ciudadanos modernos que consideran la ciencia como el máximo tribunal del conocimiento, ese discurso ha sido capaz de influir en el movimiento social y llegar a lo más hondo de las conciencias de los trabajadores, lo cual ha producido una especie de desmoralización frente al consenso impuesto de pensamiento único. Frente a esa fuerza simbólica, Bourdieu se mostraba convencido de que la sociología disponía de los instrumentos adecuados para desenmascarar su apariencia científica y demostrar que lo que subyace realmente a la circulación de esas ideas es una circulación de poder (Bourdieu, 1998b).

6. A modo de conclusión

De acuerdo con Wittgenstein, «el significado de una palabra es su uso en el lenguaje» (1988: 61). Averiguar ese significado es una tarea especialmente compleja en el caso del uso que Bourdieu hizo de la expresión «capital simbólico» en su prolífica, diversa y polémica producción intelectual, con investigaciones empíricas, tanto de sociedades agrarias tradicionales como de sociedades industriales avanzadas, tareas normalmente realizadas por dos disciplinas diferentes, la antropología y la sociología. Convencido del carácter relacional de la ciencia moderna tal como la entendía su maestro Bachelard y de las dificultades especiales de las ciencias sociales para superar el pensamiento esencialista, Bourdieu quería evitar las grandes formulaciones teóricas y que sus conceptos se convirtiesen en fetiches.

Bourdieu construyó esta noción como uno de sus principales instrumentos heurísticos para investigar la dimensión fenomenológica de cualquier hecho social y la articulación entre las relaciones de fuerza y las relaciones de sentido, con el objetivo de descubrir y explicar los mecanismos de la dominación social. Para ello consideraba necesario integrar tres tradiciones diferentes: la tradición «constructivista, que considera los *schemata* simbólicos como instrumentos de construcción del mundo de los objetos», «la tradición hermenéutica, que los trata como instrumentos de comunicación» y «las tradiciones, que ven en

ellos instrumentos de poder (o de legitimación del poder), principalmente del poder económico, como en Marx, o del poder político, como en Nietzsche» (Bourdieu, 1999: 336).

El grado en que Bourdieu consiguió superar los dualismos que atraviesan la historia de las ciencias sociales y explicar los mecanismos de la dominación social continúa siendo objeto de debate. Al margen de quienes hacen una interpretación unilateral de su obra, hay quien opina que el trabajo de Bourdieu representa un intento de unir el programa marxista un tanto impreciso de una sociología de la reproducción con el programa durkheimiano de la sociología genética de las formas simbólicas (Di Maggio, 1979), o quien, sin negar lo anterior, considera que la substancia de su teoría debe más a Max Weber (Brubaker, 2004). El análisis que he realizado en este trabajo del uso que fue haciendo Bourdieu de su noción de capital simbólico en sus investigaciones sobre diferentes formas de dominación confirma la posición de Brubaker.

La noción de capital simbólico resulta indispensable para comprender la explicación que pretende dar Bourdieu a la dominación social, tema central de toda su obra, y desempeña en ella un papel similar al que tiene la noción de legitimidad en *Economía y sociedad*, de Weber, clave para su explicación del *Herrenschaft*. En cuanto a la equiparación que hace Bourdieu de su noción de capital simbólico con la de carisma de Weber, considero que se trata más bien de una analogía metafórica. Lo que parece querer destacar en este caso es la dimensión fenomenológica del capital simbólico, que, lo mismo que el carisma weberiano, también puede objetivarse o institucionalizarse. Pero, para Weber, la institucionalización del carisma supone su muerte, a la vez que el surgimiento de una nueva forma de legitimidad.

