

APUNTES SOBRE LA IDEA DE CULTURA EN ALFRED SCHÜTZ Y PIERRE BOURDIEU. UN DIÁLOGO POSIBLE

MARTHA RIZO GARCÍA
 NE Universidad Autónoma de Barcelona

RESUMEN

Este artículo aborda la concepción de cultura en Alfred Schütz, representante de la Sociología Fenomenológica y Fenomenología Social; y Pierre Bourdieu, conocido por sus aportes a lo que el propio autor denominó Estructuralismo Constructivista. En un primer momento se presentan brevemente las aportaciones de los autores, con un énfasis especial en la concepción de cultura que emerge de cada una de las propuestas. Posteriormente, se establecen los puntos de encuentro y desencuentro entre ambas concepciones. La comparación permite, finalmente, concretar la propuesta de lectura dialógica entre Schütz y Bourdieu. El hilo conductor del ensayo es la concepción que sobre la cultura plantearon los dos autores. Y el punto de quiebre se halla en el asunto del poder, más presente en la obra de Bourdieu que en la de Schütz.

Palabras clave: cultura, sociología, análisis cultural, Alfred Schütz, Pierre Bourdieu.

ABSTRACT

This article deals with the conception of culture of Alfred Schütz, representative of Phenomenological Sociology and Social Phenomenology, and of Pierre Bourdieu, known for his contributions to what the same author called Constructivist Structuralism. First, the contributions of the authors are briefly presented, with special emphasis on the conception of culture that emerges from each of the proposals. Afterwards, the points of agreement and disagreement are established between both conceptions. The comparison,

finally, enables to establish the proposal of dialogic reading between Schütz and Bourdieu. The common thread of the essay is the conception of culture that both authors put forward and the breaking point is found in the issue of power, more present in the work of Bourdieu than of Schütz.

Keywords: Culture, Sociology, Cultural Analysis, Alfred Schütz, Pierre Bourdieu.

Presentación

A lo largo de la historia del pensamiento social, el tratamiento y análisis de la cultura ha detonado múltiples abordajes, centenares de acercamientos, definiciones y aseveraciones. No es intención del presente ensayo exponer el inabarcable abanico de opciones desde las cuales se puede estudiar la cultura. Más bien se trata de presentar dos concepciones de la cultura –y por ende de lo social– que, pese a que comparten ciertos elementos, presentan particularidades importantes. Quizás el elemento más distante entre las propuestas es la presencia o la ausencia de un vector de análisis específico: el poder. La comparación entre ambas concepciones exige elementos comunes, no sólo distintos. De ahí que no se haya elegido a autores extremadamente distantes en sus propuestas. No se trata de ofrecer dicotomías, de exponer lo que un autor sí explica y lo que otro autor ignora u obvia. Es más bien intención de estas páginas presentar a dos autores que, lejos de ser contrapuestos completamente, comparten opiniones y valoraciones. Y las comparten, pese a proceder de contextos, historias, países, movimientos filosóficos e incluso disciplinas distintas. Se trata de ofrecer un juego de ires y venires, una suerte de propuesta de lectura comparativa –y de diálogo posible– de dos autores distantes pero no distintos en sentido estricto. Nos referimos a Alfred Schütz, principal representante de la vertiente sociológica de la Fenomenología, y a Pierre Bourdieu, sociólogo francés a quien se adjudica el logro de haber integrado lo objetivo y lo subjetivo en el análisis social.

En un primer momento se presentan brevemente las aportaciones de los autores, con un énfasis especial en la concepción de cultura que emerge de cada una de las propuestas. Posteriormente se establecen los puntos de encuentro y desencuentro, comunes y distintos, entre ambas concepciones. La comparación permite, finalmente, concretar la propuesta de lectura dialógico entre Schütz y Bourdieu. El hilo conductor del ensayo es, por tanto, la concepción que sobre la cultura plantearon los dos autores. Y el punto de quiebre se halla en el asunto del poder, más presente en la obra de Bourdieu que en la de Schütz.

La lectura de la cultura desde la sociología fenomenológica de Schütz

El concepto de “cultura”, como tal, no aparece de forma clara en la propuesta socio-fenomenológica de Schütz. Sin embargo, es posible inferir una lectura de la

cultura en las aportaciones que el autor plasmó en conceptos como intersubjetividad, situación biográfica, mundo de la vida, entre otros. En este apartado se presentan, en primer lugar, algunas generalidades en torno a la sociología fenomenológica de Schütz; y en segundo lugar, se detalla la concepción de la cultura que emerge de la propuesta sociológica –y filosófica– del autor.

La sociología fenomenológica puede definirse como una ciencia de la sociedad inspirada en la fenomenología. En términos generales, la propuesta implica un tránsito de la egología trascendental de Edmund Husserl a la descripción de la actitud natural que se da en el ámbito de la vida cotidiana. Dicho de otra forma, Schütz rompe con la perspectiva trascendental de Husserl y le da relevancia a los colectivos sociales y al mundo sociohistórico, aspectos olvidados o relegados a un segundo plano en la filosofía de Husserl. El autor que tuvo mayor influencia en Schütz fue Max Weber, cuya producción académica puso énfasis en la acción social como eje básico para poder estudiar la sociedad. Según Weber, es en la interpretación de la acción social donde se puede conocer la intencionalidad de los actores en el mundo.

Según Schütz, la sociología comprensiva de Weber comete el error de dar por supuestas una serie de cuestiones que es necesario resolver. Las críticas de Schütz al pensamiento de Weber van encaminadas principalmente a dos asuntos: el concepto de acción social y la propia comprensión weberiana. Según Weber (1997: 5), “por acción social debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo”. El problema, según Schütz, está en cómo el sujeto da el significado, lo otorga o adjudica a sus acciones. Para Schütz, el significado es producto del encuentro de los hechos con la corriente interna de la conciencia; esto es, ocurre cuando las vivencias son reflexionadas. Por tanto, el significado no es algo inherente a los hechos mismos. Por otra parte, mientras que Weber cree que es posible comprender el significado que un actor da a sus acciones de manera clara, Schütz considera que rige el principio de “inaccesibilidad” a la conciencia del otro, y afirma que lo que percibimos de los otros no son más que indicios o indicaciones de sus vivencias, de las cuales inferimos su existencia y su carácter, más no su significado.

El debate general de la sociología fenomenológica gira en torno a cómo se puede lograr el conocimiento, a partir de preguntas como las siguientes: ¿cómo podemos tratar los datos subjetivos en términos objetivos?, ¿cómo conocemos otras mentes?, ¿cómo se produce la comprensión y la comunicación recíproca entre sujetos? Estas preguntas permiten comprender por qué Schütz concibió a la fenomenología como instancia de aproximación metodológica a lo cotidiano. La propuesta schütziana puso énfasis en la interpretación de los significados del mundo (*lebenswelt*) y las acciones e interacciones de los sujetos sociales.

