

El *habitus* y la intersubjetividad como conceptos clave para la comprensión de las fronteras internas

*Un acercamiento desde las propuestas
teóricas de Bourdieu y Schütz*

Cynthia Pech Salvador*

Marta Rizo García**

Vivian Romeu Aldaya***

RESUMEN

El presente artículo propone una reflexión sobre las fronteras internas en situaciones de interculturalidad. Por fronteras internas entendemos las zonas porosas de la subjetividad donde cohabita lo irrenunciable con lo negociable. Ello permite comprender al sujeto, sus creencias, representaciones, actitudes y acciones desde el lugar a partir del cual configura, de forma constante, su subjetividad. En este sentido, nos interesa abordar esta temática desde los conceptos de *habitus* e intersubjetividad, toda vez que posibilitan deslindar este trabajo de los enfoques psicológicos sobre el individuo y, al mismo tiempo, evitan encasillar nuestra reflexión en los marcos de un determinismo sociológico.

Palabras clave: 1. Interculturalidad, 2. fronteras internas, 3. *habitus*, 4. intersubjetividad, 5. territorio simbólico.

ABSTRACT

This article presents a reflection on internal borders in intercultural situations. We understand internal borders as the porous zones of subjectivity where the absolute coexists with the negotiable. This permits an understanding of the subject, as well as his/her beliefs, representations, attitudes and actions, from the place at which he/she constantly forms his/her subjectivity. In this sense, it interests us to approach this subject matter by way of the concepts of *habitus* and intersubjectivity, every time they make it possible to define this work as opposed to psychological approaches on the individual, and at the same time they avoid classifying our reflection within the framework of a sociological determinism.

Keywords: 1. Interculturality, 2. internal borders, 3. *habitus*, 4. intersubjectivity, 5. symbolic space.

*Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Dirección electrónica: cpech_2000@yahoo.com.

**Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Dirección electrónica: mrizog@yahoo.com.

***Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Dirección electrónica: mynameisariel@hotmail.com.

Fecha de recepción: 21 de enero de 2008.

Fecha de aceptación: 28 de abril de 2008.

INTRODUCCIÓN

Una aproximación a los conceptos de interculturalidad y comunicación

El presente artículo tiene como objetivo elaborar una reflexión teórica acerca del concepto de frontera interna a partir de los conceptos de *habitus* e intersubjetividad propuestos por Bourdieu y Schütz, respectivamente. Nos interesa, no obstante, aterrizar dicha reflexión en situaciones comunicativas interculturales, es decir, en situaciones donde los sujetos en interacción despliegan e intercambian sus significados acerca de la realidad, sin soslayar en ningún caso el contexto de interacción donde tiene lugar, la historia y la experiencia de vida de los sujetos que participan en ella.

La comunicación intercultural requiere de la puesta en marcha de actitudes cooperativas y disposiciones que permitan a los interactuantes compartir saberes, acciones, representaciones simbólicas y, en definitiva, urdimbres de significados. Como todo ejercicio comunicativo, la interculturalidad cifra su desempeño en el intercambio de significaciones y la resignificación de los significados intercambiados; así mismo, opera bajo las reglas de interpretación que rigen todos y cada uno de los intercambios de sentido gestados al calor de una situación comunicativa concreta, de ahí que sea bastante factible entender a la comunicación intercultural, en tanto proceso comunicativo en el que se intercambian las representaciones del mundo, de uno mismo y de los otros, como espacios generadores de encuentros pero también de conflictos.

Es muy probable que en situaciones de comunicación intercultural, los “hablantes” gesten un mayor número de relaciones de conflicto, no sólo a través de lo que en lo comunicativo se evidencia mediante la expresión individual de quienes intervienen, sino también mediante el caldo de cultivo que le da vida a dichas expresiones, es decir, las creencias, representaciones y prácticas sociales desde las cuales “hablan”, sienten y piensan los integrantes de un grupo sociocultural determinado y delimitado como distinto a otros grupos.

Lo anterior no significa que en situaciones de interculturalidad sólo se encuentre el conflicto y esté ausente la negociación, la aceptación, la coincidencia, el entendimiento. Nada más ajeno a nuestro parecer. La investigación en comunicación intercultural también permite hacer visibles los puntos de contacto, las percepciones e ideas convergentes, los puntos de vista negociables, etcétera, lo que muchas veces obedece a los modos culturales en que hemos aprendido a interrelacionarnos con el otro, y otras veces a las disposiciones y actitudes de individuos y grupos

que, pasando circunstancialmente por alto las disputas históricas por la posesión y la legitimidad social del sentido, pueden sostener relaciones de negociación –aunque quizá no de asimilación o aceptación– con ese otro diferente y ajeno.

A pesar de lo antes dicho, también lejos de nuestra pretensión está hacer parecer que el logro y eficacia de la interculturalidad resulte únicamente un asunto de disposiciones, es decir, de un deseo o un querer compartir con ese otro lo que uno es, siente, sabe y hace; este aspecto, si bien importante, deja a un lado elementos indispensables para entender cómo es que se producen las tensiones en muchos procesos de comunicación. Nos referimos al problema del poder y las resistencias como detonadores de elementos contaminantes en el proceso de comunicación, mismos que se hallan presentes, sin duda, en gran parte de las situaciones comunicativas interculturales.

