
Aportacions de Pierre Bourdieu a la «teoria de la ideologia»*

Oriol Barranco i Font

Resum: El present escrit pretén fer un petit balanç de les aportacions que la perspectiva de l'estructuralisme genètic de Pierre Bourdieu ens ofereix per a l'estudi de les ideologies o per a la teoria de la ideologia. En concret, l'objectiu és valorar el potencial analític d'aquesta perspectiva, dels conceptes i models proposats, per comprendre aquella temàtica, més que no pas valorar les proposicions concretes de l'autor. L'escrit consta de tres apartats. El primer (el més breu) pretén una breu introducció a l'obra de Bourdieu que ajudi a entendre millor l'aproximació de l'autor a la nostra temàtica. En el segon (el més extens) s'ofereix una panoràmica de l'aproximació de Bourdieu a l'anàlisi de les ideologies, allò que ell en diu *dominació simbòlica*. Ens entretindrem a explicitar què entenia amb els seus principals conceptes i acabarem posant l'exemple pràctic de com es podria analitzar la dominació simbòlica del neoliberalisme des de l'òptica bourdieuiana. I, finalment, al tercer apartat, conclourem valorant conquestes i virtuts, alhora que alguns punts crítics, que la perspectiva ens ofereix per a l'anàlisi de la temàtica.

1. Presentació

Abans d'entrar en matèria, cal deixar clar que l'objectiu del present escrit és únicament el de valorar les aportacions que l'obra de

* Vull i he d'agrair els comentaris realitzats al text per Montserrat Tresserra, que m'han permès aclarir-ne, matisar-ne i rectificar-ne algunes parts, tot i que la responsabilitat dels possibles errors i imprecisions és exclusivament meva.

Bourdieu ens aporta per a l'estudi de les ideologies, i en cap cas de fer-ho de la seva perspectiva general. Més en concret, es pretén una valoració de la potencialitat analítica que tenen per a la investigació d'aquella temàtica concreta els conceptes, models i teories que ens ha llegat Bourdieu, més que no pas una valoració de les proposicions concretes formulades per l'autor a les seves obres. En aquest sentit, tal com afirmava Loïc Wacquant poc temps després de la mort de Pierre Bourdieu, es pot considerar que «el pensament de Bourdieu no és una col·lecció de proposicions establertes, sinó una “caixa d'eines” forjades per i per a la investigació”.¹ De tota manera, també es fa necessari aclarir que aquesta valoració no es farà després de l'experiència pràctica de l'ús dels conceptes en el marc d'una investigació empírica, tal com considero que seria desitjable, sinó des d'algú que es planteja la possibilitat de fer-ne ús en un futur pròxim.

2. Introducció a l'obra de Bourdieu

A l'hora d'aproximar-nos a l'obra de Bourdieu, cal que tinguem present, en primer lloc, que es tracta sobretot d'una sociologia de les pràctiques. Allò que l'autor intentà fou comprendre i explicar les pràctiques humanes, i mirà d'oferir-nos el que en podríem dir una *gramàtica de les pràctiques*, tot pensant en la possibilitat de poder assolir una *economia política unificada de les pràctiques*.

D'altra banda, es tracta d'una obra que ha tingut com a focus d'atenció la dominació. Per tant, els seus principals conceptes, models i teories han estat pensats sobretot per donar compte d'aquella dimensió. Alhora, s'ha centrat en la importància dels determinants socials, fet que des del meu punt de vista no pot ser considerat un defecte, en el sentit que, tal com diu Robert Castel, ser sociòleg és pensar per damunt de tot en el pes d'aquestes determinacions.²

Igualment, també es fa necessari tenir present que ens enfrontem a una llarga i extensa obra que s'ha dut a terme durant anys en el decurs dels quals s'ha anat configurant el marc conceptual. Així, al llarg d'aquests anys i amb el pas de les recerques, de les crítiques rebudes, dels llibres, articles, etc. s'han anat modificant, refinant i enriquint uns conceptes i unes concepcions teòriques les bases de les quals les podem trobar ja, malgrat tot, a les primeres obres. Trobar-nos davant un pensament que ha anat evolucionant comporta haver

1. Wacquant, 2002, p. 95.

2. Castel, 2002, p. 92.

de valorar l'obra amb una mínima visió de conjunt; altrament correm el risc de fer lectures excessivament parcials, en el millor dels casos, o errònies, en el pitjor d'aquests. Riscs en els quals han caigut i cauen molts dels escrits i de les crítiques que fan circular una vulgata d'allò que és un pensament ric i complex i qualsevol cosa menys mecanicista.

Un cop dit això, i abans d'entrar pròpiament en matèria, destacaré tres aspectes de la perspectiva de Bourdieu que ens permetran comprendre millor el posicionament que tindrà en la temàtica específica de l'escrit.

Primer, l'anàlisi bourdeniana pretén trencar i superar les tradicions que ell anomena *de les filosofies de la consciència*. Es tracta de tradicions, entre les quals s'inclou el marxisme, considerades excessivament intel·lectualistes, que cometrien l'error d'ubicar la seva anàlisi de la dominació simbòlica en el món de la consciència (en les ideologies), mentre que per a Bourdieu es troba per damunt de tot en l'ordre de les disposicions corporals (en la *doxa*). Cal retenir, però, aquesta idea del *per damunt de tot*, ja que des del meu punt de vista Bourdieu no negarà la influència del discurs, sinó que reubicarà la seva importància.

Segon, es pretén igualment trencar amb la tradició cartesiana de la divisió entre cos i consciència, entre materialitat i ànima. Bourdieu pretén una filosofia de l'acció considerada per Wacquant (1994) monista en la mesura que rebutja l'establiment d'una demarcació ben definida entre allò que és extern i allò que és intern, entre el conscient i l'inconscient, entre la dimensió corporal i allò que és discursiu. «Recolza en la idea, tan utilitzada per Maurice Merleau Ponty, de la *corporeïtat intrínseca del contacte pre-objectiu entre subjecte i objecte* amb la intenció de restituir el cos com a font d'una intencionalitat pràctica, com a principi d'una significació intersubjectiva arrelada a nivell pre-objectiu de l'experiència.»³ Es tracta, però, no d'un cos socialitzat com un objecte, sinó d'un cos dipositari d'una capacitat generativa i creadora per comprendre i dotat de poder estructurador. La relació entre l'agent social i el món no és una relació entre un subjecte (o una consciència) i un objecte, sinó una relació de «complicitat ontològica» —o de possessió mútua— entre l'*habitus*, com a principi socialment constituït de percepció i d'apreciació, i el món que el determina.⁴ Per tant, se'ns està anticipant ja una de les bases d'allò de què dona compte el concepte d'*habitus*.

3. Wacquant, 1994, p. 28.

4. *Ibid.*, p. 28.

I tercer, Bourdieu pretén un model que integri tant l'anàlisi objectiva de les estructures socials com la vessant subjectiva de la vida social. Per això, defensarà sempre que la sociologia ha de superar l'oposició entre representació de la realitat i realitat, per incloure en l'anàlisi tant la realitat com la representació que se'n fa; i, més en concret, defensa la necessitat d'incloure l'anàlisi de la lluita de representacions que té lloc en el món social.⁵

En aquest sentit, ja fa uns quants anys Wacquant (1993) considerava que les anàlisis culturals de Bourdieu podien ser interpretades com un intent de reintegrar el món de les representacions (o de les classificacions) dins el marc objectivista de Marx en un model complet articulat al voltant de les nocions de *violència simbòlica*, *camp* i *habitus*, el qual permetia donar cabuda fins i tot a les formes no hegemòniques de consciència.⁶ Aquesta última consideració, i en contra del que molts d'altres han afirmat, és un dels fets que pretenem mostrar en el present escrit, a saber, la possibilitat efectiva que ofereix el marc de l'*estructuralisme genètic* per donar compte del que en podríem dir les *resistències* a la dominació simbòlica.

3. De la ideologia a la dominació simbòlica

3.1. Les lluites simbòliques i la dialèctica entre estructures socials i estructures mentals

La *problemàtica* a què Bourdieu pretengué respondre amb les seves anàlisis culturals consistia a intentar revelar com la cultura no solament expressa, sinó que permet la constitució i la reproducció de les estructures de dominació socials mitjançant la legitimació o tergiversació del poder econòmic i polític que resta a la seva base. Amb aquest objectiu, Bourdieu fusionà les aproximacions marxianes i weberianes de l'anàlisi de la cultura com a instrument de dominació amb dos altres clàssics de l'anàlisi cultural. En primer lloc, recollí la concepció kantiana de la cultura com a *estructuradora d'estructures*, és a dir, de l'ús de les formes simbòliques mitjançant el qual ordenem i construïm un coneixement del món objectiu i que ens proveeix els fonaments lògics de l'ordre social. I en segon lloc, la segona tradició que recollí en el seu marc teòric fou la visió hegeliana-saussarriana de la cultura com a *estructures estructurades*.⁷

5. Bourdieu, 1985.

6. Wacquant, 1993, p. 125.

7. *Ibid.*, p.130.