El autor define a la realidad como un mundo en el que los fenómenos están dados, sin importar si éstos son reales, ideales o imaginarios. Se considera, enton-

ces, un mundo de la vida cotidiana que los sujetos viven en una actitud natural, desde el sentido común. Esta actitud frente a la realidad permite a los sujetos suponer un mundo social externo en el que cada sujeto vive experiencias significativas y asume que otros también las viven: “Desde esta actitud natural el sujeto asume que la realidad es comprensible desde los conceptos del sentido común que maneja, y que esa comprensión es correcta” (Schütz, 1932: 37-39). La definición anterior implica ya una concepción subjetiva de la cultura: cultura es lo que comparten los sujetos, cultura es lo que hace que los sujetos puedan comprenderse mutuamente. Pero esto no es todo.

A Schütz se le atribuye el importante logro de haber incorporado el mundo cotidiano a la investigación sociológica, a partir de la reivindicación como objeto de estudio de la sociología el ámbito de la sociabilidad, es decir, el conjunto de las relaciones interpersonales y de las actitudes pragmáticamente reproducidas o modificadas en la vida cotidiana. Esta reivindicación hace que pueda verse la Sociología Fenomenológica como una apuesta por el estudio y explicación del *verstehen*, es decir, de la experiencia de sentido común del mundo intersubjetivo de la vida cotidiana. El enfoque de Schütz, en este sentido, destaca por su comprensión de las diferencias entre el “mundo de la vida” de Husserl y la vida cotidiana. El mundo de la vida cotidiana es “la región de la realidad en que el hombre puede intervenir y que puede modificar mientras opera en ella mediante su organismo animado (...) sólo dentro de este ámbito podemos ser comprendidos por nuestros semejantes, y sólo en él podemos actuar junto con ellos” (Schütz, 1977: 25). Por su parte, la actitud natural está determinada cotidianamente por motivos pragmáticos, por lo que el conocimiento de la vida cotidiana es un conocimiento no sistemático, poco ordenado. El centro lo encontramos en la intersubjetividad, concepto que le sirve a Schütz para delinear el campo de la cotidianidad, por un lado, y que es considerado como el fundamento de la existencia del mundo de vida, por el otro. Hay que tomar en cuenta también que el problema de la vida cotidiana se expresa en las relaciones de los actores sociales entre sí y en cómo comprenden y constituyen la realidad social, de modo que el mundo de la vida se erige como el extenso horizonte de sentido que abarca a todas las regiones o provincias finitas de sentido.

El mundo de la vida es el horizonte último de sentido, nunca agotable ni trascendible, mientras que la vida cotidiana es sólo una provincia del mundo de la vida, mundanalmente intersubjetiva. La relación fenomenológica entre ambos mundos se da a partir de las relaciones sociales cotidianas, de la conciencia social cotidiana, del entramado social de sentido cotidiano y de la comunicación cotidiana. Según Schütz, los sujetos que viven en el mundo social están determinados por su biografía y por sus experiencias inmediatas. Es decir, cada individuo se sitúa en un determinado lugar en el mundo, dado que toda su experiencia es única e irrepetible. Estas experiencias inmediatas se relacionan con el hecho que los sujetos apprehenden la realidad desde, precisamente, esta posición que ocupan en

el mundo. Dicho de otra forma, el espacio y el tiempo en que transcurre el individuo determinan sus vivencias: desde este lugar se configura un repositorio de conocimiento disponible que consiste en el “almacenamiento pasivo de experiencias” (Schütz, 1932: 107), aquellas que pueden ser traídas al aquí y ahora y constituir una nueva experiencia personal inmediata. Gracias a esta reserva de conocimientos, los sujetos pueden comprender nuevos fenómenos sin tener que iniciar un proceso reflexivo para ordenar cada una de sus vivencias (Schütz, 1932). La concepción de cultura que emerge de las ideas anteriores es la de una cultura heredada, transmitida de generación en generación, y a la vez dinámica y objetivada en experiencias únicas e irrepetibles. La cultura, por tanto, es simultáneamente social –colectiva– e individual.

La articulación de lo social y lo individual en la lectura schütziana sobre la cultura

La intersubjetividad y la acción social son los dos conceptos que nos pueden servir para profundizar en torno a cómo es que Schütz aborda la articulación entre las dimensiones individual y social de la vida cotidiana, articulación que permitirá, posteriormente, fundamentar la concepción schütziana de la cultura.

El primer concepto, la intersubjetividad, es esencial en la adopción del pensamiento husserliano por parte de Schütz. La intersubjetividad aparece en las *Meditaciones cartesianas*: una invitación a la fenomenología de Husserl (1931), y es comprendida como el encuentro por parte del sujeto de otra conciencia que va constituyendo el mundo en su propia perspectiva. En el tránsito de Husserl a Schütz, la intersubjetividad experimenta un cambio: no se reduce al encuentro cara a cara entre el ego y el alterego, sino que se amplía a todas las dimensiones de la vida social, de la cultura en su sentido más amplio. Para Schütz, la configuración particular del sujeto está determinada por la intersubjetividad, que constituye la característica esencial del mundo social y cultural. El aquí se define porque se reconoce un allí, donde está el otro. El sujeto puede percibir la realidad poniéndose en el lugar del otro, y esto es lo que permite al sentido común reconocer a otros análogos al yo. Es en la intersubjetividad donde los sujetos pueden percibir fenómenos que escapan al conocimiento de su yo, pues los sujetos no pueden percibir su experiencia inmediata pero sí las de los otros, en tanto le son dadas como aspectos del mundo social. Si consideramos que la cultura, en una de sus acepciones, es lo compartido por un grupo humano, entonces podemos considerar que para Schütz, la cultura tiene como característica fundamental la relación intersubjetiva entre los seres humanos.

La intersubjetividad es posible porque el mundo del sentido común permite anticipar ciertas conductas de otros para desarrollar la vida social y cultural: cuando un sujeto se dirige a otro, presupone que comparte con él ciertos códigos. Sirva un extenso pasaje de Schütz para ejemplificar este fenómeno: “Si usted y yo

contemplamos un pájaro en vuelo, mis observaciones del pájaro en vuelo son una sucesión de experiencias de mi propia mente así como sus observaciones de un pájaro en vuelo son experiencia de su propia mente [...] No obstante, aunque no puedo conocer el contenido específico y exacto de su conciencia, sé que usted es un ser humano vivo y dotado de conciencia. Sé que cualesquiera que hayan sido sus experiencias durante el vuelo del pájaro, ellas eran contemporáneas con las mías. Veíamos un pájaro juntos [...] envejecíamos juntos” (Schütz, 1974: 18).