En ese sentido, definimos la comunicación intercultural como el fenómeno comunicativo que tiene lugar cuando interactúan entre sí sujetos cuyos universos simbólicos son diferentes, de tal manera que en dicha interacción se despliegan las creencias, representaciones, valores y significados de cada uno de los sujetos respecto de sí mismos, de sus interlocutores y de la realidad que les rodea.

En cambio, la interculturalidad es el estado de cosas en que dicha comunicación se origina, el cual consiste en la manera en que se desarrollan posturas y actitudes que van del rechazo acérrimo o el respeto tolerante, a la asunción –al menos circunstancial– de los significados de lo ajeno como propio. En situaciones interculturales donde el rechazo y el conflicto son predominantes, la diferencia entre los sujetos es percibida mayormente como factor irreconciliable debido a que los sujetos en interacción no logran ajustar sus diferencias. Por el contrario, cuando los sujetos, al intercambiar sus significados, asumen para sí los significados del otro como propios, mayormente logran entenderse y comprenderse de manera mutua en y desde su diferencia.

Como se puede observar, tanto la interculturalidad como la comunicación intercultural son fenómenos que están estrechamente relacionados, y una de las razones de esta vinculación se encuentra en el hecho de que la comunicación, al ser interacción –intercambio simbólico de significados, prácticas y creencias– legitima la práctica comunicativa como una práctica social donde se reproduce y/o transforma el orden de lo social.

Es por ello que la comunicación intercultural también es interacción intercultural, o sea, interacción entre sujetos diferentes, no sólo en su individualidad, sino en aquello que los distingue como miembros de grupos sociales y culturales distintos, lo que conduce a que de la interacción misma puedan desprenderse los

significados subyacentes desplegados por los sujetos, así como las posiciones sociales desde donde actúan en el mundo.

Lo anterior invita a una reflexión sobre la relación entre los procesos de construcción, preservación y transformación de los universos simbólicos de los sujetos y grupos sociales, y los de constitución de lo social. Al mismo tiempo, dicha reflexión sugiere además la necesidad de pensar los vínculos entre dichos procesos y los mecanismos históricos de disputa y/o negociación por la posesión y legitimación del sentido.

Como hemos advertido, este trabajo intentará abordar parcialmente algunos de los aspectos anteriores, para así ayudar a conceptualizar la complejidad del fenómeno intercultural en general, y a la categoría de frontera interna en particular, a través de la revisión y reflexión de las posturas conceptuales de Pierre Bourdieu y Alfred Schütz.

FRONTERAS INTERNAS Y COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

Hemos explicado con anterioridad que en la comunicación intercultural los sujetos participantes “hablan” desde sus propias concepciones sobre sí mismos, sobre los otros y sobre la vida en general. También hemos abordado la manera en que dichos actos se conforman como parte indisoluble de la práctica sociocultural de estos sujetos, misma que a su vez está condicionada por la posición social que ocupan los grupos e individuos en la sociedad.

Dicha posición responde, al mismo tiempo, a la manera como los sujetos, y los grupos sociales de los que forman parte, han obtenido y distribuido históricamente el poder durante la larga y desigual trayectoria de lucha mediante la cual se han constituido en lo que hoy son. Por ello, sus prácticas socioculturales y discursivas, sus concepciones y representaciones, sus valores y creencias, se encuentran en estrecha relación con la ubicación de estos agentes en el campo de lo social (Bourdieu, 1980), lo que “dispone” a los sujetos, en los términos bourdieanos que más adelante desarrollaremos, a gestar interacciones comunicativas de tipo intercultural en las que, insistimos, se despliegan no sólo universos simbólicos propios de cada grupo y/o cultura, sino también los modos y significados en que dichos despliegues generan interlocución con el otro (Grimson, 2000).

Justamente en los intersticios de estos despliegues se desarrolla en el sujeto una zona porosa, difusa, pero también limítrofe, a la que hemos llamado “frontera interna” (Rizo y Romeu, 2006). La frontera interna, en ese sentido, es un lugar

simbólico donde simultánea y dialécticamente se producen y reproducen los significados con los que el sujeto se percibe a sí mismo y a los otros, y por medio de los cuales aprehende el mundo que le rodea. La frontera interna no está circunscrita a un límite o perímetro territorial, sino más bien a un lugar amorfo en el que se activan los universos simbólicos de los sujetos y grupos. Se trata de una zona en la que se segmentan, se distinguen y se separan identidades, representaciones, significados, cosmovisiones, al tiempo que se mezclan, se yuxtaponen, se negocian y se comparten.

Como se puede observar, la zona fronteriza simbólica está signada por la contradicción y la complejidad, y en su constitución intervienen elementos socio-culturales, históricos, ideológicos y cognitivos, así como psicológicos, afectivos, emotivos y epistemológicos. Por ello, ante este panorama tan multidisciplinar, no está de más acotar que consideramos a los factores psicológicos, afectivos y emotivos excluidos de los factores de índole netamente comunicativa, aun cuando sea factible considerar también, para reflexiones futuras, la relación entre todos ellos a partir de tomar en cuenta a la comunicación como un proceso social atravesado por diferentes campos disciplinares, y en consecuencia como el punto de convergencia entre dichos elementos. Lamentablemente, esta reflexión deberá posponerse para otro momento, toda vez que sólo nos interesa apuntar aquí las implicaciones que el desarrollo del concepto de frontera interna tiene para la investigación en comunicación intercultural, y el papel que juegan los conceptos de *habitus* e intersubjetividad en la comprensión del mismo.