Aleshores, per a Bourdieu, el món social disposa d'una *doble objectivitat*, com si existís dues vegades: la primera, l'«objectivitat de primer ordre» donada per la distribució dels recursos materials i dels mitjans d'apropiació de béns i valors socialment escassos (espècies de capital, en termes de Bourdieu) que la història cristal·litza en institucions i/o camps, i la segona, l'«objectivitat de segon ordre», en forma de sistemes de classificació, d'esquemes mentals i corporals que funcionen com a matriu simbòlica de les activitats pràctiques, conductes, pensaments, sentiments i judicis dels agents socials. Així, els agents socials, amb el seu *anar fent* diari, aplicant els seus sistemes de percepció, apreciació i acció (l'*habitus*) socialment constituïts, són els que aniran creant i recreant el món i la vida social. Doble objectivitat del món social que, en centrar-nos en la de dominació simbòlica, es parlarà de procés de *doble naturalització*, a saber, la naturalització resultant de la inscripció d'allò social en les coses i els cossos.⁸

Com a corol·lari d'aquesta concepció del món social, es considera que l'anàlisi sociològica en general, i l'anàlisi de la dominació en particular (distinció que Bourdieu no faria), si pretén captar la totalitat del procés social implicat, cal que efectuï una doble anàlisi o lectura de la realitat social. La primera és la que farà la lectura en forma d'una *física social*: la vista des de l'exterior, l'anàlisi de les estructures socials objectives (l'espai de *posicions*) al marge de les representacions dels individus, a la manera durkhemiana, però intentant captar la distribució de recursos socialment eficients que defineixen les determinacions exteriors que pesen sobre les interaccions i les representacions. Mentre que la segona, que evitarà caure en el perill de les reificacions que comporta la primera, reintrodueix l'experiència immediata dels agents per tal d'explicitar les categories de percepció i d'apreciació (*disposicions*). Així, Bourdieu defensa, contra l'antiga distinció de Dilthey, que *comprendre i explicar són una mateixa cosa*. És donar-se una *comprensió genèrica i genètica* d'allò que és l'*altre*, fonamentada en el domini (teòric i pràctic) de les condicions socials que el produeixen: domini de les condicions d'existència i dels mecanismes socials els efectes dels quals s'exerceixen sobre el conjunt de la categoria de la qual es forma part.⁹ Es considera, doncs, que

[...] se porter en pensée au lieu où se trouve placé son objet et prendre ainsi son point de vue, c'est-à-dire comprendre.¹⁰

8. Bourdieu, 1999a, p. 238.

9. Bourdieu, 1999c, p. 532.

10. Bourdieu, 1994, p. 5.

Per tant, defensant la necessitat del segon moment, de la lectura subjectiva, Bourdieu estaria recuperant la crítica weberiana a algunes de les vulgates marxistes mecanicistes i més en general a l'objectivisme mecanicista, tot mirant de reintroduir la idea del poder constitutiu de què disposen les representacions. Però, al marge de les vulgates, en l'anàlisi de la dominació simbòlica, Bourdieu afegirà a les idees de reflex i de mistificació —idees directament de Marx i no ja de vulgates— la noció de *constitució*. Així, Bourdieu considera que, amb certes limitacions, «les estructures simbòliques tenen un extraordinari poder de *constitució*». ¹¹ S'està capturant, doncs, sota el concepte genèric de *poder simbòlic*, la capacitat de les formes simbòliques per actuar sobre la realitat (sigui en direcció transformadora o conservadora) mitjançant les seves representacions. ¹² La *violència simbòlica* s'exerceix en qualsevol moment que els instruments de coneixement i d'expressió de la realitat social són imposats o inculcats amb la seva *arbitrarietat no reconeguda com a tal* pels qui els adquireixen.

Bourdieu restaura així la dimensió política de la cultura entenent les pràctiques i representacions culturals no com a fruit d'un reflex passiu i mistificat, sinó com una arena de (i un magatzem de recursos per a) contenció inacabable en la qual la dominació és contínuament mutada i que contínuament s'ha de renovar i assegurar. Ens enfrontem, doncs, a un món en què es produeixen permanentment batalles simbòliques mitjançant les quals els diversos grups miren d'imposar la visió de la realitat més favorable per als seus interessos.

Ens trobem, així, davant les lluites simbòliques de les quals Gramsci mirà de donar compte mitjançant el seu concepte d'*hegemonia*, teorització amb què Bourdieu manté similituds. El concepte d'*hegemonia* cerca captar la varietat d'estratègies polítiques mitjançant les quals el poder dominant intenta obtenir el consentiment dels dominats. Significa establir pautes morals, socials i intel·lectuals en la vida social per difondre una determinada *concepció del món* en tot l'entramat social, equiparant així interessos particulars amb els de la societat en el seu conjunt. Hegemonia inclou ideologia, però no és reduïble a aquesta, ja que no és tan sols una forma d'ideologia eficaç, sinó que podem distingir entre els seus diferents aspectes ideològics, culturals, polítics i econòmics. ¹³ Alhora té un abast

11. Bourdieu, 1987, p. 44; citat per Wacquant, 1993, p. 131. La traducció és meva.

12. Wacquant, 1993, p. 131.

13. Eagleton, 1997, p. 153. I és que, com ens digué explícitament Gramsci, «encara que l'hegemonia és eticopolítica, també ha de ser econòmica, ha de basar-se ne-

més gran que el concepte de *cultura* per la seva insistència a relacionar el *procés social total* amb les distribucions específiques del poder i de la influència. I és que, tal com ens recordava Raymond Williams, afirmar que els humans defineixen i configuren per complet les seves vides només és cert en un pla abstracte, ja que en tota societat existeixen desigualtats de mitjans i de recursos i, per tant, en la capacitat de realitzar aquest procés.¹⁴

Ara bé, cal no oblidar dos aspectes importants (tant en la lectura de Gramsci com en la de Bourdieu) que ens podrien dur a interpretacions incorrectes. El primer fa referència al fet que l'exercici de l'hegemonia combina tant el *consentiment* a unes pautes i formes d'organització social com la *coerció* mitjançant el monopoli de la violència física (en forma explícita o d'amenaça potencial) que té l'Estat,¹⁵ com Bourdieu mateix reconeixerà explícitament.¹⁶ El segon és el referent al fet que en els marcs analítics d'ambdós autors es tenen presents les resistències dels dominats. Ara bé, mentre que en Gramsci això és molt conegut (teoritzacions sobre la contrahegemonia, escrits polítics sobre la funció del partit, etc.), a Bourdieu sovint se l'ha acusat de no reconèixer-ho, interpretació —insisteixo— al meu entendre errònia.

Retornant a Bourdieu, vèiem com en el seu marc aquestes lluites simbòliques prenen dos nivells: el de les rutines dels conflictes culturals diaris de la vida quotidiana i el de la competició que oposa els especialistes en els camps de producció de béns culturals, com veurem tot seguit.

3.2. Lluita de classificacions en la vida quotidiana

En les relacions socials quotidianes de la vida diària, la cultura és vista com un *capital* —el *capital cultural*—, com un poder que pot adquirir tres formes o estats: l'estat *objectivat*, en forma de béns culturals, quadres, llibres, diccionaris, instruments o màquines, que són el resultat i mostra de les disputes intel·lectuals, de les teories i de les seves crítiques; l'estat *institucionalitzat*, en forma de diplomes, certificats, i credencials oficials, que confereixen propietats plenament originals al capital cultural que suposadament només

cessàriament en la funció decisiva exercida pel grup dirigent en el nucli de l'activitat econòmica» (A. Gramsci, *Quaderns Cracere*, III, p. 1591; citat per Anderson, 1978, p. 37).

14. Williams, 1980, p. 129.

15. Anderson, 1978.

16. Bourdieu, 1997*a* i 1999*a*.

pretenien reconèixer, i finalment, l'estat interioritzat o *incorporat*, és a dir, en forma de disposicions duradores en els organismes de les persones i, per tant, convertides en ellò que Bourdieu anomena *habitus*.¹⁷

Segons Bourdieu, el principi de l'acció històrica no és un subjecte que s'enfronta a la societat com un objecte constituït a l'exterior. No resideix ni en la consciència ni en la història, sinó en la relació entre dos estats d'allò social, a saber, la història objectivada en les coses —en forma d'institucions— i la història encarnada en els cossos —en forma d'*habitus*.¹⁸ Així, és la unió dels *habitus* i del *camp*, de «la història feta cos» i «la història feta cosa» el mecanisme principal de producció del món social. Arribats a aquest punt, intentem definir allò que Bourdieu acaba entenent per *habitus* i per *camp* amb les aportacions dels seus últims escrits,¹⁹ ja que tant els conceptes com tota la seva teoria han estat explicats, reexplicats, aclarits i polits al llarg de la seva extensa obra.