La reciprocidad de perspectivas entre sujetos es el punto clave de la explicación schütziana de la intersubjetividad, y el concepto de corriente interna también le sirve para comprender cómo se da la relación “nosotros”, en la cual se constituye la conciencia de un sujeto y la del otro en un solo flujo en el cual el primero puede percibir indicaciones de la vivencia del otro, pero no las propias.

Con respecto a la acción social, este concepto aparece indisolublemente ligado al problema de los significados. Este concepto le permite a Schütz explicar la constitución y elaboración de un proyecto en la conciencia del sujeto, que da origen a la acción. Es en la corriente interna en donde se dilucidan los “motivos porque” y los “motivos para” que justifican las acciones y donde se elaboran los contextos de significado compartidos entre los sujetos. En el proceso de elaboración del proyecto que antecede a la acción interviene el concepto de acervo de conocimiento. Para Schütz, toda acción realizada por un sujeto está cargada de significado: aunque el sujeto no tenga la intención de significar algo, su acción tiene significados en tanto puede ser interpretada por otros con quienes comparte el espacio inmediato de sus vivencias, el mundo de la vida, la cultura. Las vivencias son interpretadas subjetivamente, pues el sujeto recurre a su repositorio de conocimiento disponible, para asociar aquello que se conoce a lo que se desconoce. El mundo del sentido común se encuentra, entonces, tipificado en categorías de significado que permiten reconocer los nuevos fenómenos e incorporarlos a la conciencia del sujeto. Una experiencia reconocida como novedosa es aquella para la que no se tienen tipificaciones de significado o son erróneas, lo que implica la reorganización de estas tipificaciones. De todos modos, no existe una única interpretación de las vivencias, sino que éstas varían según la perspectiva desde la que son interpretadas, esto es, según el aquí y ahora que experimenta el sujeto (Schütz, 1932: 113-114). Lo anterior permite introducir el problema de la relatividad de los códigos culturales, de los lugares desde donde los sujetos aprehenden y significan sus entornos.

Schütz parte de la sociología comprensiva de Weber para determinar que sí es posible comprender las acciones de los otros. El autor propone la idea de una comprensión observacional, la que ejercemos cotidianamente en nuestras relaciones con otros, objetivando lo observado y dándole una interpretación, pero sin arriesgar una interpretación de lo que el actor intenta significar. Por otra parte, habla de la comprensión motivacional, que implica un conocimiento del actor, de su configuración y del significado que podría darle a su acción, de modo que la

observación dé lugar a una interpretación que atribuya motivos a la acción (Schütz, 1932: 55-61)".¹

¿Cómo aparece, entonces, la articulación de lo individual y lo social en la lectura schütziana de la sociedad y la cultura? Como hemos visto, las acciones pueden ser individuales, pero no así los significados atribuidos a estas acciones, que dependen no sólo del significado que el propio actor otorgue a su acción, sino, sobre todo, de las interpretaciones y significados que los otros actores otorguen a dicha acción. El concepto de intersubjetividad pone de manifiesto que el mundo cotidiano está formado por sujetos individuales que, sin embargo, no pueden existir si no es mediante la interacción con otros. Lo individual y lo colectivo se explican mutuamente. Dicho de otra forma, la cultura, concebida como el espacio de significados compartidos –construidos a partir de las interacciones cotidianas– es simultáneamente individual –pues se objetiva en acciones concretas de sujetos concretos– y colectiva –pues es producto del sentido común compartido por una colectividad–.

La realidad social es la suma total de objetos y sucesos dentro del mundo social cultural, tal como los experimenta el pensamiento de sentido común de los sujetos que viven su existencia cotidiana entre sus semejantes, vinculados a través de relaciones de interacción múltiples. Por tanto, la realidad social no es un mundo privado sino intersubjetivo, común a todos los sujetos, otorgado y potencialmente accesible a cada uno de ellos.

Según Schütz, los sujetos tienen conocimiento de las diversas dimensiones del mundo social y cultural en que viven. Sin embargo, este conocimiento es fragmentario y parcial, ya que se limita a ciertos sectores de este mundo, no a todos. Para el autor, pese a que existen diferencias de un sujeto a otro, basta que el individuo tenga un conocimiento de sentido común de la vida cotidiana para entenderse con el otro, con los objetos culturales y con las instituciones sociales, es decir, con la cultura que los une. Dicho de otra forma, aunque los sujetos no puedan conocer todo el mundo, el hecho que estén dotados de conocimiento de sentido común permite a los sujetos moverse en este mundo, compartirlo con otros. El mundo de la vida cotidiana es la realidad que se muestra como evidente para los hombres que permanecen en actitud natural. Esta realidad pertenece a las estructuras fundamentales de lo pre-científico, y debe erigirse como el punto de partida de las ciencias que aspiren a interpretar el comportamiento de los seres humanos. El carácter precientífico de la realidad social introduce un nuevo componente de la concepción schütziana de la cultura: la cultura no puede aprehenderse de forma total, en sí misma no es una totalidad abarcable.

La región de realidad social que puede ser modificada por los sujetos es el mundo de la vida. Sólo dentro del ámbito de la vida cotidiana, los sujetos pueden

¹ En este último tipo de comprensión, Schütz distingue dos tipos de motivos: los "motivos para", que se desarrollan en la conciencia del sujeto, son atribuidos a fines deseados y a objetivos propuestos, y son subjetivos y se refieren al futuro; y los "motivos porque", que se refieren al contexto de la acción o a una predisposición psíquica del sujeto, son objetivaciones de aspectos que rodean la acción y por su carácter causal se refieren al pasado (Schütz, 1932: 117-123).

ser comprendidos por sus semejantes; y sólo junto a ellos los sujetos pueden actuar en el mundo, moverse en él. Desde una actitud natural², el sujeto siempre se encontrará con un mundo que presupone y considera real: nació en él y presupone que existió antes de él y que seguirá existiendo después de que él no esté. De ahí que el mundo de la vida se defina como la realidad fundamental y eminente del hombre, como el fundamento de todo lo recibido por experiencia. La cultura, aquí, aparece como el principio organizador de la experiencia humana, a partir del cual los sujetos se asumen como tales y son capaces de comprenderse a sí mismos y entre sí.

El mundo de la vida se presenta de forma normada, reglamentada, con objetos circunscritos con propiedades determinadas. En él, el sujeto presupone que los otros están dotados de una conciencia similar a la suya. La cultura, comprendida como mundo de la vida, es entonces el marco común de interpretación en el que los sujetos interactúan. Como afirma Tania Rodríguez (1996: 201), “el análisis del mundo de la vida que realiza Schütz no es algo independiente y externo a los actores, sino que es el resultado de sus prácticas intencionales. Los actores sociales construyen la realidad social dando significado y sentido a sus experiencias en las interacciones de la vida diaria”.