En ese sentido, no es ocioso puntualizar que el concepto de frontera interna no refiere a un elemento o factor específico, como tampoco lo hace únicamente al sentido de obstáculo, aun cuando hablar de frontera interna implique considerar que en el proceso de interacción comunicativa se produce una especie de “alto”, es decir, una detención de la comunicación que la obstaculiza en gran medida debido a las diferencias explícitas entre los interactuantes. La frontera siempre existe, es ineludible en cualquier proceso de comunicación, pero no conlleva por necesidad a situaciones de no-diálogo.

En este trabajo nos interesa poner el acento en la doble dimensión de las fronteras internas: su carácter facilitador del encuentro intercultural, por un lado, y su carácter inevitablemente ligado con la obstaculización de dichas interacciones, por el otro. La interacción es aquí comprendida como relación entre sistemas de comunicación distintos, como encuentro intersubjetivo en un espacio y tiempo determinados que podemos llamar espacio cultural.

Así entendida, la cultura se torna una especie de tejido multicultural conformada por varias “culturas” o “subculturas” interrelacionadas entre sí dialécticamente a partir de su interacción. Sin embargo, hay que señalar que dicha interrelación está condicionada por los procesos históricos que sirven y han servido de marco contextual a dichas interacciones, de tal manera que en dicho tejido multicultural se visibilizan y objetivan las redes y relaciones de poder que son y han sido gestadas mediante los procesos históricos en cuestión. El término multicultural expresa el estado de convivencia entre culturas y/o subculturas –culturas propias de determinados grupos sociales–, reconociendo la presencia de varios grupos culturales en el mismo espacio social, lo que conduce también a reconocer la posición que dichos grupos culturales ocupan en el ámbito de la distribución del poder. No obstante, de dicha posición depende en gran medida la construcción de las instancias y referentes simbólicos sobre el sí mismo y sobre el otro.

Por ello, al entender la cultura como un tejido multicultural en sí misma, que adquiere su forma y significación concretas a partir no sólo de la presencia de grupos sociales diferentes, sino de la interrelación estructural y simbólica entre ellos, es fácil notar el sentido que adquiere el concepto de comunicación intercultural en este trabajo, a saber: que la comunicación intercultural no se circunscribe sólo a la comunicación entre culturas antropológicamente hablando, sino básicamente a la comunicación entre universos simbólicos diferentes que engendran, además de percepciones y representaciones de sí mismo y de los otros, interrelaciones concretas que en términos pragmáticos implican contacto social.

Este punto resulta crucial para comprender la manera en que los procesos intersubjetivos de construcción y reproducción del sentido apuntan hacia la consolidación o transformación de las representaciones sociales. Este aspecto está estrechamente vinculado, como ya abordaremos más adelante, a la noción de *habitus* planteada por Bourdieu, toda vez que el *habitus* como disposición estructurante y estructurada de la práctica social se hace visible justo en el ámbito de las relaciones sociales, es decir, en la instancia de la interacción social cotidiana entre actores.

Cabe señalar que en dichas relaciones sociales, la comunicación ocupa un papel relevante, pues es la base de la organización social, y ésta no es otra cosa que la malla donde no sólo se posicionan los actores sociales, sino desde donde configuran lo que son, creen o quieren ser. Por ello, si bien existen muchos factores que influyen en la comunicación, la imagen que uno se hace del mundo, de sí mismo y de los otros es un elemento esencial en estos procesos, sobre todo porque lo que está en juego no es el significado en sí, sino la interacción, es decir, el suceso

comunicativo, la relación. Sólo por medio de la comunicación puede haber relaciones humanas que aseguren un claro entendimiento entre los miembros de una sociedad.

Las relaciones humanas son las acciones que establecen los seres humanos en la convivencia con sus semejantes, y son, por tanto, los principios que gobiernan y regulan las relaciones entre los individuos y entre los grupos. Pero estas relaciones se desarrollan en un contexto sociocultural específico, en el que cada grupo provee a sus integrantes de explicaciones propias sobre los significados de sí mismos y de los demás, explicaciones que le permiten distinguirse o desmarcarse de los *otros* grupos.

Dichas explicaciones forman el cuerpo de creencias sobre el cual descansa el sentido compartido de la pertenencia, o lo que es lo mismo, los significados intersubjetivos que aseguran la delimitación de un nosotros respecto a un ellos. Investigar lo que conforma el nosotros y el ellos, así como analizar la manera en que dichas estructuras de conformación posibilitan u obstaculizan la permeabilidad del sujeto, es decir, su capacidad de permearse, de “dejarse invadir” y/o “contaminarse” por lo que no le es propio, implica, desde el punto de vista teórico y conceptual, construir un andamiaje que permita dar cuenta de estos fenómenos. Y entendemos que este andamiaje debe distanciarse de las aproximaciones meramente psicológicas e individuales, así como de los abordajes únicamente estructurales.