L'*habitus*,²⁰ el podríem considerar com les estructures socials de la nostra subjectivitat, que inicialment es constitueixen en virtut de les nostres primeres experiències (*habitus* primari) i posteriorment es completen en la vida adulta (*habitus* secundari). És la forma en què les estructures socials s'enregistren en la nostra ment i en el nostre cos mitjançant la *interiorització de l'exterioritat*. Es defineix com un «sistema de disposicions durables i transferibles». Disposicions, és a dir, inclinacions a percebre, sentir, actuar i pensar d'una determinada manera, interioritzades i incorporades —gairebé sempre de forma inconscient— per cada individu segons les condicions objectives de la seva experiència i de la seva trajectòria social. Perdurables, perquè, malgrat que aquestes disposicions poden modificar-se mitjançant les nostres experiències, estan fortament arrelades en nosaltres i tendeixen a resistir al canvi, marcant així una certa uni-

17. Bourdieu, 2000a.

18. *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit, 1982, p. 37-38 i citat per Corcuff, 1998, p. 32.

19. En aquest sentit, podem trobar una de les últimes explicacions de quin era l'abast i com finalment Bourdieu definia dins el marc d'una recerca la seva teoria dels *habitus* i dels camps, en el capítol II, «Principios de una antropología económica», a Bourdieu, 2001a.

20. «L'*habitus* es defineix com un sistema de disposicions durables i transferibles —estructures estructurades predisposades a funcionar com a estructures estructurants— que comprenen totes les experiències passades i que funciona a cada moment com a matriu estructurant de les percepcions, les apreciacions i les accions dels agents davant una conjuntura o un esdeveniment que ell contribueix a produir» (P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologies*, Ginebra, Droz, 1972, p. 17; citat a Bourdieu, 1988, p. 57, nota al peu).

tat en la vida de la persona. Transferibles, ja que les disposicions adquirides gràcies a les nostres experiències tenen efectes sobre altres esferes de l'experiència. I es tracta d'un sistema perquè aquestes disposicions tendeixen a estar unificades.²¹ D'aquí es desprèn, doncs, la idea de la unitat de la persona, del subjecte.

El concepte d'*habitus* és indisociable del de *racionalitat pràctica*.²² Els esquemes cognitius mitjançant els quals els individus donen sentit a la seva experiència no són racionals ni irracionals: són *raonables*. Formats en la pràctica, són esquemes per a la pràctica: funcionen dins la urgència del temps. Pressuposen un sistema de categories i esquemes cognitius a partir dels quals es va donant sentit a la situació, es va seleccionant la informació rellevant i es van generant pràctiques i decisions. L'*habitus* són inseparablement estructures de classificació cognitives i avaluatives que constitueixen el sentit pràctic de l'acció i de la consciència.²³ És una «estructura estructurada i estructuradora», una forma social de mediació entre estructura i pràctica, que connecta el dintre i el fora, el social com a món d'objectes i el social dipositat en els subjectes.

Per a Bourdieu és fonamental retenir la distinció entre racionalitat i raonabilitat. La primera se suposa universal, mentre que la segona és particular. La primera és una percepció de la situació que es correspon objectivament amb ella. La segona comprèn diverses apreciacions de la situació en funció dels interessos i els esquemes cognitius, entre els quals es pot establir una jerarquia universal. La *raonabilitat* fa referència a l'adequació pràctica a una situació concreta en funció d'uns esquemes incorporats mitjançant la familiarització amb situacions semblants. Els pares no ensenyen els seus fills a ser *racionals* —a maximitzar la relació entre costos i beneficis—, sinó a ser *raonables*: a comportar-se com convé en cada situació. I aprendent a ser raonables és com aprenen els principis de divisió del món: les categories, indissociablement cognitives i avaluatives.²⁴

Els *habitus* individuals són singulars, per això diferents subjectes en posicions idèntiques produeixen estratègies diferents. Es tracta d'esquemes que no són iguals per a tots els individus; depenen de la trajectòria social de cadascun i de la posició familiar en l'estructura social. La trajectòria social esdevé, doncs, central. Cal entendre-la com «la sèrie de posicions successivament ocupades per un mateix agent (o per un mateix grup) en un espai

21. Corcuff, 1998, p. 32.

22. Martín Criado i Izquierdo, 1992-1993, p. 130.

23. Wacquant, 1993, p. 133.

24. Criado i Izquierdo, 1992-1993, p. 130, nota al peu.

en moviment i sotmès a incessants transformacions».²⁵ Així, la biografia personal i de grup es defineix com els desplaçaments que es van produint en l'espai social i, per tant, en l'ocupació de diferents posicions socials que permeten anar adquirint diferents caràcters com a habitus. I si cada camp institueix un punt de vista en les coses i uns determinats habitus, una doxa específica, durant la biografia es van incorporant permanentment nous caràcters als habitus, principi unificador de totes les pràctiques i representacions.

Per tant, la formació dels habitus està connectada amb la posició en l'estructura social de l'individu i del grup, en un espai i un temps determinats. A cada posició diferent li corresponen diferents universos d'experiències, àmbits de pràctiques, categories de percepció i apreciació: la immersió en mons d'experiències diferents produeix individus diferents. A la qual cosa cal afegir que els individus no es desplacen atzarosament per l'espai social, per una banda perquè l'estructura i les condicions del camp s'imposen a ell, i d'altra banda perquè ells imposen al camp la seva pròpia inèrcia, és a dir, les seves propietats, que poden trobar-se en estat incorporat, sota forma de disposicions, o en estat objectivat, en forma de béns, titulacions, etc. És a dir, que «a un volum determinat de capital heretat correspon un feix de trajectòries més o menys equiprobables que condueixen a unes posicions més o menys equivalents —és el camp dels possibles, objectivament ofert a un agent determinat».²⁶ Per tant, la influència que tenen les estructures sobre els individus no elimina la indeterminació de la vida social, ja que és una determinació de possibilitats, no d'un sol camí, per dir-ho d'alguna manera; i si no determina exactament els recorreguts, tampoc ho fa de la complexitat de què es compon l'habitus; i és que l'habitus (com els camps) designa un nus de relacions.²⁷

Encara més, l'habitus no es limita a reproduir les estructures socials de les quals és producte. I és que l'habitus està constituït per principis generadors, és la matriu a partir de la qual neixen els comportaments estratègics, a més de ser creatiu, inventiu, encara que, lògicament, sense que es puguin transcendir els límits de les seves estructures. Per a Philippe Corcuff, és un principi generador a la manera d'un programa d'ordinador (però un programa en certa mesura capaç d'autocorregir-se) que ha d'aportar diferents respostes en les diverses situacions a partir d'un conjunt limitat de pautes de pensa-

25. Bourdieu, 1997a, p. 31.

26. Bourdieu, 1988, p. 108.

27. Wacquant, 1994, p. 24.

ment i d'acció. Així, tendeix a reproduir davant les situacions habituals i pot conduir a innovacions davant les situacions insòlites.²⁸

En definitiva, la potència de l'explicació de Bourdieu sobre la dominació simbòlica està en el fet que, d'acord amb la seva anàlisi, on acaba residint la violència simbòlica és precisament en l'*habitus*. És a dir, en la incorporació d'un determinat *arbitrari cultural* en forma de categories cognitives (discursives i pràctiques, conscients i no conscients) que pautaran la vida social present i les pròpies possibilitats futures. D'aquesta manera, quan els dominats perceben el món social mitjançant les categories que són homòlogues amb les estructures objectives, les relacions de dominació apareixen com a naturals i l'*arbitrari cultural* que legitima la dominació passa desapercebut sota les normes morals, les destreses culturals i el simbolisme meritocràtic. Bourdieu està, doncs, en disposició de donar una explicació als orígens de l'experiència dòxica del món com a «donat per descomptat» (seguint l'estela de Schutz o Berger i Luckman) i d'il·luminar com la cultura juga un rol polític de primer ordre. En aquest nivell, la dominació cultural funciona —en termes gramscians podríem dir que l'hegemonia s'assoleix— *sota el nivell de la consciència i del discurs*, mitjançant el cos que funciona com un operador analògic que dóna a la pràctica (basades en estats arbitraris) la seva sistematicitat, la seva autoevidència i la seva autoreproducció. La ideologia, o la doxa en vocabulari de Bourdieu, no resideix simplement, ni principalment, en el sistema explícit d'idees, sinó en les estructures aparentment apolítiques dels *enteniments comuns*:

L'ajustament prereflexiu entre les estructures objectives i les incorporades, i no l'eficàcia de la propaganda deliberada dels aparells, o el lliure reconeixement de la legitimitat per part dels ciutadans, explica la facilitat, en definitiva realment admirable, amb què, al llarg de la història, i exceptuant comptades situacions de crisi, els dominants imposen la seva dominació.²⁹

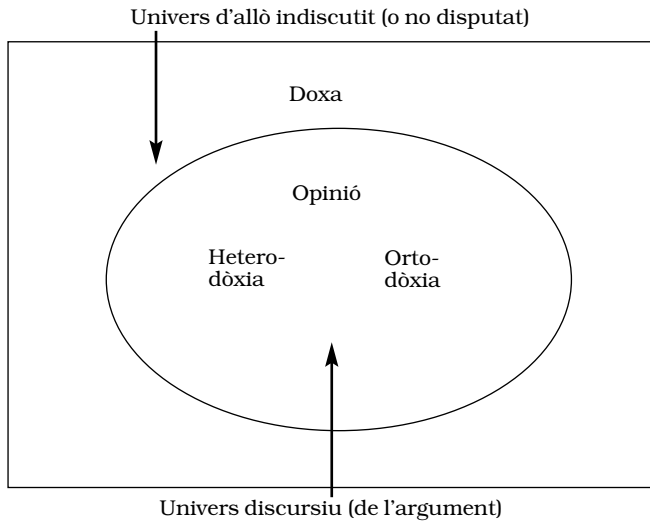
Per tant, per a Bourdieu la doxa és el sistema d'esquemes cognitius que són el principi de la construcció de la realitat i que són comuns en el conjunt d'una societat en un moment donat, i que constitueixen l'inconscient cultural o el *transcendental històric* que fonamenta el sentit comú (o la doxa), és a dir, tot allò que és *taken for granted* (donat per descomptat).³⁰

28. Corcuff, 1998, p. 33.

29. Bourdieu, 1999, p. 234.

30. Bourdieu, 2000c, p. 3.

Figura 1



Font: Thompson, 1984, p. 50.