Donde sí puede percibirse una gran diferencia entre ambos autores es en el modo de conceptualizar los sujetos de la legitimidad y de la dominación. Con la construcción de su noción de *habitus*, como estructura estructurada y estructura estructurante, Bourdieu quiso recuperar la capacidad de iniciativa de la que el estructuralismo había privado al sujeto, sin caer en el idealismo. Por otro lado, su noción de campo le permitió idear muchas realizaciones posibles del *habitus*. Pero el agente social de Bourdieu carece de la pulsión creativa del actor social de Weber y se aproxima mucho más a la concepción durkheimiana del sujeto. Algunos de los investigadores que están haciendo un uso intensivo de la teoría de la práctica de Bourdieu intentan flexibilizar su concepción demasiado estructurada del agente social con aportaciones de otras tradiciones, como la del interaccionismo simbólico (Skeggs, 2004) o la de la fenomenología sociológica de Alfred Schütz (Atkinson, 2010c, 2010d).

Referencias bibliográficas

- ABELLÁN, Joaquín (2004). *Poder y política en Max Weber*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ADKINS, Lisa (2004). «Introduction: Feminism, Bourdieu and after». En: ADKINS, Lisa y SKEGGS, Beverley. *Feminism after Bourdieu*. Oxford: Blackwell Publishing / The Sociological Review.
- ALONSO, Luis Enrique (2005). *La era del consumo*. Madrid: Siglo XXI.
- (2009). *Prácticas económicas y economía de la práctica*. Madrid: La Catarata.
- (2012). «El concepto de gueto como analizador social: abriendo la caja negra de la exclusión social». En: GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Ignacio (ed.). *Teoría social, marginalidad y estado penal: Aproximaciones al trabajo de Loïc Wacquant*. Madrid: Dykinson.
- ALONSO, Luis Enrique; MARTÍN CRIADO, Enrique y MORENO PESTAÑA, José Luis (2004). *Pierre Bourdieu, las herramientas del sociólogo*. Madrid: Fundamentos.
- ANHEIER, Helmut K.; GERHARDS, Jürgen y ROMO, Frank O. (1995). «Forms of Capital and Social Structure in Cultural Fields: Examining Bourdieu's Social Topography». *American Journal of Sociology*, 100 (4), 859-903.
- ATKINSON, Will (2009). «Rethinking the Work-Class Nexus: Theoretical Foundations for Recent Trends». *Sociology*, 43 (5), 896-912.
- (2010a). «The myth of the reflexive worker: Class and work histories in neo-liberal times». *Work, Employment and Society*, 24 (3), 413-429.
- (2010b). «Same formula, different figures: Change and persistence in class inequalities». *Sociología, Problemas e Prácticas*, 63, 11-24.
- (2010c). «Phenomenological additions to the Bourdieusian toolbox: Two problems for Bourdieu, two solutions from Schutz». *Sociological Theory*, 28 (1), 1-19.
- (2010d). *Class, Individualization and Late Modernity: In Search of the Reflexive Worker*. Londres: Palgrave Macmillan.
- (2011a). «The Context and Genesis of Musical Tastes: Omnivorousness Debunked, Bourdieu Buttressed». *Poetics*, 39, 169-186.
- (2011b). «From sociological fictions to social fictions: some Bourdieusian reflection on the concepts of "institutional habitus" and "family habitus"». *British Journal of Sociology of Education*, 32 (3), 331-347.
- BENNET, Tony; EMMISON, Michael y FROW, J. (1999). *Accounting for Taste: Australian Everyday Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BENNET, T.; SAVAGE, M.; SILVA, E. B.; WARDE, A.; GAYO-CAL, M. y WIGHT, D. (2009). *Culture, Class, Distinction*. Londres: Routledge.
- BOLOGH, Roslyn W. (1990). *Love and Greatness: Max Weber and Masculine Thinking: A Feminist Inquiry*. Londres: Unwin Hyman.
- BOURDIEU, Pierre (1958). *Sociologie de l'Argelie*. París: Presses Universitaires de France.
- (1962). «Célibat et condition paysanne». *Études Rurales*, 5/6 (abril), 32-136.
- (1965). «The Sentiment of Honour in Kabile Society». En: PERISTANI, J. G. et al. *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Londres: Waidenfel and Nicholson.
- (1966). «Champ intellectuel et Project créateur». *Les Temps Modernes*, 246, 865-906.
- (1971a). «Le marché des biens symboliques». *L'Année Sociologique*, 22, 49-126.
- (1971b). «Genèse et structure du champ religieux». *Revue Française de Sociologie*, 23 (3), 295-334.
- (1971c). «Reproduction culturelle et reproduction sociale». *Information sur les Sciences Sociales*, 10 (2), 45-99.
- (1971d). «Une interpretation de la théorie de la religion selon Max Weber». *Archives Européennes de Sociologie*, 12 (1), 3-21.