Es por ello que el abordaje de la interculturalidad requiere de conceptos y categorías teóricas que puedan objetivarse en las diversas aproximaciones empíricas que se hagan en torno al objeto. Las fronteras internas constituyen un concepto básico, pero éstas deben entenderse de manera interrelacionada con otras categorías teóricas, mismas que desarrollaremos en los apartados siguientes. En este sentido, en el artículo se presentan los conceptos de *habitus*, de Pierre Bourdieu, e intersubjetividad, de Alfred Schütz, a manera de posibles aportaciones a la comprensión del concepto de fronteras internas en situaciones de interculturalidad. Creemos que la articulación individuo-sociedad trabajada por ambos autores puede contribuir a esclarecer la definición de lo que entendemos por fronteras internas.

Como ya hemos mencionado, para abordar el concepto de frontera que aquí pretendemos describir, es necesario no pensar en la frontera como un límite meramente geográfico o territorial. Ello, a su vez, nos impone el reto de construir nuevos marcos interpretativos que permitan delinear nuevas formas para comprender el fenómeno de lo fronterizo, que se torna sugerentemente vinculado con el concepto de identidad, ya sea que hablemos de identidad social, cultural, histórica o biológica, pues referirnos a la identidad prácticamente anula la posibilidad

de soslayar las fronteras con lo *otro*, es decir, con lo que no es igual a uno mismo o al *endogrupo* al que se pertenece.

Pero, ¿qué nos hace formar parte de un grupo? La respuesta es compleja y multidimensional. Nos referiremos a dos factores de notable relevancia para lo que nos ocupa: las condiciones estructurales (histórico-sociales y culturales) que constituyen la experiencia del sujeto, y la manera en que dichas condiciones participan activamente en la construcción de la dimensión simbólica del sujeto, esto es, en la incorporación de representaciones e imaginarios específicos.

Sin embargo, en ningún caso se trata de considerar a estas condiciones como determinantes, pero es imprescindible enfatizar el papel que juegan dichos factores en la construcción de las disposiciones para la acción, valoración y percepción por parte de los sujetos sobre su entorno. Es desde estos clivajes donde el sujeto incorpora sus formas de ver el mundo, sus imaginarios, los sentidos que se atribuye a sí mismo y atribuye a los otros. En consecuencia, tanto los clivajes como el *habitus* tienden a funcionar a modo de plataforma desde la cual se generan los sentidos del mundo, es decir, ambos conceptos describen las condiciones que permiten analizar y reflexionar sobre el lugar simbólico desde donde los sujetos actúan, se comportan, piensan, sienten, significan y se relacionan.

En contextos interculturales, es decir, en contextos donde se ponen en contacto sujetos con distintas maneras de ver y representar el mundo, la interacción se convierte en la categoría básica de análisis, en tanto constituye el escenario donde pueden ser objetivadas y articuladas las diferencias y las semejanzas. Lo anterior se debe al hecho de que todo proceso de interacción implica un proceso de auto-percepción y hetero-percepción, o sea, de puesta en escena del “sí mismo” (Mead, 1968) y también de procesos de reconocimiento de lo distinto a este “sí mismo”, lo que Cooley (1909) llamaría el “otro generalizado”. De ahí que en la interacción los sujetos delimiten al tiempo que negocian lo que son, hacen y piensan.

La categoría que posibilita la descripción y explicación de estos territorios simbólicos es justamente el concepto de “frontera interna”, mismo que también puede ser comprendido a través del concepto de “frentes culturales” propuesto por Jorge González (1987). En ese sentido, las fronteras internas como espacios simbólicos en donde tiene lugar la negociación y/o conflicto entre universos de sentido distintos, no sólo se instituyen como límites simbólicos—término utilizado para distinguirlas de las fronteras “reales”, más ligadas a lo físico y lo espacial que a lo cultural y simbólico—, sino como zonas de contacto entre distintas representaciones del mundo. Es justamente a su alto contenido simbólico que las fronteras internas no son fácilmente objetivables.

Las fronteras internas emergen de manera constante o circunstancial en la interacción social, gestando espacios de confluencia pero también de conflicto; en cualquier caso, espacios de contacto entre lo múltiple y lo diverso. Insistimos nuevamente en que dichos espacios no están delimitados por líneas ni trazas visibles, sino que más bien son instancias “invisibles” de intercambio, en donde tienen lugar los procesos de interacción entre lo igual y lo diferente. Así, el espacio entre lo uno y lo otro se convierte, entonces, en un lugar de negociación y/o conflicto entre los imaginarios y sentidos de la vida que los sujetos poseen y desde los cuales actúan.

De esa manera, los diferentes grupos culturales –delimitados no sólo por su origen geográfico, sino también por otras condiciones estructurales como el género, la edad, la clase social, la preferencia sexual, entre otras– comparten universos de sentido, que aparecen objetivados en referentes simbólicos y discursivos propios de cada uno de los grupos. Sin embargo, ello no significa que no haya referentes comunes entre varios de estos grupos culturales en contacto. Precisamente, las zonas de contacto de dichos grupos, aunque movibles y porosas, constituyen una importante fuente de significación, lo que hace que el proceso de gestación de sentido se convierta en una construcción interactiva e intersubjetiva, de modo que lo que nos hace ser iguales entre los miembros de un mismo grupo es, simultáneamente, lo que nos distingue de otro.