Al comportamiento específico de cada individuo Schütz lo denominó situación biográfica. Según el autor, cada sujeto lleva una secuencia en su vida de las interpretaciones de lo que encuentra en el mundo, según la perspectiva de sus intereses, motivaciones e ideología particulares. Por ello, aunque la realidad del sentido común es dada a los sujetos en formas culturales o históricas de validez universal, comunes, la forma en que éstas se expresan en las vidas individuales depende de la totalidad de experiencias que una persona construye en el curso de su existencia concreta. Así entonces, la situación biográfica determina o condiciona el modo de actuar de los sujetos. O lo que es lo mismo, la experiencia fundamentada de una vida condiciona la subsiguiente interpretación que el sujeto hará de sus acciones.

El conocimiento de sentido común es el conocimiento del mundo de la vida. Este conocimiento no es privado, sino intersubjetivo y socializado, compartido por los sujetos que en ese mundo interactúan, se vinculan. De todo el conocimiento, sólo una pequeña parte se origina en el marco de las experiencias personales de los sujetos, siendo en gran medida de origen social, transmitido generación tras generación por otros sujetos. Es por medio del lenguaje cotidiano del sentido común que el sujeto transmite sus conocimientos a sus semejantes, y de alguna manera “deja” estos conocimientos a sus predecesores. Por ello, el lenguaje es

² Schütz consideró que la actitud natural de la vida cotidiana se puede definir a partir de los siguientes elementos: la existencia corpórea de otros sujetos; la consideración de que esos cuerpos están dotados de conciencias similares al individuo; los objetos del mundo externo incluidos en el ambiente de un sujeto y en el de sus semejantes son las mismas cosas y tienen, generalmente, el mismo sentido; el sujeto puede entablar relaciones y acciones recíprocas con sus semejantes; los sujetos pueden hacerse entender entre ellos; el mundo social y cultural está dado históricamente de antemano como un marco de referencia para el sujeto y para sus semejantes (Schütz y Luckmann, 1973: 26-27).

considerado como el medio tipificador por excelencia, el medio por el cual la cultura, como el conocimiento, se transmite con el paso del tiempo.

La intersubjetividad requiere de interacción, y en toda situación de interacción se produce un contacto intersubjetivo. Ambos conceptos son, por tanto, interdependientes. Para la sociología fenomenológica, cualquier forma de interacción social tiene su origen en las construcciones referentes a la comprensión del otro. Por simple que sea, cualquier interacción entre sujetos presupone una serie de construcciones de sentido común; en este caso, se construye la conducta que un sujeto prevé de otro, y viceversa. Así, los significados sociales no permanecen o se hallan en los objetos, sino en las relaciones de los sujetos entre ellos mismos, y entre ellos y los objetos.

Como se puede observar, el concepto de interacción incluye de alguna manera a todos los anteriores. En cualquier situación de encuentro con otro, los sujetos llevan consigo su repertorio de conocimiento disponible (su cultura heredada particular), que emerge de las experiencias pasadas, y que incluye lenguajes y, en general, cualquier forma de tipificación que hace posible la comunicación con los otros. La relación entre sujetos produce la intersubjetividad, que a su vez da lugar a significaciones en el mundo de la vida. Estas significaciones son producto, además, de los acervos de conocimiento disponibles que cada sujeto “lleva” a la situación de interacción en la que participa.

Síntesis: Alfred Schütz y la reflexión sobre la cultura

Como se ha puesto de manifiesto en las páginas anteriores, Schütz no conceptualiza propiamente a la cultura. Su análisis de lo social y lo cultural se aborda a partir de otros conceptos, tales como mundo de la vida cotidiana, actitud natural e intersubjetividad, entre otros. La fundación de una ciencia social comprensiva o interpretativa, iniciada por Weber y continuada por Schütz, tiene en la cultura —nombrada o no como tal— una de sus principales problemáticas o focos de interés.

En su inversión del concepto de Husserl de *epoché* de la actitud natural, Schütz pone de manifiesto cómo en la vida cotidiana los sujetos suspenden la duda de que algo sea distinto a lo que parece, con lo cual la dimensión cultural adquiere características de nexo entre el sujeto y el mundo en que éste vive, que aparece de forma dada.

La cultura, en Schütz, es el equivalente a este mundo en que el sujeto se desenvuelve, actúa e interactúa con otros semejantes a él, en actitud natural. La principal aportación de Schütz, es la incorporación del mundo cotidiano a la investigación sociológica, y la consecuente articulación entre los estudios de los sistemas e instituciones (la dimensión objetiva de la cultura o dimensión macro de la sociedad) y los incipientes estudios de las relaciones cara a cara (la dimensión subjetiva de la cultura o dimensión micro de la sociedad). Este punto, como veremos en el siguiente apartado, implica una similitud con la propuesta de Pierre Bourdieu.

La articulación micro-macro en la concepción bourdieana sobre la cultura

El área que más crecimiento tuvo en la sociología de finales del siglo XX fue, sin duda, la sociología de la cultura. En el estudio de la cultura, los problemas de Pierre Bourdieu no son estrictamente “culturales”, más bien se abocan a la explicación de una problemática central: la desigual distribución del poder en la sociedad. La sociología de Bourdieu puede definirse como una sociología de los mecanismos de funcionamiento del poder simbólico. Sus investigaciones le permitieron elaborar una suerte de diagnóstico de la sociedad contemporánea; un diagnóstico, antes que nada, complejo y multidimensional. En términos generales, Bourdieu puso de manifiesto, tanto conceptualmente como en investigaciones empíricas, el papel que juega la violencia simbólica en la preservación de la normalidad social, del orden social dominante. Su obra constituye una apuesta teórica y empírica para la producción de una teoría materialista de lo simbólico. Por lo anterior, rescatamos de Bourdieu las aportaciones en el análisis de la cultura y lo simbólico para comprender las relaciones que posibilitan la reproducción social y cultural.

El autor plantea una ontología determinada, según la cual lo social y lo cultural existe bajo dos formas: en las cosas y en los cuerpos. Así, Bourdieu aporta a la comprensión de la cultura una perspectiva relacional, la cual pone énfasis en los vínculos que se establecen entre los agentes que forman los campos de la sociedad. Según su propuesta, el poder es constitutivo de la sociedad, y existe en las cosas y en los cuerpos, en los campos y en los hábitos, en las instituciones y en los cerebros. Por tanto, el poder tiene una doble dimensión, existe objetivamente –físicamente– pero también simbólicamente. De Marx, Bourdieu retoma que la realidad social es un conjunto de relaciones de fuerzas entre clases históricamente en lucha unas con otras. Por otra parte, de Max Weber retoma que la realidad social es también un conjunto de relaciones de sentido, y que toda dominación social debe ser reconocida, aceptada como legítima. La influencia weberiana en Bourdieu permite apreciar un primer acercamiento entre los dos autores objetos de reflexión del presente ensayo: en ambos, la cultura tiene una componente subjetiva importante.