Però la teoria de l'habitus, allà on rau la dominació simbòlica —com acabem de veure—, no queda completa sense el concepte de *camp*. I és que l'habitus i el camp «són dos conceptes relacionals en el sentit que no poden funcionar completament si no és *un sense l'altre*».³¹

3.3. Els camps de producció cultural i ideològica

El camp constitueix el moment d'*exteriorització de la interioritat*. Fa referència a la forma en què Bourdieu concep les institucions, no com a substàncies, sinó d'una manera relacional, com a configuracions de les relacions entre els actors (*agents* en termes de Bourdieu) individuals i col·lectius. El camp és una esfera de la vida social que s'ha anat automatitzant en el decurs de la història al voltant de relacions socials, interessos i recursos propis, diferents dels dels altres camps. Així, les persones no es mouen per les mateixes raons en el camp econòmic, en l'artístic, en el periodístic o en el polític. Cada

31. Wacquant, 1994, p. 27.

camp és alhora un *camp de forces* —caracteritzat per una distribució desigual dels recursos i, per tant, per una correlació de forces entre dominants i dominats— i un *camp de lluites* —en el qual els agents socials s'enfronten per conservar o transformar aquesta correlació de forces. En aquestes lluites poden estar en joc la pròpia definició del camp i la seva delimitació, cosa que el distingeix de la idea habitualment més tancada de *sistema*.³² Cada camp es caracteritza per enquadrar relacions de competència entre els seus agents (per això Bourdieu també parlarà de *mercat*), tot i que la participació en el joc implica un mínim acord sobre l'existència del camp. Ésser dominant d'un camp vol dir posseir els mitjans, els recursos per fer-lo funcionar en benefici propi.

Cada camp es caracteritza per posseir mecanismes específics de *capitalització* d'uns recursos legítims. I és que per a Bourdieu no existeix una única classe de capital, sinó una multiplicitat de capitals (cultural, simbòlic, polític, etc.). Per tant, no existeix una representació *unidimensional* de l'espai social, sinó una representació *pluridimensional*, de manera que el camp social global és format per diversos camps autònoms (amb *autonomia relativa*), cadascun dels quals defineix modes de dominació específics. D'aquesta manera, no ens trobem davant un capitalisme caracteritzat per una forma determinant de dominació (*l'explotació capitalista*), sinó davant capitalitzacions i dominacions: relacions asimètriques entre individus i grups establerts en benefici d'ells mateixos. Alhora aquests modes de capitalització són autònoms, i a vegades competeixen entre si i es vinculen per diverses formes d'imbricació. Però, a més, els diversos camps i capitals estan en relació en el *camp de poder*. És aquí on s'enfronten els dominants dels diferents camps, «un camp de lluites pel poder entre els qui detenen diferents poders».³³

Per tant, queda clar que un camp és una cosa molt diferent d'un *aparell* althusserià. La concepció d'aparell, com Bourdieu no es cansa de repetir, introdueix el pitjor funcionalisme, ja que és una màquina preparada per a unes determinades finalitats. Per a Bourdieu, el sistema escolar, l'Estat, l'Església, els mitjans de comunicació, no són aparells, sinó camps on els agents i les institucions es troben en lluita. De tota manera, Bourdieu reconeix la possibilitat que sota determinades condicions els camps puguin funcionar com a aparells, i llavors és pertinent l'estudi d'aquestes condicions. Són les «institucions totals» (asils, presons, camps de concentració), tal

32. Corcuff, 1998, p. 34.

33. P. Bourdieu, *La noblesse d'État*, Paris, Minuit, 1989, p. 375; citat per Corcuff, 1998, p. 35.

com les descriu Goffman. Els aparells seran, així, un estat dels camps que pot considerar-se patològic, de manera que un camp es converteix en aparell quan «els dominants posseeixen els mitjans per anul·lar la resistència dels dominats. [...] Quan tots els moviments van de dalt cap a baix i els efectes de la dominació són tals que cesen tant la lluita com la dialèctica que són constitutives del camp».³⁴

Aleshores, per a Bourdieu, la correspondència entre les formes culturals i les posicions socioeconòmiques s'ha d'entendre tenint en compte la mediació específica dels camps de producció cultural (artístic, científic, filosòfic, etc.). L'impacte de les forces externes i de les determinacions mai no recau directament sobre la producció cultural o sobre la consciència, sinó que cal examinar què succeeix dins el camp. El no reconeixement d'aquesta autonomia relativa dels camps, establint una correspondència directa entre les posicions socioeconòmiques i les formes culturals i de consciència, és el que Bourdieu anomena la «fal·làcia per curtcircuit». Es tractaria de l'error bàsic en què haurien caigut Marx i d'altres (com Georgy Lukács o Lucien Goldman) en la seva anàlisi *externa* de la cultura.

En definitiva, la noció de camp pot permetre solventar dos dels errors en què sovint cau l'anàlisi de la ideologia, a saber, el del reduccionisme economicista i el de la hispostització idealista. El concepte de *camp* indica com les relacions socials no es legitimen o es naturalitzen directament perquè els productors culturals *intencionalment* cerquin servir els interessos de la classe dominant; i alhora tampoc no subrepresenta la realitat cultural com un simple reflex mecànic.

Veiem, doncs, com el marc conceptual que ens ofereix l'*estructuralisme genètic* ens permet l'anàlisi dels microfonaments d'aquest *procés total* de què parlem. No es queda en la simple anàlisi del discurs, sinó que alhora que reconeix la importància d'aquest, ens permet anar més enllà per tenir present com la realitat d'una organització social concreta modula els cossos, els éssers socials. Per tant, no ens movem ja en un pla idealista, sinó en una concepció dialèctica de com l'organització social determina l'ésser social, alhora que aquest determina també l'organització social. En aquest sentit, Terry Eagleton afirma que el conjunt de l'obra de Bourdieu pot considerar-se una contribució original a «allò que hom pot anomenar les "microestructures" de la ideologia, que completa les nocions més generals de la tradició marxista amb exposicions de la ideologia, detallades

34. Bourdieu, 2000b, p. 135.

empíricament com la “vida quotidiana”;³⁵ i, en concret, que la *violència simbòlica* pot considerar-se la forma que té Bourdieu de repensar i elaborar el concepte gramscian d'*hegemonia*.³⁶ Com hem vist, mitjançant les anàlisis *relacionals* en termes de camp, habitus, etc. se'ns mostra com les trajectòries socials comporten la interiorització de les estructures socials dels camps en els éssers socials; ens trobarem, en bona mesura, amb una nova versió de la vella tesi de Karl Marx del seu prefaci de la *Crítica a l'economia política*, segons la qual «no és la consciència de l'home la que determina el seu ésser, sinó, al contrari, és l'ésser social allò que determina la seva consciència».³⁷ I és que Bourdieu pretenia entendre la comprensió pràctica, cosa que, segons ell, comportava la necessitat d'haver-se de situar més enllà de l'alternativa entre la cosa i la consciència, entre el materialisme mecanicista i l'idealisme constructivista. Al contrari, implicava haver d'elaborar una teoria materialista que permetés rescatar, seguint la voluntat que ja expressava Marx a les *Tesis de Feuerbach*, l'*aspecte actiu* del coneixement pràctic que la tradició materialista havia deixat en el seu poder. I aquesta és, precisament, la funció de la noció d'*habitus*, el qual

[...] restitueix a la gent un poder generador i unificador, elaborador i classificador, i alhora li recorda que aquesta capacitat d'elaborar la realitat social, al seu torn socialment elaborada, no és la d'un subjecte transcendent, sinó la d'un cos socialitzat, que inverteix en la pràctica dels principis organitzadors socialment elaborats i adquirits en el decurs d'una experiència social situada i datada.³⁸

3.4. L'autoritat i l'Estat

Però, com s'explica l'autoritat en el model? Com Weber, Bourdieu estableix la connexió entre dominació i legitimitat: si totes les formes de dominació han de justificar-se racionalment perquè siguin acceptades com a legítimes, aleshores cal explicar el mode de racionalització que atorga a algú el poder simbòlic de sancionar. La producció de relacions legítimes de dominació no pot ser reduïda a les constriccions externes de les relacions físiques d'obediència, ni tampoc a la pura persuasió ideològica; Bourdieu considera que cal que siguin

35. Eagleton, 1997, p. 202.

36. Eagleton, 1997, p. 202.

37. Marx, 1983, p. 215.

38. Bourdieu, 1999a, p. 181

explicades per les diferències de la posició ocupada en la jerarquia social. El reconeixement de l'ordre establert només es pot entendre si el poder d'imposició es lliga, no amb una *força il·locucionària* (per acomplir una acció dient quelcom), sinó amb les condicions d'efectivitat dins la societat, a saber, referint-nos a les disposicions que veuen el món, i a les estructures dels camps que han produït les disposicions. Les forces dominants aconsegueixen la seva autoritat de la lleialtat dels dominats pel fet mateix d'exercir-la i per la posició social que aquelles ocupen: perquè és tracta d'un científic, un economista, un artista...