No sin conflictos, sin luchas ni disputas ocurre dicha interacción, aunque es insoslayable el hecho que de ella, a pesar de todo, emerjan situaciones de diálogo y acuerdos comunes. Si bien las fronteras internas están hechas de materialidades discursivas diversas, es decir, de universos de sentidos distintos y, a veces, contrapuestos, el intercambio intersubjetivo de significados, creencias y representaciones, aun en situaciones de disputa, tiende a socavar la idea acerca de una identidad resistente e impermeable. Es en el contacto social, es decir, en la interacción, donde se manifiesta el encuentro intercultural, es decir, el intercambio comunicativo entre sujetos distintos que, en el mismo proceso de interacción, ponen en común saberes y haceres para compartirlos, negociarlos, disputarlos y/o rechazarlos.

EL HABITUS, LA CULTURA HECHA CUERPO

A lo largo de su obra, Pierre Bourdieu plantea una ontología determinada, según la cual lo social existe bajo dos formas: en las cosas y en los cuerpos. El autor propone una comprensión relacional de la sociedad, que pone énfasis en los vínculos que se establecen entre los agentes que forman los campos de lo social.

Según su concepción, el poder es constitutivo de la sociedad, y existe en las cosas y en los cuerpos, en los campos y en los *habitus*, en las instituciones y en los cerebros. Por tanto, el poder tiene una doble dimensión: existe objetiva y, a la vez, simbólicamente. Toda la propuesta de Bourdieu pretende superar la dicotomía entre las perspectivas objetivistas y subjetivistas de lo social. El objetivismo y el subjetivismo son métodos parciales, pero no son irreconciliables, y así lo demuestra el trabajo del sociólogo francés.

Bourdieu critica el objetivismo por centrarse en las estructuras objetivas e ignorar los procesos mediante los cuales los actores perciben, piensan y construyen esas estructuras para luego actuar sobre esa base. Del subjetivismo, Bourdieu critica que estos enfoques ignoran las estructuras objetivas en las que se dan estos procesos. 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, lo subjetivo y lo objetivo.

De lo anterior se desprende que la sociedad existe bajo dos formas inseparables: por un lado, las instituciones —también denominadas por Bourdieu estructuras sociales objetivas—, que pueden revestir la forma de cosas físicas, monumentos, libros, etcétera; y por el otro, las disposiciones adquiridas, las maneras duraderas de ser o de hacer que se encarnan en los cuerpos, la cultura incorporada.

Por otra parte, 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 mencionada fue el de *habitus*.

Considerado como categoría-puente, el *habitus* le permitió al autor 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 incorporen como disposiciones duraderas de las prácticas y experiencias futuras.

El *habitus* se puede definir como 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 manera, dependiendo fundamentalmente del lugar que ocupa dentro de la estructura social.

Esta definición de *habitus* como conjunto de disposiciones perdurables resultado de la internalización de la estructura social, sustenta la tensión entre el sujeto-sujetado propio del estructuralismo, por un lado, y el sujeto libre, reflexivo

y resistente, más propio de la corriente comprensiva de la sociología, por el otro. Y es en torno a esta tensión que se construye toda la obra de Bourdieu. ¿Cómo se interioriza lo objetivo, la estructura? ¿Cómo se exterioriza lo subjetivo?

La respuesta a estas preguntas se encuentra en los conceptos de *habitus* y prácticas, respectivamente. 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. Dicho de otra manera, el *habitus*, además de estructura estructurada, historia hecha cuerpo, es estructura estructurante, principio a partir del cual el agente construye sus prácticas y sus representaciones 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. En palabras del propio autor, el *habitus* es la “estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas, el *habitus* es también estructura estructurada: el principio de división en clases lógicas que organiza la percepción del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales” (Bourdieu, 1979:170).

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 dialécticamente convierten nuestro cuerpo en un cuerpo habituado. Resultado del *habitus* como interiorización de las relaciones de poder, 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 son instrumentos de conocimiento y de comunicación, es decir, pueden ejercer un poder estructurante, porque son estructurados. Por 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).

Esta última idea pone de manifiesto que el *habitus* es generado y a la vez generador de desigualdades. Será el concepto de poder simbólico el que le permitirá a Bourdieu establecer cómo es que se dan las diferencias sociales, cómo es que

éstas se incorporan en forma de *habitus* y se expresan en el espacio social, en los campos, en forma de prácticas específicas.

La propuesta de Bourdieu nos ofrece un panorama relacional y complejo del mundo social, una economía general de las prácticas culturales de los agentes y una forma integral de aprehender la acción social, superando las dicotomías entre individuo y sociedad.

INTERSUBJETIVIDAD E INTERACCIÓN SOCIAL EN SCHÜTZ

La propuesta de Alfred Schütz, y en general toda propuesta sociofenomenológica, no pone énfasis en el sistema social ni en las relaciones funcionales que se dan en la vida en sociedad, sino en la interpretación de los significados del mundo (*lebenswelt*) y las acciones e interacciones de los sujetos sociales. Del mundo conocido y de las experiencias intersubjetivas compartidas por los sujetos, se obtienen las señales, las indicaciones para interpretar la diversidad de símbolos del entorno en el que se desenvuelven los sujetos.

El autor define la realidad como un mundo en el que los fenómenos están dados, sin importar si éstos son reales, ideales o imaginarios. Se considera, entonces, un mundo de la vida cotidiana que los sujetos viven en una actitud natural, desde el sentido común, de manera irreflexiva. 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).