Toda la propuesta de Pierre Bourdieu pretende superar la dicotomía entre las perspectivas objetivistas y subjetivistas de la cultura. Bourdieu critica al objetivismo por centrarse en las estructuras objetivas e ignorar la acción y el agente, esto es, los procesos mediante los cuales los actores perciben, piensan y construyen esas estructuras para luego actuar sobre esa base. Del subjetivismo critica la ignorancia de las estructuras objetivas en las que los procesos sociales y culturales existen. Por esta pretensión de superar la dicotomía apuntada, la perspectiva de Bourdieu se ha denominado constructivismo estructuralista o estructuralismo constructivista, ya que trata de vincular la acción y la estructura, de considerar tanto los hechos objetivos como los fenómenos subjetivos. En palabras del autor, su pro-

pósito fue “superar esta oposición integrando en un solo modelo el análisis de la experiencia de los agentes sociales y el análisis de las estructuras objetivas que hacen posible esa experiencia” (Bourdieu, 2000: 80).

La cultura, según Bourdieu, existe bajo dos formas inseparables: por un lado, las instituciones, que pueden revestir la forma de cosas físicas, monumentos, libros, etc.; por el otro, las disposiciones adquiridas, las maneras duraderas de ser o de hacer que se encarnan en los cuerpos. A continuación definimos los conceptos centrales de la perspectiva de Pierre Bourdieu, mismos que darán cuenta de esta perspectiva relacional, no dicotómica, de la cultura.

Habitus y prácticas: cultura in-corporada y cultura en movimiento

Bourdieu pensó la cultura como un espacio de reproducción social y, a la vez, como un espacio privilegiado para la innovación y la resistencia. El concepto que le permitió la superación de la dicotomía entre la dimensión objetiva y la dimensión subjetiva de la sociedad fue el de *habitus*. Considerado como categoría-puente, el *habitus* le permitió vincular los momentos objetivos de la cultura, materializados en discursos e instituciones, y los momentos subjetivos, incorporados y hechos movimiento a través de las prácticas. De ahí que las experiencias de los sujetos se interioricen o incorporen como disposiciones duraderas de las prácticas y experiencias futuras.

El *habitus* es el principio generador de las prácticas culturales, y constituye el lugar de incorporación de lo social en el sujeto. La subjetividad aparece configurada por un conjunto de estructuras sociales objetivas e históricas que el sujeto incorpora de una u otra forma dependiendo del lugar que ocupa dentro de la estructura social. Gran parte de la obra de Bourdieu se sustenta en una tensión entre el sujeto-sujetado propio del estructuralismo y el sujeto libre, reflexivo, resistente, más propio de la corriente comprensiva de la sociología. ¿Cómo se interioriza lo objetivo, la estructura? ¿Cómo se exterioriza lo subjetivo? La respuesta a estas dos preguntas se halla, respectivamente, en los conceptos de *habitus* y prácticas, respectivamente.

Para el autor, la cultura es una dimensión co-constitutiva de lo social, y puede plantearse a partir de la relación entre lo instituido (cultura en estado objetivado) y lo instituyente (la cultura en movimiento). La primera se objetiva en discursos e instituciones, considerados por Bourdieu como actualizaciones del poder. La segunda dimensión de la cultura se pone en escena por medio de prácticas, de acciones, que atendiendo a Bourdieu, son siempre producto de luchas simbólicas.

El *habitus* es un sistema de disposiciones, producto de la incorporación de la estructura social a través de la posición ocupada en esta estructura (es, por tanto, una estructura estructurada), pero al mismo tiempo estructura las prácticas y las representaciones, actuando como estructura estructurante, es decir, como un sistema o esquema práctico que estructura las percepciones, las apreciaciones y las

acciones. Además de estructura estructurada, historia hecha cuerpo, el *habitus* es estructura estructurante, principio a partir del cual el agente construye sus prácticas y sus representaciones del mundo, de las cosas del mundo, de lo que está bien y de lo que está mal, de lo posible y de lo imposible, de lo pensable y de lo no-pensable. Es a partir de este concepto que Bourdieu plantea una inscripción, no mecánica ni repetitiva, de lo social en lo individual. Los esquemas provistos por el *habitus* son aprendidos de manera no consciente, organizan nuestra visión del mundo y convierten nuestro cuerpo en un cuerpo habituado. Resultado del *habitus*, las representaciones que éste genera constituyen mediaciones del poder simbólico: “Existe una correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales, entre las divisiones objetivas del mundo –especialmente entre dominantes y dominados en los diferentes campos– y los principios de visión y de división que los agentes les aplican” (Bourdieu, 1989: 7).

Los sistemas simbólicos, las representaciones, son instrumentos de conocimiento y de comunicación, es decir, pueden ejercer un poder estructurante, porque son estructurados. “Tienen un poder de construcción de la realidad que tiende a establecer un orden gnoseológico, un sentido inmediato del mundo” (Gutiérrez, 2005: 377). Por lo tanto, “la correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales cumple funciones políticas. Con ello, los sistemas simbólicos no son simplemente instrumentos de conocimiento, son también instrumentos de dominación” (Gutiérrez, 2005: 377).

Espacio social y poder simbólico

El espacio social objetivo, compuesto por campos, es un espacio de diferencias, de distinciones entre posiciones sociales que, a su vez, se expresa también en un sistema de distinciones simbólicas. El espacio social se estructura en campos, considerados éstos como universos sociales relativamente autónomos, como espacios de luchas dentro de los cuales los agentes se enfrentan, con medios y fines diferentes según su posición dentro del mismo campo. Bourdieu empleó el término “campo” para referirse, entonces, a un subespacio social relativamente autónomo, a un microcosmos al interior del macrocosmos social. Cada campo tiene sus propias reglas, y agentes que ocupan distintas posiciones a su interior, quienes a su vez, poseen distintos capitales, sean éstos económicos, sociales o culturales. El campo puede ser definido como una “red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones diferenciadas, socialmente definidas y en gran medida independientes de la existencia física de los agentes que las ocupan” (Bourdieu, 1992: 72). Bourdieu emplea la metáfora del “juego” para definir al campo: “un espacio de juego, relativamente autónomo, con objetivos propios a ser logrados (*enjeu*), con jugadores compitiendo (a veces ferozmente) entre sí y empeñados en diferentes estrategias según su dotación de cartas y su capacidad de apuesta (capi-

tal), pero al mismo tiempo interesados en jugar porque ‘creen’ en el juego y reconocen que ‘vale la pena jugar’” (Bourdieu, 1992: 73).