- BOURDIEU, Pierre (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Ginebra: Droz.
- (1975). «L'ontologie politique de Martin Heidegger». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 5/6, 109-156.
- (1977a). «Sur le pouvoir symbolique». *Annales*, 3 (mayo-junio), 405-411.
- (1977b). «La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 13, 13-43.
- (1978). «Capital symbolique et classes sociales». *L'Arc*, 72, 13-19.
- (1979a). *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*. París: Éditions de Minuit.
- (1979b). *La distinction. Critique sociale du jugement*. París: Éditions de Minuit.
- (1981). «La représentation politique: Éléments pour une théorie du champ politique». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 36/37, 3-24.
- (1982). *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*. París: Fayard.
- (1983). «The Field of Cultural Production: The Economic World Reversed». *Poetics*, 12, 311-350.
- (1984a). *Homo Academicus*. París: Éditions de Minuit.
- (1984b). *Questions de Sociologie*. París: Éditions de Minuit.
- (1985). «The social Space and the Genesis of Groups». *Theory and Society*, 14 (6), 723-744.
- (1986). «The Forms of Capital». En: RICHARDSON, J. G. (ed.). *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Nueva York: Greenwood Press.
- (1987a). «The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field». *Hastings Law Journal*, 38 (8), 805-853.
- (1987b). *Choses dites*. París: Éditions de Minuit.
- (1987c). «What Makes a Social Class». *Berkeley Journal of Sociology*, 22, 1-18.
- (1989a). *La noblesse d'État: Grandes écoles et esprit de corps*. París: Éditions de Minuit.
- (1989b). «Simbologia i pensament escolàstic. A propòsit d'Architecture Gotique et Pensée Scolastique». *Papers*, 31, 9-13.
- (1989c). «Reproduction interdite: La dimension symbolique de la domination économique». *Études Rurales*, 113/114 (enero-junio), 15-36.
- (1989d). «Social Space and Symbolic Power». *Sociological Theory*, 7 (1), 14-25.
- (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus, 1980.
- (1992). *Les règles de l'art: Genèse et structure du champ littéraire*. París: Seuil.
- (1993). *La misère du Monde*. París: Seuil.
- (1994a). *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- (1994b). «Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field». *Social Theory*, 12 (1), 1-18.
- (1994c). «Stratégies de reproduction et modes de domination». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 150, 3-12.
- (1994d). *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*. París: Seuil.
- (1996a). «Champ politique, champ des sciences sociales, champ journalistique». *Cahiers de la Recherche*, 15. Lyon: GRS.
- (1996b). *Sur la télévision, suivi de L'emprise du journalisme*. París: Liber.
- (1997a). «De la maison du roi à la raison d'État: Un modèle de la genèse du champ bureaucratique». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 118, 55-68.
- (1997b). *Méditations pascaliennes*. París: Seuil.
- (1998a). *La domination masculine*. París: Seuil.