Las principales aportaciones de Alfred Schütz al pensamiento sobre lo social son, por un lado, la incorporación del 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 de la gente que son pragmáticamente reproducidas o modificadas en la vida cotidiana; y por el otro, la definición propia de las características del mundo de la vida, a saber: que sus significados son construcciones sociales; que es intersubjetivo; que está conformado por personas que viven en él con una actitud “natural”, es decir, que se toman las cosas de manera arcaica, irreflexiva y práctica, tal y como aparecen; que es un ámbito familiar en el que los sujetos se mueven con un “acervo de conocimiento a mano”.

La propuesta de la sociología fenomenológica implica una apuesta por la explicación del *verstehen*, de la experiencia de sentido común del mundo intersubjetivo de la vida cotidiana, definido por Schütz como “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, espontáneo. El centro de la propuesta de Schütz se encuentra en el concepto de intersubjetividad, que le sirve al autor para delinear el campo de la cotidianidad, y que es considerado como el fundamento de la existencia del mundo de vida. 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 construyen la realidad social.

La relación fenomenológica entre el mundo de la vida y la vida cotidiana se da, según Schütz, a partir de las relaciones sociales cotidianas, de la conciencia social cotidiana, del entramado social de sentido cotidiano y de la comunicación cotidiana. Según el autor, los sujetos que viven en el mundo social están determinados por su biografía y por sus experiencias inmediatas, de modo que cada individuo se sitúa en un determinado lugar en el mundo, puesto 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. 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 comprenden nuevos fenómenos sin tener que iniciar un proceso reflexivo para ordenar sus vivencias.

Para Schütz, la configuración particular del sujeto está determinada por la intersubjetividad, que constituye una característica básica del mundo social. 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 perciben 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. Así, el sujeto percibe sólo sus actos, pero puede percibir los actos y las acciones de los otros con quienes comparte el mundo, a quienes percibe como semejantes.

La intersubjetividad aparece en situaciones de simultaneidad, y es posible porque el mundo del sentido común permite anticipar las conductas de otros:¹ cuando un sujeto se dirige a otro, presupone que comparte con él ciertos códigos. Por ello, según Schütz, los sujetos tienen conocimiento de las diversas dimensiones del mundo social en que viven, aun cuando este conocimiento es fragmentario, parcial, y se limite a ciertos sectores de este mundo, no a todos.

Para el autor, pese a que hay 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 realidad social. Dicho de otra manera, aunque los sujetos no puedan conocer todo el mundo, el hecho de que estén dotados de conocimiento, de sentido común, les permite moverse en este mundo, es decir, les permite compartirlo con otros.

El mundo de la vida cotidiana² es la realidad que se muestra como evidente e incuestionable para los hombres que permanecen en actitud natural. Sólo dentro del ámbito de la vida cotidiana, los sujetos pueden ser comprendidos por sus semejantes, por los otros con los que comparten este mundo de la vida; y sólo junto a ellos los sujetos pueden actuar en el mundo, moverse en él.

Desde una actitud natural, 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 él. De ahí que el mundo de la vida se defina como la realidad fundamental y eminente del ser humano, como el fundamento de todo lo recibido por experiencia. El mundo de la vida es, así, el marco común de interpretación en el que los sujetos interactúan.

El conocimiento de sentido común es el conocimiento del mundo de la vida. Este conocimiento, por tanto, no es privado, sino intersubjetivo y socializado, compartido por los sujetos que en ese mundo interactúan, se vinculan.

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 considerado como el medio tipificador o significador por excelencia. Y este punto da lugar al siguiente con-

¹Por ello, es válido afirmar que a Schütz no le interesaba tanto la interacción física entre las personas, sino más bien las formas en que se comprenden recíprocamente las conciencias de éstas, la manera en que se relacionan intersubjetivamente unas con otras.

²Varios de los procesos que se explican a partir del concepto de mundo de la vida, han sido construidos desde otros enfoques –sobre todo sociológicos y antropológicos– con otras denominaciones. Algunas de éstas son las siguientes: cultura, comunidad interpretativa, conciencia colectiva e imaginario.

cepto: la comunicación. 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 en torno 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. Los significados sociales, por tanto, no permanecen o se hallan en los objetos físicos, sino en las relaciones de los sujetos entre ellos mismos, y entre ellos y los objetos del mundo de la vida cotidiana.

EL HABITUS Y LA INTERSUBJETIVIDAD COMO CATEGORÍAS PARA EL ANÁLISIS DE LAS FRONTERAS INTERNAS EN SITUACIONES DE INTERCULTURALIDAD

Antes de adentrarnos en las posibilidades heurísticas de los conceptos presentados en los apartados anteriores, nos parece pertinente tender algunos puentes conceptuales entre las propuestas de Bourdieu y Schütz, dos autores que en pocas ocasiones aparecen vinculados.

Alfred Schütz reivindicó como objeto de estudio de la sociología el ámbito de la sociabilidad, es decir, el conjunto de relaciones interpersonales y actitudes de la gente que, aunque dependen de patrones 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 ponen énfasis en la dimensión subjetiva de la vida cotidiana.

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 y negociada de las normas sociales.

Pese a esta diferencia, es posible establecer un paralelismo entre el concepto de *habitus* de Bourdieu y el de situación biográfica de Schütz. En ambos casos, los conceptos se refieren al “desde dónde” el sujeto actúa; y ambos autores ponen

énfasis en que tanto el *habitus* como la situación biográfica tienen un carácter relativamente determinante de las acciones de los sujetos.