¿Qué relación existe entre el concepto de campo y el concepto de poder? El poder es un eje clave de toda la propuesta de análisis social y cultural de Bourdieu. Antes de aproximarnos a su definición de poder, y fundamentalmente de poder simbólico, es importante hacer referencia a definiciones más generales del concepto. El poder puede comprenderse como la capacidad de unos individuos o grupos para influir, determinar, condicionar u obligar el comportamiento y el pensamiento de otros individuos o grupos. “El poder es siempre resultado de la acción social, hasta el punto de que una colectividad humana sin relaciones de poder sólo sería viable en el caso imposible de que en dicha colectividad no se diese la dinámica de interacción que implica y es consecuencia de la acción de los individuos que la integran. El poder, por lo tanto, no es un fenómeno externo, impuesto, corruptor de una pretendida naturaleza humana o fuerza coercitiva necesaria para el mantenimiento de la vida en sociedad [...] Las relaciones de poder son consustanciales a la vida social humana a todos los niveles” (Escalera, 2000).

Bourdieu sitúa su reflexión sobre el poder simbólico en la definición de unos campos específicos, los de producción cultural, que están asociados al poder simbólico, ejercido por los agentes que detentan un mayor capital simbólico.³ La noción de poder simbólico permite comprender la dimensión de las más invisibles relaciones de dominación, que vienen detonadas por elementos estructurantes como la etnia, el género y la posición en el espacio social.

El poder simbólico es aquel que logra imponer significaciones como legítimas, disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza. “El poder simbólico radica en la capacidad que tienen los sujetos que ocupan posiciones altas en los campos, de imponer ciertas pretensiones de verdad, rectitud normativa, e incluso veracidad afectiva, como legítimas” (Palestini, 2005). Para Bourdieu (1977), el poder simbólico es un poder de constituir lo dado por enunciación, poder de hacer ver y de hacer creer, poder de ratificar o poder de transformar la visión del mundo, y con ello, poder de transformar las prácticas sobre el mundo y el mundo mismo. Por lo anterior, para Bourdieu el poder simbólico es una forma irreconocible, transfigurada y legitimada de las otras formas de poder. Es un poder típicamente mágico. Las palabras hacen ver, hacen creer, hacen actuar. Ese poder sólo se ejerce sobre aquellos que han estado dispuestos a escucharlas y a entenderlas, a creer en ellas, es decir, que se fundamenta en ciertas condiciones sociales que hacen posible la eficacia mágica de las palabras, y más específicamente, en la complicidad que se establece entre campo y *habitus*.

³ El capital simbólico es una propiedad cualquiera que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera fuerza mágica. El capital simbólico sólo existe en la medida que es percibido por los otros como un valor. No tiene una existencia real, sino un valor efectivo que se basa en el reconocimiento por parte de los demás de un poder a ese valor. Para que ese reconocimiento se produzca tiene que haber un consenso social sobre el valor de ese valor, por así decirlo.

Esta última apreciación permite vincular el concepto de campo con otro término, la *doxa*. En términos generales, podemos comprender a la *doxa* como una “verdad irrefutable, instalada en el sentido común y nunca cuestionada” (Reguillo, 2002). Según la autora, el estudio de la *doxa* constituyó la columna vertebral de la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu. Para el sociólogo francés, la *doxa* –el discurso común, dado por descontado, no reflexionado, de primer orden– opera como naturalizadora del poder, esto es, como legitimadora del orden social establecido en campos autónomos con reglas específicas. Incluso se podría decir que cada campo legitima un discurso, y los agentes de dicho campo deberán asumir este discurso como algo incuestionable.

El concepto de poder simbólico aparece en la obra de Bourdieu relacionado con el de violencia simbólica, “violencia eufemizada y por lo mismo socialmente aceptable, que consiste en imponer significaciones” (Gutiérrez, 2005: 375). La violencia simbólica consiste en “hacer creer y en hacer ver”, para movilizar. La violencia simbólica, entonces, se sustenta en el poder simbólico, y por ello, circula en las luchas por el poder simbólico” (Bourdieu y Wacquant, 1995).

La síntesis es, pues, la siguiente: el espacio social está compuesto por campos autónomos en los cuales se objetiva la cultura; en estos campos se producen luchas derivadas de las desiguales posesiones de capital por parte de los agentes del campo; la aceptación e incorporación de las reglas del campo conllevan a la legitimación de la *doxa* o discurso social de primer orden. Cada agente posee un *habitus* determinado; los *habitus* son esquemas de percepción, valoración y acción incorporados por los agentes y estructurantes de la acción de estos, que se visualiza en las prácticas o cultura en movimiento.

Síntesis: Pierre Bourdieu y la reflexión sobre la cultura

La propuesta de Bourdieu, bautizada por él mismo como constructivismo estructuralista, nos ofrece un panorama general, relacional y complejo, del mundo social y cultural, una economía general de las prácticas culturales de los agentes y una forma de aprehender la acción social de forma integral, superando las dicotomías entre individuo y sociedad, entre subjetivo y objetivo. Aunque la propuesta de Bourdieu no puede considerarse de forma estricta como una sociología de la cultura –este rótulo no da cuenta de la amplitud y complejidad de la lectura social y cultural que presenta el sociólogo francés–, sí podemos ubicar al autor en el marco de los sociólogos que tienen como eje de análisis a la sociedad en general, de ahí que pueda ser ubicado en las corrientes macrosociológicas. Sin embargo, y dado el peso que Bourdieu otorga a la dimensión subjetiva de la vida –que aparece en igualdad de condiciones con respecto a la dimensión objetiva–, es también válido ubicarlo en el marco de las sociologías interpretativas, las microsociologías. Como se puede observar, la propuesta de Bourdieu no se puede ubi-

car en una única corriente de pensamiento. Su amplitud y pretensión holística, integral, la convierten en una propuesta única para pensar la sociedad y la cultura.

Un diálogo posible entre Schütz y Bourdieu

Alfred Schütz reivindicó como objeto de estudio de la sociología el ámbito de la socialidad, esto es, el conjunto de relaciones interpersonales y actitudes de la gente que, aunque dependen de patrones culturales aprendidos, son pragmáticamente reproducidos o modificados en la vida cotidiana. La propuesta de Pierre Bourdieu, por su parte, visualizó a la sociedad en términos relacionales, a partir de la comprensión de las relaciones entre la cultura objetivada, los campos, y la cultura incorporada, los *habitus*. De alguna manera, ambos autores pusieron énfasis en la dimensión subjetiva de la cultura y de la vida cotidiana, lo cual implica un cambio importante con respecto a las teorías estructurales de la sociedad que dominaron gran parte del pensamiento sociológico del siglo xx. Sin embargo, Pierre Bourdieu logra una articulación mayor entre las dimensiones objetiva y subjetiva de la cultura, mientras que Schütz aporta reflexiones y conceptos importantes, sobre todo, para la segunda dimensión.