- BOURDIEU, Pierre (1998b). *Contre-feux: Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*. París: Raisons d'Agir.
- (1999). «Scattered Remarks». *European Journal of Social Theory*, 2 (3), 334-340.
- (2000a). *Propos sur le champ politique*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- (2000b). *Les structures sociales de l'économie*. París: Seuil.
- (2001). *Science de la science et réflexivité*. París: Raisons d'Agir.
- (2004). *Esquisse pour une auto-analyse*. París: Raisons d'Agir.
- BOURDIEU, Pierre et al. (1965). *Un art moyen: Essay sur les usages sociaux de la photographie*. París: Éditions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre y BOLTANSKI, Luc (1975). «Le fétichisme de la language». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 4, 102-109.
- BOURDIEU, Pierre y CHRISTIN, Rosine (1990). «La construction du marché: Le champ administratif et la production de la politique du logement». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 81/82, 65-85.
- BOURDIEU, Pierre y PASSERON, Jean-Claude (1970). *La reproduction: Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. París: Éditions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre y SAINT MARTIN, Monique de (1978). «Le patronat». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 20-21, 3-82.
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1992.
- BRUEYER, Stefan (1996). *Burocracia y carisma: La sociología política de Max Weber*. Valencia: Alfons el Magnànim, 1994.
- BRUBAKER, Rogers (2004). «Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu». En: SWARTZ, David L. y ZOLBERG, Vera L. (eds.). *After Bourdieu. Influence, critique, élaboration*. Dordrecht, Boston y Londres: Kluwer Academic Publishers.
- BUTLER, Judith (1997). *Excitable Speech: A Politics of Performance*. London: Routledge.
- (1999). «Performativity's Social Magic». En: JACSON, Stevi y SCOTT, Sue (eds.). *Feminism and Sexuality. A Critical Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- CAILLÉ, Alain (1992). «Esquisse d'une critique de l'économie générale de la pratique». *Cahiers du LASA*. Laboratoire de Sociologie Anthropologique de l'Université de Caen, 12-13, 109-219.
- CASSIRER, Ernst (1946). *The Myth of the State*. New Haven (CT): Yale University Press.
- (1972). *Filosofía de las formas simbólicas*. México: FCE, 1923.
- (2004). *Antropología filosófica*. México: FCE, 1944.
- DI MAGGIO, Paul (1979). «Review Essay: On Pierre Bourdieu». *American Journal of Sociology*, 84 (6), 1460-1474.
- DURKHEIM, Émile (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.
- EISENSTADT, Samuel N. (2000). «Multiple modernities». *Daedalus*, 129 (1), 1-29.
- ERICKSON, Bonnie (1991). «What is Good Taste Good For?». *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 28 (2), 255-278.
- FERNÁNDEZ, José Manuel y PUENTE, Aníbal (2009). «La noción de campo en Kart Lewin y Pierre Bourdieu: un análisis comparativo». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 127, 33-53.
- FREUND, Julien (1973). *Sociología de Max Weber*. 3.^a ed. Barcelona: Península, 1966.
- GARTMAN, David (1991). «Culture as Class Symbolization of Mass Reification: A Critique of Bourdieu's Distinction». *American Journal of Sociology*, 17 (2), 431-447.