No obstante, Bourdieu hace hincapié en que los distintos *habitus* son resultado de las distintas posiciones que los sujetos ocupan en el espacio social, mientras que Schütz simplemente explica que los sujetos tienen biografías distintas –sin determinar el porqué de estas diferencias– que conllevan a prácticas y formas de pensar distintas. Dicho de otra manera, Bourdieu otorga un papel importante al poder y a las relaciones desiguales en el espacio social, mientras que Schütz obvia o no toma en cuenta esta variable, el poder, a la hora de determinar que los sujetos poseen formas de vida distintas.

Esto nos lleva a afirmar la complementariedad entre las posturas de Bourdieu y Schütz para abordar el fenómeno de las fronteras internas que, como vimos, se objetiva en una doble dimensión de límite y zona porosa, de alto y negociación.

Los sujetos son sujetos sociales por naturaleza que interactúan por medio del lenguaje, y dicha interacción presupone una práctica comunicativa e interpretativa necesariamente intersubjetiva, tanto en su organización estructural –como afirmara Bourdieu– como en su organización experiencial y biográfica de cada sujeto –como dijera Schütz–, pues interpretar los significados del mundo y la acción de los sujetos sociales precisa de un marco de referencia intersubjetivo que a la manera de prácticas y representaciones conforman el sistema simbólico que constituye justamente –aunque quizá también a un nivel mínimo– el marco de la vida de los sujetos, es decir, su sentido común.

Este marco de referencia intersubjetivo se construye mediante la praxis, y se instaaura como un sistema sociocognitivo desde donde la comunicación, y particularmente la comunicación intercultural, es posible. De esa manera, la intersubjetividad queda anclada a través de los sistemas simbólicos que, a su vez, al decir de Bourdieu, se conforman a partir de las relaciones de poder real y simbólico que se gestan entre los diferentes agentes en el campo de lo social, toda vez que dichas posiciones son inequitativas y desiguales.

De esto se desprende que todo sistema simbólico es un instrumento de conocimiento y comunicación que permite hacer visible la conclusión de los procesos de internalización de lo social en el cuerpo (*habitus*), generando a su vez la instancia de legitimación de dichos sistemas, a modo de relación entre las creencias del grupo dominante y las creencias periféricas o del grupo minoritario.

En consecuencia, con el paso del tiempo, y en dependencia de la naturaleza de las relaciones entre grupos y agentes sociales diferentes, se construyen, de una manera más o menos sólida, los sistemas simbólicos que sirven de marco referen-

cial a la construcción de los sentidos intersubjetivos sobre el uno y el otro, mismos que van a incidir indudablemente en los comportamientos de los sujetos, ya sean pertenecientes al mismo grupo social o no.

Es de destacar, en ese sentido, que los sistemas simbólicos de los que hablamos sirven de marco condicionante de las representaciones y prácticas sociales de los sujetos. Sin embargo, en la medida en que la solidez y la legitimación de una representación aparezca en entredicho, o al menos, esté vulnerable por dispersa o poco definida, las posibilidades de negociación de significados aumentará.

Es evidente que esta posibilidad de negociación —ocasionada a partir de la vulnerabilidad de la representación *per se* (no de los agentes)— se debe al alto nivel de conflictividad generado por la debilidad de la creencia y/o representación. Es decir, la escasa solidez representacional genera comunicaciones altamente conflictivas en términos de reconocimiento del significado, debido a que éstos están poco definidos, lo que provoca a su vez que aumenten las posibilidades de negociación de los mismos, es decir, la posibilidad de su resignificación. Sin embargo, cuando la representación es sólida, los significados resultan fácilmente entendibles, y en tanto tal, se reducen las posibilidades de negociación, pues todo aparece dicho.

Lo anterior no significa necesariamente concordancia entre entendimiento y comprensión. El entendimiento lo tomamos a la manera de identificación y/o reconocimiento de los sentidos implicados en el proceso comunicativo, lo cual indica que dicho reconocimiento en tanto proceso social (Verón, 1988), sólo es el resultado de un posicionamiento en la esfera de los significados intersubjetivos que tienen de marco un sistema simbólico común, pero no necesariamente aceptado, sino impuesto por la larga trayectoria de lucha y legitimación de los mismos entre los grupos y agentes sociales diferentes. En cambio, la comprensión supone la fusión e intercambio reflexivo de los significados y no su simple reconocimiento.

En este sentido la comprensión supone un esfuerzo extra, supone una toma de postura intercultural que va estrechamente ligado a esa larga trayectoria por la lucha y legitimación de los significados de la que hablábamos en el párrafo anterior. Tal lucha obedece a las relaciones históricas de dominación entre los grupos y agentes sociales, lo que implica que en situaciones de interculturalidad, los sujetos desplieguen no sólo su experiencia biográfica, sino también su experiencia histórica mediante la proyección de sus representaciones y creencias, gestadas también en colectividad y siempre en relación con el otro.

Es en este lugar donde los procesos de reconocimiento de sentido resultan el caldo de cultivo para la producción (creación), reproducción (*habitus*) y re-producción (resignificación mediante la negociación conjunta) de sentidos, que son gestados al calor de la interacción comunicativa misma, y también donde se despliegan las proyecciones de las fronteras internas de los sujetos en su doble dimensión de alto y negociación.