Tanto Schütz como Bourdieu implicaron en sus respectivos momentos un desafío a las propuestas funcionalistas y estructural-funcionalistas, a cuyos autores consideraron, de alguna manera, ingenuos. Entre estos autores destacan Merton y Parsons. Para Schütz, estos autores eran ingenuos porque consideran a la sociedad como un conjunto esencialmente armónico y en equilibrio; porque consideraban la conformidad con respecto a las convenciones sociales como un producto natural de la interacción; y porque defendían la idea de que el conocimiento de lo social puede, en algún momento, llegar a formular leyes sociológicas que permitan predecir los resultados de los procesos sociales y culturales con un alto grado de confiabilidad. La principal semejanza entre los aportes de Schütz y Bourdieu es la incorporación de lo subjetivo como eje de análisis de la sociedad y la cultura.

Mientras que Bourdieu fundamentó su teoría del *habitus* a partir de la consideración de que los agentes sociales interiorizan esquemas y disposiciones para la acción a lo largo de su vida, Schütz no aceptaba el teorema fundamental de la internalización de valores y normas y la posterior conformidad, sino que sentó las bases para una visión más pragmática, negociada, de las normas sociales, mismas que se construyen de forma intersubjetiva en el escenario básico del mundo de la vida cotidiana. Dicho de otra forma, lo que para Bourdieu era la cultura incorporada, hecha cuerpo, para Schütz era la cultura construida colectivamente en escenarios de interacción cotidiana fundamentados en las relaciones intersubjetivas entre seres humanos. Pese a esta diferencia, es posible establecer un paralelismo entre el concepto de *habitus* de Bourdieu y el de situación biográfica de Schütz, pues con estos conceptos, los autores ponen de manifiesto que la cultura es aprendida, adquirida a lo largo de las trayectorias biográficas de los sujetos sociales.

En otro orden de ideas, y en aras de continuar estableciendo similitudes entre las propuestas de los dos autores que nos ocupan, lo que Schütz denomina “mundo de la vida”, puede ser visto como el espacio social del que habla Bourdieu. Sin embargo, para el sociólogo francés el espacio social es desigual, está compuesto por campos de lucha con desigual distribución del poder; es un espacio de reproducción de las desigualdades, que vienen dadas por la desigual distribución de capitales –social, económico, cultural, etcétera– entre los actores. En Schütz, por el contrario, no encontramos tan claramente la referencia a la desigualdad y al poder. Es más, para el sociólogo austríaco, el mundo de la vida es intersubjetivo y se mantiene a través de la interacción entre los sujetos que lo viven desde una actitud natural, desde el no-cuestionamiento. Aunque aquí hay una clara diferencia, observamos también que en ambos autores aparece la cuestión del discurso social común, de lo dado por descontado. Lo que Bourdieu denominó *doxa*, aparece en Schütz como característica primordial del mundo de la vida, un mundo presupuesto que nos antecede, que aprendemos, que no cuestionamos, y que suponemos que existió antes que nosotros y que continuará existiendo en el tiempo futuro de los que nos precedan. Schütz no centró su interés en ver cómo los diversos actores tienen peso e importancia desigual en la construcción del mundo social. Las diferencias de poder, tanto en las prácticas como en los discursos, no recibieron atención por parte de este autor, lo cual ha sido señalado por varios autores como una falencia grave. Los objetos del mundo social y cultural están constituidos dentro de un marco de familiaridad y preconocimiento, proporcionado por el repertorio de conocimientos disponibles o acervo de conocimiento a mano, mismo que presenta equivalencias con la *doxa* bourdieana.

Los conceptos de *habitus*, de Bourdieu, y tipificación, de Schütz, también permiten establecer similitudes entre las propuestas de ambos autores. Para Bourdieu, los *habitus* –acordes con la *doxa* social– permiten disponer a los agentes de esquemas de percepción, valoración y acción; y para Schütz, el repertorio de construcciones sociales se mantiene en forma tipificada, ordenada, y dichas construcciones sirven como recursos pragmáticos para la organización de la acción de los sujetos en el mundo de la vida.

La intercambiabilidad de posiciones entre los sujetos del mundo de la vida cotidiana viene dada, según Schütz, por la naturaleza intersubjetiva del mundo. Es decir, a pesar de las diferentes perspectivas, biografías y motivaciones a las que se debe que los actores no posean idénticas experiencias del mundo, éstos tienen que tratar sus experiencias como idénticas a todos los fines prácticos. Esta apreciación no se da en la propuesta de Bourdieu, para quien las diferentes posiciones ocupadas en el espacio social –por la posesión desigual de capitales– conllevan a diferentes formas de incorporación del mundo y, por ende, de percepción del mismo y de acciones y prácticas en él.

En la siguiente figura se sintetizan algunas de las similitudes señaladas entre las propuestas de Schütz y Bourdieu.

Figura 1

Cuadro comparativo de los conceptos básicos de Schütz y Bourdieu

Alfred Schütz	Pierre Bourdieu
Mundo de la vida	Espacio social (campos autónomos)
Situación biográfica	<i>Habitus</i>
Repositorio de conocimiento disponible	Representaciones
Sentido común (pensar habitual)	<i>Doxa</i>
Acción social e interacción	Prácticas
Intersubjetividad	Luchas por las definiciones legítimas del mundo
Intercambiabilidad de experiencias y percepciones	Poder simbólico

Fuente: elaboración propia.

No se trata de que comprendamos los conceptos de cada autor como completamente equivalentes. Es más, en algunos casos la equivalencia se hace complicada, sobre todo por la presencia del poder en la obra de Bourdieu y la no presencia clara del poder y lo desigual en la lectura social de Schütz. La desigual distribución de recursos —tanto materiales como simbólicos—, determinados por los *habitus* de los agentes, hacen que la interacción entre éstos nunca se dé en condiciones de igualdad, algo que en Schütz, como hemos visto, sí es posible, en el sentido de que los sujetos sociales ven el mundo de la misma manera, se saben contemporáneos y pueden experimentar el mundo de la misma manera, a partir de la intercambiabilidad de experiencias, condición *sine qua non* de la intersubjetividad propia del mundo de la vida.

Por otra parte, el pensar habitual de Schütz, característica central de la actitud natural en la que viven los sujetos en el mundo de la vida cotidiana, puede encontrar su equivalente en el concepto de *doxa* que retoma Bourdieu. En ambos casos, pensar habitual y *doxa*, estos procesos vienen determinados en gran medida por las representaciones que los sujetos se hacen del mundo (en relación total con los *habitus* de éstos), y por los repositorios de conocimiento disponible que posee cada sujeto en función de su situación biográfica.