- GERTH, J. Hans y MILLS, C. Wright (1970). *From Max Weber: Essays in sociology*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- GROSSETTI, Michel (1986). «Métaphore économique et économie des pratiques». *Recherche Sociologique*, 17 (2), 233-246.
- HAKIM, Katherine (2012). *El capital erótico: El poder de fascinar a los demás*. Barcelona: Mondadori.
- HONNETH, Axel (1986). «The Fragmented World of Symbolic Forms: Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture». *Theory, Culture and Society*, 3, 55-56.
- JENKINS, Richard (1982). «Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism». *Sociology*, 16 (2), 270-281.
- JOIGNEAUX-DESPLANQUES, Claire (2006). *Compte rendue de l'interprétation de Florence Weber. Histoire des usages français de Max Weber*. Atelier 2006: "Lire Max Weber". Paris: SES.
- LAHIRE, Bernard (2003). *La Culture dès Individus*. Paris: La Découverte.
- LASA (1992). «Lectures de Pierre Bourdieu». *Cahiers du LASA* (Laboratoire de Sociologie Anthropologique de l'Université de Caen), 12-13.
- LASH, Scott (1990). «Modernization and postmodernization in the work of Pierre Bourdieu». En: *Sociology of Postmodernism*. Londres: Routledge.
- LASSMAN, Peter (2000). «The rule of man over man: politics, power and legitimation». En: TURNER, Stephen (ed.). *Weber*. Cambridge: Cambridge University Press, 83-98.
- LAWLER, Stephanie (1999). «Getting Out and Getting Away: Women's Narratives of Class Mobility». *Feminist Review*, 63, 3-24.
- (2000). *Mothering the Self: Mothers, Daughters, Subjects*. Londres: Routledge.
- LEBARON, Frédéric (2004). «La sociología de Pierre Bourdieu frente a las ciencias económicas». En: ALONSO, L. E. (ed.). *Las herramientas del sociólogo*. Madrid: Fundamentos.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1949). *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris-La Haya: Mouton & Co.
- LOVELL, Terry (2000). «Thinking feminism with and against Bourdieu». *Feminist Theory*, 1 (1), 11-32.
- MAPPASSE, Sulaiman (2008). *Comparing Marx, Weber and Bourdieu*. Documento mimeografiado.
- MARQUÉS PERALES, Ildefonso (2006). «Bourdieu o "el caballo de Troya" del estructuralismo». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 155, 69-100.
- (2008). *Génesis de la teoría social de Pierre Bourdieu*. Madrid: CIS.
- (2009). «La fragua de un oficio: Consideraciones en torno a *Sociologie de l'Algérie* de Pierre Bourdieu». *Revista Internacional de Sociología*, 67 (1), 179-193.
- MARTÍN CRIADO, Enrique (2006). «Las dos Argelias de Pierre Bourdieu» (estudio introductorio). En: BOURDIEU, Pierre (2006). *Sociología de Argelia y tres estudios de etnología Kabília*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- (2010). *La escuela sin funciones: Crítica de la sociología de la educación*. Barcelona: Bellaterra.
- MCMYLOR, Peter (2001). «McIntyre: virtue, ethics and beyond». *British Sociological Association Annual Conference*. Manchester.
- MCNAY, Lois (2000). *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist theory*. Cambridge: Polity Press.
- MISES, Ludwig von (2001). *La acción humana: Tratado de economía*. Madrid: Unión, 1949.