Conseqüentment, si els dominats accepten el principi de la seva dominació és perquè de la mateixa manera aquells que els dominen —el dominants— accepten l'ordre social establert i legítimat. La funció ideològica que compleix la cultura (els seus usos socials), com ja hem assenyalat, apareix en aquesta anàlisi com l'aspecte simbòlic de la dominació: la dominació simbòlica és aquella forma de violència que s'exerceix amb la complicitat dels actes dels mateixos agents. Però, aleshores, com aquesta complicitat pot permetre explicar la producció del consens necessari per al manteniment de l'ordre social i la lleialtat als valors dominants?

Com hem anat veient, d'acord amb Bourdieu, el reconeixement (l'acceptació de l'ordre) només es pot donar mitjançant el desconeixement en què es fonamenta l'inconscient ajustament entre estructures subjectives i estructures objectives. L'adherència dòxica al món creada per aquesta correspondència, es considera que ha quedat arrelada, internalitzada al cos —a l'*habitus*. Per això, es considera que la dominació està inscrita en la majoria de les pràctiques diàries, i així la teoria de la dominació de Bourdieu esdevé una teoria de la pràctica, centrada en el concepte d'*habitus*, explicat en el procés de reconeixement i desconeixement mitjançant el qual es legitima la dominació.

D'acord amb Franck Poupeau, l'acció comunicativa de Habermas no pot oferir una explicació de com arriben a l'acord els parlants, perquè les condicions per a aquest acord no radiquen en el llenguatge. Per a ell, seguint els raonaments de Bourdieu, les creences precedeixen l'acció comunicativa, la persuasió s'estén més enllà de les raons explícites i ens fa retrocedir sobre quina és la base de l'autoritat d'aquells qui parlen, els qual disposen del poder per *dir*, per actuar damunt la realitat mitjançant l'acte simbòlic de representar la realitat.³⁹

39. Poupeau, 2000, p. 71.

Symbolic power, the power to constitute the given by stating it, to act upon the world through acting upon the representation of the world, does not reside within «symbolic system» in the form of «illocutionary force». It is defined in, and by, a definitive relationship that creates belief in the legitimacy of the words and person who utters them, and it operates only inasmuch as those who are subjected to it recognize who wield it.⁴⁰

Aleshores, quan parlem d'institucions amb poder social a les nostres societats contemporànies, cal dir alguna cosa sobre l'Estat. L'Estat és el resultat d'un procés històric de concentració de diferents tipus de capitals: força física, econòmic, cultural o informacional i simbòlic. Es tracta d'un procés interdependent que acaba creant un metacapital, però que cal separar-lo analíticament. Així, l'Estat té la capacitat per crear el camp de joc per als altres capitals, alhora que el capital simbòlic de què disposa li atorga un alt poder creador.⁴¹

Gràcies a aquesta concentració de capitals, l'Estat exerceix tant la violència física com la violència simbòlica. Té el domini sobre la producció simbòlica, que li dona la capacitat de naturalitzar allò que és arbitrari: ho pot instituir tant objectivament, en les coses (mitjançant, per exemple, les institucions socials), en les regles dels camps, com subjectivament, en les estructures mentals, de percepció, en definitiva en els habitus. És a dir, l'Estat disposa de la capacitat d'imposició de pràctiques, cosa que comporta la possibilitat d'anar formant una orquestració d'habitus, assolint així una espècie de consens; s'aconsegueix l'assumpció d'un *món donat per descomptat* prereflexiu, unes estructures avaluatives similars o idèntiques per a molta gent, fet que és la base del *conformisme lògic* i del *conformisme moral*.

Així, la submissió a l'ordre estatal és conseqüència d'una submissió dòxica i no pas ideològica: és una submissió situada en l'ordre de les creences, de les disposicions corporals, i no pas en el món de les representacions.⁴² La submissió a l'ordre establert s'esdevé de l'acord entre les estructures cognitives que la història col·lectiva (filogènesi) i la individual (ontogènesi) ha inscrit en els cossos i en les estructures objectives del món. Així, si l'evidència dels preceptes d'Estat s'imposa amb tanta força, és perquè és el mateix Estat qui ha imposat les estructures cognitives mitjançant les quals és pensat.⁴³

40. Bourdieu i Wacquant, 1992, p. 148; citat per Poupeau, 2000, p. 148

41. Bourdieu, 1997, p. 99-114.

42. Bourdieu, 1997a, p. 115.

43. «A les nostres societats, l'Estat contribueix en una part determinant a la producció i la reproducció dels instruments de la creació de realitat. Com a estructura

3.5. La dominació simbòlica de l'atac neoliberal

Per tal de copsar la utilitat pràctica de la perspectiva de Bourdieu en l'anàlisi dels fenòmens ideològics contemporanis, exposaré breument a tall d'exemple l'anàlisi (se'n podrien fer d'altres des del mateix marc) del que en podríem dir la dominació simbòlica del neoliberalisme. Amb aquest propòsit, també usaré algunes de les contribucions que al voltant d'aquesta temàtica el mateix autor havia fet.

Bourdieu, coherentment amb la seva teoria dels camps, ho plantejarà en termes d'una lluita política per la implementació d'un determinat tipus de societat. Aleshores, analitzarà com històricament el discurs neoliberal passa a convertir-se en un programa polític, que es difon i arriba a diversos camps socials en els quals es va implementant com a realitat, com a estructures objectives, i es revesteix d'un discurs legitimador.

Allò que atorga força al neoliberalisme és el fet que la seva versió vulgata circuli arreu i a tota hora, juntament amb el fet que se senti a dir, també arreu i constantment, que no hi ha res a objectar a la visió neoliberal. Ara bé, cal tenir present, com ens alerta Bourdieu, que si la visió neoliberal implica una banalitat com aquesta és perquè «hi ha tot un treball d'inculcació simbòlica en el qual participen passivament els periodistes i els ciutadans de peu i, de manera activa, sobretot, un determinat nombre d'intel·lectuals».⁴⁴

Bourdieu n'analitzarà els fonaments teòrics, basats sobretot en la teoria econòmica neoclàssica. El primer pas és el treball comú entre els economistes en particular i els intel·lectuals més en general (mitjançant les universitats, les revistes especialitzades, etc.) per crear un *mainstream* científic neoliberal. L'existència d'aquest *mainstream* ens permet comprendre per què el camp científic donarà legitimitat científica a allò que és un programa polític arbitrari; fet considerat, però, una conseqüència de la pròpia lògica interna del camp, i no

organitzadora i instància reguladora de pràctiques, exerceix permanentment una acció formadora de disposicions durables, mitjançant les imposicions i les disciplines a les quals sotmet de manera uniforme el conjunt dels agents. Imposa, en particular, en la realitat i en les ments, els principis de classificació fonamentals —sexe, edat, “competència”, etc.— mitjançant la instauració de divisions en categories socials que són fruit de l'aplicació de categories cognitives, d'aquesta manera cosificades i naturalitzades, i constitueix el fonament de l'eficàcia simbòlica de tots els ritus d'institució. [...] Per aquesta via, l'Estat crea les condicions d'una sintonització immediata dels habitus que constitueix al seu torn el fonament d'un consens sobre aquest conjunt d'evidències compartides que són constitutives del sentit comú» (Bourdieu, 1999a, p. 230).

44. Bourdieu, 1999b, p. 39.

pas perquè es tracti d'un aparell. Així, aquest *mainstream* d'economia liberal fa que els economistes vinculats al neoliberalisme tinguin, sense compartir-hi necessàriament els interessos econòmics i socials, els suficients interessos específics en el camp de la ciència econòmica per aportar una contribució decisiva a la producció i la reproducció de la creença neoliberal, la qual, a més, vesteixen de raó matemàtica. Per tant, veiem la concepció de l'*autonomia relativa* del camp científic, alhora que es pretén estar donant una explicació no finalista: els economistes actuen per interessos propis, no perquè pretenguin contribuir a una *conxorxa*.