No obstante, debemos dejar en claro que uno y otro caminos son activados en función de la vulnerabilidad de la representación misma, por un lado, y de las habilidades y competencias del sujeto para reflexionar sobre la legitimidad de sus propias representaciones y prácticas, por el otro.

Tanto Bourdieu, con sus conceptos de estrategia y sentido del juego, como Schütz, desde su concepto de experiencia de vida del sujeto (o situación biográfica), permiten afirmar el peso de la subjetividad en estos procesos, otorgándole al sujeto cierta libertad de decisión que facilita la puesta en práctica de dichas habilidades y competencias (capacidad de negociación ubicada en la dimensión de porosidad de las fronteras internas), y al mismo tiempo permiten esclarecer la dimensión límite de dicha negociación, toda vez que se comprende, como afirmara Schütz, que el repositorio de conocimientos y experiencias pasivas del sujeto puede servir de base “natural” a una práctica y a una creencia que, en tanto habitual, el sujeto tiende a considerar correcta, legítima e incuestionable antes, durante y después de la interacción.

A ello va estrechamente vinculado el proceso de incorporación de lo social (el cuerpo habituado de Bourdieu), que el sujeto “viva” como experiencia en la construcción de su sí mismo en tanto sujeto perteneciente a un grupo social determinado que ocupa a su vez un espacio específico en el campo social. Dicha ubicación le confiere al sujeto un sentido de pertenencia real y simbólico, que lo coloca en “disposición” a pensar y actuar de manera concreta, una vez que dicho sentido de pertenencia se active mediante el sistema simbólico que le sirve de referencia para definirse como sujeto y como miembro de un grupo social determinado, distinguido de otros.

Como puede notarse, es la dimensión diferencial de la identidad y del sentido de pertenencia lo que gesta el proceso de constitución del ser como sujeto y ser social; y en esa diferencia constitutiva, básica, esencial, se construyen simultáneamente no sólo las formas de relación con el otro, sino las habilidades y competencias que facilitan u obstaculizan dicha relación a la manera de una especie de disposición mental que articula la identidad, más allá de las circunstancias, como instancias de alto o negociación, es decir, como lugar de gestación de las fronteras internas.

En consecuencia, el concepto de fronteras internas, en tanto fronteras de índole simbólica, no puede desentenderse de los conceptos de *habitus* e intersubjetividad planteados por Bourdieu y Schütz respectivamente. Éstos permiten explicar la relación entre las capacidades desplegadas, las posibilidades reales y los deseos de los sujetos para negociar con otros sujetos en situaciones de interculturalidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, Pierre, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, París, Ed. de Minuit, 1979.
- _____, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1980.
- _____, *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, París, Ed. de Minuit, 1989.
- _____, *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1993.
- _____, *Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- Briones, Claudia y A. Siffredi, “Discusión introductoria sobre los límites teóricos de lo étnico”, *Cuadernos de Antropología*, Buenos Aires, UNL-Eudeba, núm. 3, 1989, pp. 5-24.
- Cooley, Charles H., *Social Organization*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1909.
- González, Jorge, “Los frentes culturales: Culturas, mapas, poderes y luchas por las definiciones legítimas de los sentidos sociales de la vida”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, época I, núm. 3, Colima, Programa de Cultura de la Universidad de Colima, 1987, pp. 5-44.
- Grimson, Alejandro, *Interculturalidad y comunicación*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 2000.
- Gutiérrez, Alicia, “Poder y representaciones: elementos para la construcción del campo político en la teoría de Bourdieu”, *Revista Complutense de Educación*, vol. 16, núm. 2, Universidad Complutense de Madrid, 2005, pp. 373-385, en <<http://www.ucm.es/bucm/revistas/edu/11302496/articulos/rced0505220373a.pdf>>, consultado el 20 de octubre de 2006.
- Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Mead, G. H., *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Madrid, Paidós (1934), 1968.

- Rizo, Marta y Vivian Romeu, “Cultura y comunicación intercultural. Aproximaciones conceptuales”, en el dossier “Comunicação e estudos culturais” de E-Compos, *Revista de la Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação-Compós*, Brasil, octubre de 2006, en <http://www.compos.org.br/ecompos/adm/documentos/ecompos06_agosto2006_rizo_romeu.pdf>, consultado el 10 de enero de 2007.
- _____, “Hacia una propuesta teórica para el análisis de las fronteras simbólicas en situaciones de comunicación intercultural”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, época II, vol. XII, núm. 24, Colima, Programa de Cultura/Universidad de Colima, 2006, pp. 35-54.
- Rodrigo Alsina, Miquel, “Elementos para una comunicación intercultural”, *Revista Cidob d’Afers Internacionals*, núm. 36, mayo de 1997, Barcelona, Fundación CIDOB, en <http://www.bantaba.ehu.es/sociedad/files/view/elementos_para_una_comunicacion_intercultural.pdf?revision_id=62839&package_id=33823>, consultado el 10 de enero de 2007.
- Schütz, Alfred, *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Barcelona, Paidós, 1ª reimpresión (1932), 1993.
- _____, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- _____, *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977.
- _____ y Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- Verón, Eliseo, *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Barcelona, Gedisa, 1988.