- MITZMAN, Arthur (1976). *La jaula de hierro: Una interpretación histórica de Max Weber*. Madrid: Alianza, 1969.
- MOERTH, Ingo y FROELICH, Gerhard (eds.) (1994). *Lebenstile als symbolische Kapital*. Frankfurt am Main: Verlag.
- MOI, Toril (1991). «Appropriating Bourdieu: feminist thought and Pierre Bourdieu's sociology of culture». *New Literary History*, 22 (1), 17-49.
- (1997). «The Challenge of the Particular Case: Bourdieu's Sociology of Culture and Literary Criticism». *Modern Language Quarterly*, 58(4), 497-508.
- MOMMSEN, Wolfgang (1974). *The Age of Bureaucracy*. Oxford: Basil Blackwell.
- MORENO PESTAÑA, José Luis (2004). «Cuerpo, género y clase en Pierre Bourdieu». En: ALONSO, Luís Enrique; MARTÍN CRIADO, Enrique y MORENO PESTAÑA, José Luis (2004). *Pierre Bourdieu, las herramientas del sociólogo*. Madrid: Fundamentos.
- MORENO PESTAÑA, José Luis y VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco (2006). *Pierre Bourdieu y la filosofía*. Barcelona: Montesinos.
- MOTTIER, Veronique (2002). «Masculine Domination». *Feminist Theory*, 3 (3), 345-359.
- PASSERON, Jean Claude (1982). «L'inflation des diplômes: remarques sur l'usage de quelques concepts analogiques en sociologie». *Revue Française de Sociologie*, 23, 551-558.
- REAY, D. (1997). «Feminist theory, habitus, and social class: disrupting notions of classlessness». *Women's Studies International Forum*, 20 (2), 225-33.
- REAY, D.; DAVID, M. E. y BALL, S. (2005). *Degrees of Choice. Social Class, Race and Gender in Higher Education*. Stoke-on-Trent: Trentham Books.
- SAVAGE, M. (2000). *Class Analysis and Social Transformation*. Buckingham: Open University.
- SAVAGE, M.; BARLOW, J.; DICKENS, P. y FIELDING, T. (1992). *Property, Bureaucracy and Culture: Middle-Class Formation in Contemporary Britain*. Londres: Routledge.
- SAYER, Andrew (2001). «What are you worth?: Recognition, valuation and moral economy». *British Sociological Association Annual Conference*. Manchester.
- SILVA, E. y WARDE, A. (eds.) (2010). *Cultural analysis and Bourdieu's Legacy: Settling accounts and developing alternatives*. Londres: Routledge.
- SKEGGS, Beverley (1997). *Formation of Class and Gender: Becoming Respectable*. Londres: Sage.
- (2004). *Class, Self, Culture*. Londres: Routledge.
- SPARKE, Penny (1995). *As Long as it's Pink: The Sexual Politics of Taste*. Londres: Harper Collins.
- STRATHERN, Marilyn (1992). «Qualified value: The perspective of gift exchange». En: HUMFREY, C. y HUGH-JONES, S. (eds.). *Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SWARTZ, David (1996). «Bridging the study of culture and religion: Pierre Bourdieu's political economy of symbolic power». *Sociology of Religion*, 57, 71-85.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco (2002). *Pierre Bourdieu: La sociología crítica de la razón*. Barcelona: Montesinos.
- (2005). *Variaciones sobre el Yo expresivo en la modernidad tardía*. San Sebastián: Gakoia
- WACQUANT, Loïc (1991). «Making class: the middle-class(es) in social theory and social structure». En: MCNALL, S. G.; LEVINE, R. F. y FANTACIA, R. (eds). *Bringing Class Back in Contemporary Historical Perspectives*. Boulder, CO: Westview Press.

- WACQUANT, Loïc (1993a). «From ruling class to field of power: An interview with Pierre Bourdieu ou *La noblesse d'État*». *Theory, Culture and Society*, 10 (3), 19-44.
- (1993b). «On the tracks of symbolic power: prefatory notes to Bourdieu's "State Nobility"». *Theory, Culture and Society*, 10 (3), 1-17.
- WEBER, Max (1974). *Economía y sociedad*. México: FCE, 1922.
- WEININGER, Elliot B. (2002). «Class and Causation in Bourdieu». En: LEHMAN, Jennifer (ed.). *Current Perspectives in Social Theory*, 21. Amsterdam: JAI Press.
- (2005). «Foundations of Pierre Bourdieu's Class Analysis». En:
- WRIGHT, Olin (ed.). *Approaches to Class Analysis*. Nueva York: Cambridge University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1953.
- WITZ, Anne (2004). «Anamnesis and Amnesia in Bourdieu's Work: The Case for a Feminist Anamnesis». *The Sociological Review*, 52 (s2), 211-223.
- WOLFF, Janet (1999). «Cultural Studies and the Sociology of Culture». *Invisible Culture. An Electronic Journal for Visual Studies*, http://www.rochester.edu/in_visible_culture/issue1/wolff/wolff.html
- WRIGHT, Erik Olin (2003). «Social Class». En: George (ed.). *Encyclopedia of Social Theory*. Londres: Sage.