Un cop creada aquesta visió en l'àmbit intel·lectual, Bourdieu afirmarà que «la fetichització de las fuerzas productivas que acabó en fatalismo se encuentra hoy [...] en los profetas del neoliberalismo y en los sumos sacerdotes del Deutschmark y la estabilidad monetaria. El neoliberalismo es una poderosa teoría económica cuya fuerza estrictamente simbólica, combinada con el efecto de la teoría, redobla la fuerza de las realidades económicas que supuestamente expresa».⁴⁵ Es considera que el neoliberalisme ratifica la filosofia espontània dels dirigents de les grans multinacionals i dels grans grups financers i es transmet per tot el món a polítics⁴⁶ nacionals i internacionals, a funcionaris, i a la major part dels periodistes importants —tots igualment ignorants de la teologia matemàtica subjacent—, de manera que es va convertint en una espècie de creença universal, en un nou evangeli ecumènic.

Fora d'aquests àmbits, cal considerar els periodistes i la resta dels ciutadans. Els primers reben el discurs més o menys passivament i el fan circular internament entre els col·legues de la professió, alhora que divulguen la versió vulgata que arriba al públic en general. Així, es va acomplint un treball d'imposició que arriba al gruix de la població perquè el discurs es difon constantment arreu, i té una rellevància especial la seva aparició constant en els mitjans de comunicació de masses (diaris, televisió, etc.). Aquesta mena de gota a

45. Bourdieu, 1997b, p. 158.

46. Quan parlem de polítics val molt la pena remarcar que no solament —i aquí radica la força i el perill— es fa referència a la dreta liberal i a la dreta conservadora, sinó també a molt bona part de la socialdemocràcia, sigui la dels governs o, fins i tot, en alguns casos, la d'alguns sindicats. Actuacions com les de molts dels governs socialdemòcrates als anys vuitanta i noranta que, sota el meu punt de vista, han seguit els dictàmens i han acceptat els paràmetres de la concepció econòmica neoliberal, i conseqüentment han contribuït a implementar polítiques d'acord amb ella. Però és que la cosa ha anat més enllà i ha aparegut l'anomenada Tercera Via de Tony Blair i d'Anthony Giddens, que, pretenent renovar la socialdemocràcia, n'han acabat acceptant una part important del discurs, de les idees i valors i de les polítiques neoliberals.

gota simbòlic, que en gran part s'aconsegueix amb la complicitat inconscient de molts dels qui repeteixen el discurs, acaba tenint un efecte penetrant. És aquest fet el que permetia al neoliberalisme presentar-se fins fa poc temps amb les aparences d'*irreversibilitat* amb què ho feia. I és que, justament, si una cosa ha aconseguit l'anomenat mediàticament *moviment antiglobalització* ha estat trencar aquesta sensació d'irreversibilitat (l'anomenat per Francis Fukuyama *final de la història*).

Però l'estructuralisme genètic, com hem vist, no es queda només en el pla discursiu, en el pla de les idees caient en l'idealisme, sinó que, al contrari, analitza la implementació de mesures polítiques concretes que duen a unes determinades formes d'organització social que impliquen concretes formes de relació. Així, en el nostre cas, veiem com estem en plena lluita, en ple atac per implantar efectivament la visió neoliberal del món. Es mira d'implantar objectivament, legalitzant unes condicions basades en el credo neoliberal, i subjectivament, tant mitjançant la modulació d'habitus amb la imposició de condicions objectives com mitjançant la repetició arreu del discurs neoliberal. L'Estat, i en concret els governs de torn, són els qui aproven les lleis que permeten la progressiva implantació del que ja s'ha anomenat un règim de *flexplotació*. La flexplotació evoca perfectament la gestió racional de la inseguretat; fa referència a la flexibilització de l'explotació, de la dinàmica de formació de plusvàlua, i aconsegueix una mutable concreció en els ritmes i nivells de l'expropiació de temps de treball. Flexibilització que, mentre que per una banda proposa la flexibilització del mercat laboral, per una altra banda fixa conservadorament el mercat financer.

Així, mitjançant les idees de flexibilitat s'implanta la precarietat laboral, mitjançant la filosofia de la competència s'instaura la lògica d'un món basat en el darwinisme social (és a dir, en la lògica dels guanyadors i perdedors, la lògica de la competitivitat), s'individualitzen les relacions laborals, etc. I el que és pitjor, l'existència efectiva d'un món social amb aquestes característiques acaba creant *disposicions precaritzades*, gràcies també a l'existència d'un exèrcit de reserva atemorit per la precarietat i per l'amenaça permanent de l'atur. Encara més, el que pot passar és que aquestes disposicions precaritzades acabin essent còmplices de la institucionalització d'aquest món darwinista. I és que el fet que existeixin unes estructures socials externes als individus que s'ajusten a la descripció dòxica del món dels neoliberals acaba donant aparença de veritat a la cosmovisió neoliberal, ja que el coneixement pràctic que se n'assoleix s'hi aadequa: *la utopia va esdevenint realitat*.

Després d'anys d'atac neoliberal (l'inici del qual s'acostuma a datar amb la *revolució neoconservadora* de Thatcher i Reagan dels anys setanta), sembla que amb la implementació de polítiques i amb la constant repetició del discurs ja s'han d'estar patint els seus efectes simbòlics i ideològics. Ara bé, això no vol dir que ens trobem en un món tancat d'institució total, en un *aparell* sense resistències, ni fissures, ni esclotxes. Igualment, l'impacte dòxic i ideològic, lògicament, ha d'haver estat divers segons els grups socials, ja que cada espai social condiona de forma diferent i ofereix capacitats i perspectives diverses segons quins siguin els camps socials en els quals hagi estat implicat. De tota manera, cal tenir molt present que estem parlant constantment d'atac, i si parlem d'atac és perquè encara estem en plena lluita entre els nous preceptes dels garants del neoliberalisme i la legitimitat dels preceptes del vell Estat del benestar i del capitalisme regulat. Però, a més, des de les protestes de Seattle s'ha visualitzat l'emergència de nous moviments de resistència a l'ordre de coses existent (allò que mediàticament es coneix com a *moviment antiglobalització*) que semblen haver aconseguit entrar en el que podríem anomenar el *mercat dels discursos ideològics*, trencant així l'anomenat *pensament únic* (sinònim d'ideologia dominant).

Per tant, veiem com el marc conceptual ens permetria fer una anàlisi minuciosa i detallada de com pot haver estat i com pot estar-se produint el procés de recepció del neoliberalisme (del discurs i de les polítiques implementades) per grups i persones segons les seves trajectòries socials particulars que han d'haver anat formant el seus habitus presents. Hi haurà joves amb l'única vivència de l'ordre actual, però també tindrem persones més grans amb vivències de dècades passades i per a les quals podria ser més legítim l'estat anterior; també tindrem militants polítics, sindicals, de moviments socials, etc. Cal tenir present, per tant, que l'existència de diversitat de condicions, d'habitus i de multiplicitat de desplaçaments intra i intergeneracionals pot generar enfrontaments a les condicions d'actualització. En els cossos dels agents hi podem trobar disposicions que han esdevingut obsoletes, ja que els habitus canvien sense parar en funció de les noves experiències. Les disposicions estan sotmeses a una espècie de revisió permanent, però que mai no és radical, perquè es du a terme mitjançant les premisses instituïdes en l'estat anterior.

Bourdieu, ja l'any 1979 a la *Distinció*, ens alertava del fet que per explicar completament les pràctiques o les opinions polítiques cal distingir analíticament, com a mínim, dos efectes: l'*efecte de la trajectòria* i l'*efecte de la inculcació*. El primer és el referent als condi-

cionaments socials inscrits en una condició particular, i el segon fa referència a l'efecte de la recepció d'una educació pròpiament política.⁴⁷ Així, és en aquest segon efecte on rau la possibilitat de la construcció política de la *contrahegemonia* que permeti resistir l'atac neoliberal, primer, i després avançar cap a la proposició d'alternatives i la creació d'altres regles de funcionament del camps o d'altres institucions, que permetin la construcció d'altres persones, d'altres habitus. Per això, Bourdieu proposarà lluitar per aconseguir que «contra la política de despolitització, es restauri el que és polític»,⁴⁸ considerant que la lluita contra la violència simbòlica del neoliberalisme (programa polític real) necessita d'una oposició intel·lectual i pràctica, i que el més important és la construcció d'un moviment social:

[...] the main thing is to build the movement. No one should doubt the radical changes that are happening in the way people think.⁴⁹

4. Notes conclusives: virtuts i alguns punts crítics

Bourdieu ens fa una doble lectura, subjectivista i objectivista, de la fonamentació de la dominació simbòlica mitjançant el procés de *doble naturalització*. Amb aquest moviment trenca l'objectivisme marxista a dos nivells: en primer lloc, deixa enrere l'objectivisme en introduir la dimensió subjectiva/cognitiva de les estructures socials; en segon lloc, introdueix l'específica mediació del camp de producció cultural entre la societat i la cultura. Amb aquesta segona ruptura, l'objectivisme reintrodueix la pròpia experiència del món que tenen les persones dins un model estructural.