Las diferencias y las semejanzas entre las propuestas conceptuales de Bourdieu y Schütz permiten tender algunos puentes de diálogo que posibilitan, precisamente, hacer dialogar las propuestas de los dos autores. La diferencia más notable, como ya hemos dicho, es la presencia o ausencia del poder como categoría central de análisis. Curiosamente, es esta categoría la que dio más visibilidad al pensamiento de Bourdieu, la que le permitió vincularse con campos distintos al científico, tales como los movimientos sociales y el campo político en general. Schütz, en cambio, permaneció más centrado exclusivamente en el campo intelectual. ¿Será ésta una razón de su desconocimiento o poco reconocimiento en el campo sociológico?

Lo que sí está claro es que, pese a que Schütz no hizo tan explícita la articulación entre las dimensiones objetiva y subjetiva de la cultura—principal aportación

de Bourdieu—, ambos autores propusieron acercamientos interesantes para la conceptualización de la cultura. Uno, Schütz, desde una óptica más cercana a lo filosófico pero con intenciones sociológicas —no debemos perder de vista que Schütz; concibió a la fenomenología como instancia de aproximación a la vida cotidiana—; el otro, Bourdieu, con claras pretensiones de generar una propuesta de concepción relacional de la cultura y la sociedad, con base en su articulación entre el sujeto y la estructura, elementos ligados de forma indisoluble.

Este texto ha querido poner de manifiesto las relaciones entre dos propuestas de análisis de la sociedad y la cultura distintas, realizadas en distintos momentos y desde distintos lugares, pero que, como hemos visto, pueden también dialogar. ■

› BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, Pierre (1977). “Sur le pouvoir symbolique”, en *Annales*, núm. 3, pp. 405-411 (traducción al español: “Sobre el poder simbólico”, en Bourdieu, Pierre (1999). *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires: Eudeba, pp. 75-100).
- (1989). *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, París: Ed. de Minuit.
- (1992). *Réponses*, París: Seuil.
- (1997). *Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*, Barcelona: Anagrama.
- (2000). *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao: Desclée.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc (1995). *Respuestas, para una antropología reflexiva*, México: Grijalbo.
- Donatello, Luis Miguel (2002). “Lo permanente, lo excepcional y la/s sociología/s comprensiva/s de la cultura”, en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 6, julio-diciembre, 2002. Universidad Complutense de Madrid. Artículo en línea, disponible en <http://www.ucm.es/info/nomadas/6/lmdonatello.htm>
- Escalera, Javier (2000). “Sociabilidad y Relaciones de poder”, en *Kairos*, año 4, núm. 6, 2º semestre 2000. Artículo en línea, disponible en <http://www.fices.unsl.edu.ar/kairos/kairos6-indice.htm/K6-02.htm>
- Garfinkel, Harold (1967). *Studies in ethnomethodology*, Nueva Jersey: Prentice Hall
- Gallegos, Carlos; Gómez, Luis E.; Imaz, Cecilia y Paredes, Yolanda (coords.) (2005). Pierre Bourdieu. *Campos de conocimientos: teoría social, educación y cultura*, México: UNAM.
- Girola, Lidia (2000). “Alfred Schütz y la pérdida de la inocencia en el análisis sociológico”, en *Casa del Tiempo*, junio de 2000. Universidad Autónoma Metropolitana. Artículo en línea, disponible en <http://www.difusioncultural.uam.mx/revista/junio2000/girola.html>
- Gutiérrez, Alicia (2005). “Poder y representaciones: elementos para la construcción del campo político en la teoría de Bourdieu”, en *Revista Complutense de Educación*, ■

vol. 16, núm. 2, pp. 373-385. Universidad Complutense de Madrid. Artículo en línea, disponible en <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/edu/11302496/articulos/RCED0505220373A.PDF>

Husserl, E. [1931] (2004). *Meditaciones cartesianas*, México: FCE.

Leibniz, G. W. (1976). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, México: UNAM.

Literas, Luciano (2004). “Poder simbólico y realidad social”, en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 10, julio-diciembre 2004. Universidad Complutense de Madrid. Artículo en línea, disponible en <http://www.ucm.es/info/nomadas/10/lliteras.pdf>

Palestini, Stefano (2005). “Acción comunicativa, doble contingencia y poder simbólico: en búsqueda de puntos de comunicación”. Ponencia presentada en el VI Congreso de Estudiantes de Sociología. Universidad de Concepción (Chile). Artículo en línea, disponible en http://sociologia.uahurtado.cl/aviso/docs/ponencia_palestini.pdf#search=%22%22acci%C3%B3n%20comunicativa%2C%20doble%20contingencia%20y%20poder%20simb%C3%B3lico%22%22

Reguillo, Rossana (2002). “Pensar la cultura con y después de Bourdieu”, en *Revista Universidad de Guadalajara*, núm. 24, verano 2002. Artículo en línea, disponible en <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/bourdieu4.html>

Rizo, Marta (2005a). “Comunicología, psicología social y sociología fenomenológica. Exploraciones teóricas para la conceptualización de la interacción y la comunicación”, en Calles, Jorge Alberto (editor) (2005). *Anuario de la Investigación de la Comunicación*, CONEICC, número XII, CONEICC: México, pp. 105-127.

— (2006). “La Teoría en el campo académico de la comunicación. Análisis de manuales de teoría de la comunicación desde la propuesta de la comunicología posible”, en Martell, Lenin; Rizo, Marta; Vega, Aimée (coords.) (2006). *Políticas de comunicación social y desarrollo regional en América Latina*, AMIC: México, pp. 185-223.

— (2008a). “La Sociología Fenomenológica como fuente científica histórica de una comunicología posible”, en Galindo, Jesús (coord.) (2008) *Comunicación, ciencia e historia. Fuentes científicas históricas hacia una comunicología posible*, McGraw-Hill Interamericana: Madrid, pp. 43-107.

— (2008b). “La psicología social como fuente científica histórica de una Comunicología posible”, en Galindo, Jesús (coord.) (2008) *Comunicación, ciencia e historia. Fuentes científicas históricas hacia una comunicología posible*, McGraw-Hill Interamericana: Madrid, pp. 289-342.

- Rodríguez, Tania (1996). "El itinerario del concepto de mundo de la vida. De la fenomenología a la teoría de la acción comunicativa", en *Comunicación y Sociedad*, núm. 27, 1996 (mayo-agosto), Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 199-214.
- Sartre, Jean Paul [1946] (1997). *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa.
- Scheler, Max [1928] (1969). *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires: Losada.
- Schütz, Alfred [1932] (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Introducción a la sociología comprensiva, Barcelona: Paidós.
- [1962] (1974). *El problema de la realidad social*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- (1977) *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Schütz, Alfred y Luckmann, Thomas (1973). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Weber, Max [1922] (1997). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Bogotá: FCE.