Ahora, la seva conceptualització del camp de producció cultural com a universos autònoms en el quals es lluita pel poder simbòlic permet captar com la *cultura* modela la consciència quotidiana i reforça les relacions de dominació mitjançant les homologies estructurals entre el camp de poder i el camp de producció cultural. La díada conceptual de l'habitus i el camp permet reintroduir el *subjecte* —en la forma d'agent socialitzat— dins la teoria de la cultura i de la ideologia sense caure en l'objectivisme mecanicista ni en l'idealisme subjectivista de la tradició de la fenomenologia shutziana. Així, es té present el discurs, però sense que aquest quedi reduït a una simple

47. Bourdieu, 1988, p. 450.

48. Bourdieu, 2001a.

49. Bourdieu, 2000d.

convenció o a un simple joc de llenguatge, i es tenen presents les transformacions estructurals no lingüístiques. S'introdueix el discurs i la seva difusió i circulació per diferents lògiques i mitjans en els diversos camps, tenint en compte les lògiques de recepció i apropiació que en faran els agents segons els seus habitus. Però al costat del discurs s'analitza la *física social*, les condicions objectives que l'acompanyen.

Sovint s'ha criticat a Bourdieu com a negador de la possibilitat del canvi mitjançant l'acció política emancipadora, cosa que al meu entendre no és certa. Per a mi, Bourdieu, contra moltes visions excessivament idealistes, alerta sobre la no suficiència del moment de *presa de consciència* per a la transformació de les relacions de dominació, ja que aquesta no s'assoleix per la mera *conversió d'esperits*. No es pot pretendre lluitar contra el fenomen de la *doble naturalització* només amb les armes de l'argumentació racional i lògica. Per a ell, la lluita política és cognitiva (pràctica i teòrica), ja que considera que «l'esforç per informar i orientar la percepció i l'esforç per explicitar l'experiència del món van de costat».⁵⁰ Per això, des del meu punt de vista, Bourdieu, d'acord amb les seves pròpies categories, diria que cal mirar de donar pes a l'*efecte inculcació* mitjançant l'educació política en els moviments per combatre l'*efecte trajectòria* (per exemple, de les trajectòries precaritzades). Ja que considera que

[...] si la consciència política sense les disposicions és irreal i incerta, les disposicions sense la consciència són opaques per si mateixes i conseqüentment sempre vulnerables davant la desviació operada dels falsos reconeixements.⁵¹

Per tant, d'aquí es pot desprendre una idea de l'estil que caldria una construcció de contrahegemonia política que permeti l'autoreconeixement i introdueixi la perspectiva d'avançar cap a d'altres funcionaments institucionals o d'altres institucions que impliquin altres tipus de relacions, les quals ens anirien construint altres habitus.

De tota manera, una vegada reconegudes les seves virtuts, cal reconèixer l'existència d'alguns problemes o punts crítics de la perspectiva per a l'anàlisi de la temàtica que tractem. En aquest sentit, i per acabar, ens proposem desenvolupar aquests problemes en els cinc punts següents:

50. Bourdieu, 1999a, p. 244.

51. Bourdieu, 2001b, p. 17.

1. Un cop plantejada la *complicitat ontològica* entre estructures i habitus, caldria encara aclarir com i quan opera, varia o deixa de funcionar. En la mateixa direcció, no se'ns proveeix d'un inventari sobre les condicions socials (quines són les *condicions de possibilitat*) sota les quals les homologies obtenen (i en quines no obtenen) entre el camp de poder i els camps de producció cultural els seus posteriors efectes ideològics. Quins són els mecanismes o els lligams institucionals que permeten que es produeixin aquestes homologies?

2. Per una altra banda, considero que seria interessant tenir com a perspectiva l'aclariment de la noció d'*habitus*. I és que Bourdieu, amb el pas dels anys i de les recerques anà omplint cada vegada més el concepte, de forma que en les últimes formulacions semblava abraçar-ho gairebé tot. L'*habitus* era la matriu d'allò conscient, de l'inconscient, del discurs, de la pràctica, etc. Així, sota un sol concepte resten englobats processos i fenòmens que per al nostre objecte sembla pertinent distingir i aclarir conceptualment a fi de no englobar en una mateixa categoria processos suficientment diferents. És a dir, que per al nostre objecte se'ns fa pertinent disposar d'una conceptualització que permeti intentar explicar analíticament el rol que juguen en la dominació els discursos explícits, la pràctica, etc. Alhora que s'intenta veure de quins elements els individus són conscients i de quins altres no, ja que això pot comportar interpretacions posteriors diferents. No és el mateix, per exemple, ser conscients de la pròpia dominació i acceptar-la com a legítima que ser-ne conscients i acceptar-la per fatalitat (sense considerar-la legítima), o que no reconèixer tal dominació, tot i que efectivament s'estigui produint objectivament. En aquest sentit, intentar dotar-nos, per exemple, de conceptes a l'estil de la distinció entre *consciència pràctica* i *consciència discursiva* sembla de gran utilitat per comprendre millor els fonaments de la dominació simbòlica o ideològica.

3. Una altra font de crítica, que també segueix el qüestionament anterior, està en el tractament analític que ha fet Bourdieu de les cultures subordinades, i en la consideració de si el marc conceptual que ens llega l'estructuralisme genètic és el més adequat per a la temàtica. Des del meu punt de vista, malgrat que el marc conceptual permet la cabuda de les formes no hegemòniques de consciència, com també la interpretació de les resistències en un model dinàmic i no mecànic, això no implica que el tipus de tractament ofert sigui el més adequat. I és que es tracta de conceptes pensats i creats sobretot per comprendre els fenòmens de la dominació (de la dependència de les cultures subordinades respecte a les dominants), i no pas per entendre la complexa dinàmica que mou les cultures populars. En

aquest sentit, Axel Honneth (1986), per exemple, ja constatava l'insatisfactori tractament dels habitus populars a *La distinció*. La caracterització d'uns habitus entesos com l'*elecció de la necessitat* mostrava un model de representació reduccionista que no permetia desenvolupar una sensibilitat teòrica adequada per a la comprensió de la complexitat de la lògica dels significats de la vida quotidiana (incloent-hi les estratègies de resistència oposidores).⁵²

Grignon i Passeron (1992), a *Lo culto y lo popular*, ampliaran la crítica. No parlen ja de *La distinció*, sinó del tractament general que ofereix la dominació simbòlica bourdeniana. Per a aquests autors, la sociologia de la dominació simbòlica únicament ofereix una dimensió de la investigació de les cultures populars. Es considera un error contemplar les produccions populars únicament en la seva relació amb les cultures dominants. Així, per exemple, l'anàlisi de les activitats culturals de les classes populars exclusivament amb un instrument com el de *capital cultural* (referit a l'apropiació de recursos culturalment legítims com els títols acadèmics) comporta concebre-les en termes negatius. Més en general, mostren com el concepte de *dominació*, tot i ser molt important per apuntar l'estabilització de les relacions asimètriques entre individus, societats i grups, no és un concepte omniscient que esgoti les possibilitats d'anàlisi de les pràctiques socials.⁵³

La mateixa crítica, la fa Paul Willis, que considera que Bourdieu ofereix, amb algunes debilitats, un important seguit d'arguments d'anàlisi per a la cultura dominant: «la seva relativa independència, la forma de transmissió i de constitució de la naturalesa de classe i la forma en què això ajuda a constituir la naturalesa d'una relació social que és necessària al Capital»; però, en canvi, «no se'ns dóna una ajuda real que ens permeti entendre quins poden ser els processos similars en la cultura dels dominats».⁵⁴

4. Lligat a aquest tractament inadequat de les cultures populars, i també a la no distinció analítica interna de l'habitus, cal esmentar la poca atenció independent que Bourdieu ha fet de la *consciència*, conseqüència per a Wacquant (1993) de la concentració de Bourdieu en les configuracions relacionals i en les homologies. Igualment, el fet de produir una sociologia de l'acció tan centrada en les lògiques de les pràctiques, mostrant que moltes pràctiques no requereixen la raonabilitat, comporta el perill d'oferir una imatge esbiaixada de l'actor social acostant-lo a allò que Garfinkel en digué l'*idiota cultural*.

52. Honneth, 1986, p. 61.

53. Grignon i Passeron, 1992.

54. Willis, 1998, p. 652.

De tota manera, des del meu punt de vista, es tracta d'un perill quan es fan lectures parcials i no completes de Bourdieu. Al contrari, una lectura minuciosa i atenta de l'agent de Bourdieu permet comprendre l'agent pràctic com a dotat de *reflexivitat*: l'habitus ho permet. Alhora, ens vacuna sobre un altre biaix en què sovint cauen algunes sociologies de l'acció: la d'un actor completament racional. A més, Bourdieu té en consideració el lloc de la *racionalitat pragmàtica*, fet que a la sociologia de l'acció no està aclarit —per exemple, els construyiments més o menys elevats associats a la situació i que deixen més o menys marge a les formes de reflexivitat de l'actor. Bourdieu no passa per alt aquesta situació i mostra que és especialment en les situacions de crisi quan, en deixar de ser vàlids els *ajustaments rutinaris*, entra en joc la reflexivitat de l'actor.

5. Finalment, de la mateixa manera que he considerat que el model no prestava prou atenció independent a la *consciència*, em sembla que tampoc no ho fa respecte a les argumentacions/justificacions, al contingut concret dels discursos que s'usen per legitimar un ordre establert (ordre que implica unes determinades relacions i que, per tant, emmotllarà els habitus); és a dir, al tipus de raonaments i a la seva força de convenciment que permetrà arribar a un determinat consens. Quedi clar, però, que he usat la paraula *independent* perquè no estic afirmant que no s'hi presti atenció, ja que discuteixo la qüestió en termes d'èmfasi i d'aclariment i no pas en termes de principis.

En aquest sentit, considero que no queda prou clar quin és el paper que s'atorga al contingut de les argumentacions/justificacions. I és que si per una banda a vegades s'afirma que el poder de les paraules no és res més que el poder delegat d'aquell qui les enuncia⁵⁵ (amb la qual cosa tenim que l'autoritat és exterior al sistema simbòlic), per una altra banda en la seva recent activitat política ha esmerçat grans esforços per combatre el discurs neoliberal i els fonaments de la teoria econòmica neoclàssica. Per tant, en el model queda perfectament clara la importància atorgada a les forces externes a l'arbitrari cultural que li donen la força per imposar-se, però en canvi no es presta atenció suficient a per què aquest arbitrari cultural té un determinat contingut i no pas un altre, ni a la força concreta que aquest contingut pot tenir: per què unes formes són elevades a categoria d'alta cultura i unes altres no? Per què s'usen uns arguments i no uns altres? Segons el model, l'arbitrari cultural s'imposa com a conseqüència de la correlació de forces (materials i simbòliques) des-

55. P. Bourdieu, *Ce que parle veut dire*, p. 15, citat a Thompson, 1984.

iguals de què disposen agents en lluita en un camp determinat, i té una importància especial el major o menor capital simbòlic de què es disposa. És a dir, qui disposa de l'autoritat per imposar una visió de la realitat i unes determinades regles de joc. Arbitrari heretat que alhora depèn de les relacions de força de moments històrics anteriors.

En definitiva, la importància dels elements exteriors al propi arbitrari (discurs, sistema simbòlic, etc.) queda prou ben reflectida, mentre que, en canvi, queda insuficientment explicat el paper que hi juga el contingut concret de les justificacions. De la mateixa manera que la justificació i els arguments no tenen força al marge del poder d'autoritat del parlant, també podem concebre situacions en les quals el convenciment passa per la *raonabilitat* dels arguments i les justificacions. I això posa en relleu la necessitat d'analitzar conjuntament ambdós factors i en quins moments tenen més importància els uns o els altres.

En aquest sentit, Luc Boltanski i Ève Chiapello (2002) defensen la necessitat d'usar conceptes que permetin escapar a la polarització teòrica d'interpretacions concebudes en termes de relacions de força o de relacions legítimes. Consideren necessari tenir en compte la forma en què les persones es comprometen en l'acció, les seves justificacions i el sentit que atorguen als seus actes, sigui des de l'hegemonia ideològica o des de la crítica a aquesta. Per això plantegen la necessitat de superar, d'una banda, tant teories que tendeixen a veure en la societat gairebé exclusivament relacions de força, violència, explotació i lluita d'interessos, com, d'altra banda, les teories que, inspirant-se més aviat en filosofies polítiques contractualistes, posen l'accent en les formes de debat democràtic i en les condicions de la justícia social. A les primeres (entre les quals els autors situen en bona mesura Bourdieu), les exigències normatives, desproveïdes d'autonomia, no són res més que l'expressió disfressada de les relacions de força i incorporen «la seva força a les relacions de força», cosa que comporta uns actors en perpètua situació de mentida o desdoblament.⁵⁶ Així, aquests corrents tendeixen a analitzar el capitalisme sense concedir-li una dimensió normativa. Els segons corrents, en canvi, tenen en compte les exigències morals que es deriven d'un ordre legítim, però en subestimar la importància dels interessos i de la relació de forces tendeixen a ignorar allò que els au-

56. Com se'ns diu al primer axioma de *Fonaments de la violència simbòlica*: «Tot poder de violència simbòlica, és a dir, tot poder que aconsegueix imposar significacions com a legítimes dissimulant les relacions de força que les fonamenten, afégeix la seva pròpia força a aquestes relacions de poder» (Bourdieu i Passeron, 1970, p. 8; citat per Boltanski i Chiapello, 2002, p. 71, nota al peu).

tors consideren una especificitat del capitalisme, a saber, que els marcs d'aquest sistema social es difuminen fusionant-se amb els trets de les convencions sobre les quals es fonamenta sempre l'ordre social. Consideren, per tant, que «hem de renunciar a reduir la justícia a la força o a deixar-nos encegar per l'exigència de justícia fins al punt d'ignorar les relacions de força existents».⁵⁷

Bibliografia

- ANDERSON, P. (1978) *Las antinomías de Antonio Gramsci*. Barcelona: Fontamara.
- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- BOURDIEU, P. (1985). «La fuerza de la representación». A: BOURDIEU, P. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- (1988). *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- (1994). «Introduction à la socioanalyse». *Actes de la Recherche*, núm. 90.
- (1997a). *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- (1997b). «Contra el fatalismo económico». *New Left Review* [Madrid: Akal], núm. 0.
- (1998). «La esencia del neoliberalismo». *Le Monde Diplomatique*. [Ed. espanyola]
- (1999a). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- (1999b). *Contrafocs: Reflexions útils per resistir la invasió neoliberal*. Barcelona: Edicions 62.
- (1999c). «Comprendre». A: BOURDIEU, P. [dir.]. *La miseria del mundo*. Madrid: Akal.
- (2000a). «Las formas de capital». A: BOURDIEU, P. (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclé.
- (2000b). «El mercado lingüístico». A: *Cuestiones de Sociología*. Madrid: Istmo.
- (2000c). «L'inconscient d'école». *Actes de la Recherche*, núm. 135.
- (2000d). «The politics of protest» [en línia]. *Socialist Review*. <<http://callnetuk.com>>
- (2001a). *Contrafuegos 2: Por un movimiento social europeo*. Barcelona: Anagrama.
- (2001b). *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires: Manantial.
- BOURDIEU, P.; EAGLETON, T. (1997). «Doxa y vida cotidiana». *New Left Review* [Madrid: Akal], núm. 0.
- CASTEL, R. (2002). «Conversación con Robert Castel sobre Pierre Bourdieu y la sociología crítica». *Viento Sur*, núm. 62.
- CORCUFF, P. (1998). *Las nuevas sociologías*. Madrid: Alianza Editorial.
- GRIGNON, C.; PASSERON, J. D. (1992). *Lo culto y lo popular*. Madrid: La Piqueta.
- EAGLETON, T. (1997). *Ideología: Una Introducción*. Barcelona: Paidós.
- HONNETH, A. (1986). «The fragmentad world of Symbolic Forms: Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture». *Theory, Society & Culture*, vol. 3, núm. 3.
- MARTÍN CRIADO, E. M.; IZQUIERDO, J. (1992-1993). «Elementos para una sociología económica de la gestión empresarial de la fuerza de trabajo». *Sociología del Trabajo*, nova època, núm.17.
- MARX, K. (1983). «Prólogo a la contribución de la crítica a la economía política». A: MARX, K. (1983). *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. Madrid: Sarpe.
- POUPEAU, F. (2000). «Reason for domination, Bourdieu versus Habermas». A: FOWLER, B. (2000). *Reading Bourdieu on Society and Culture*. Oxford: Blackwell.
- STRINATI, D. (1995). *An introduction to theories of popular culture*. Londres: Roudledge.

57. Boltanski i Chiapello, 2002, p. 72.

- THOMPSON, J. B. (1984). *Studies in the theory of ideology*. Cambridge: Polity Press.
- WACQUANT, L. (1993). «From Ideology to symbolic violence. Culture, class, and consciousness in Marx and Bourdieu». *International Journal of Contemporary Sociology*, vol. 30, núm. 2.
- (1994). «Introducció» A: BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. (1994). *Per una sociologia reflexiva*. Barcelona: Herder.
- (2002). «Un sabio imaginativo e iconoclasta». *Archipiélago*, núm. 51.
- WILLIAMS, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- WILLIS, P. (1998): «Producción cultural y teorías de la reproducción». A: FERNÁNDEZ EN-GUITA, M. [comp.]. *Sociología de la educación: Textos fundamentales*. Barcelona: Ariel.

