



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”

Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Mesa Temática 9 Fenomenologías de lo social

Antropología de la dominación y fenomenología del poder en Bourdieu. ¹

Juan Dukuen (CIS/CONICET-IDES)

Resumen

En esta ponencia propongo retomar el dialogo abierto entre los desarrollos sobre *Fenomenología del poder* propuestos por Dreher y Lopez (2014) y la antropología de la dominación de Bourdieu. Dreher señala que es posible encontrar en Bourdieu “puntos de partida claves” para el desarrollo de esa fenomenología, sin embargo, al mostrar algunas de sus falencias, opta por la perspectiva abierta por Schutz, relativa a la diferencia entre relevancias impuestas e intrínsecas. Sin desmedro de ello, consideramos que en sus trabajos antropológicos Bourdieu retoma problemáticas fenomenológicas reelaborándolas en una antropología del poder y la dominación. En esos trabajos nos detendremos para mostrar su contribución específica al encuentro entre fenomenología y ciencias sociales.

Introducción

La relación ambigua de Bourdieu con la fenomenología forma parte de un apasionante debate, en el cual uno de los puntos claves suele ser el carácter infundado de su crítica a formas específicas de esta perspectiva (en filosofía, Sartre y en sociología Schutz y Garfinkel), a las cuales califica como “subjetivistas”. Como señalé en este Congreso en 2015, la lectura fallida que Bourdieu realiza especialmente de Schutz, por un lado, ha generado un rechazo muy bien fundamentado de quienes retoman la tradición fenomenológica en ciencias sociales (cfr. Throop & Murphy, 2002; Belvedere, 2004 a y b, 2011 a y b; 2012; 2013; Endress, 2005) y por el otro, opera como obstáculo para comprender su *teoría de la práctica* como una antropología de orientación fenomenológica. En el marco de ese debate se vienen desarrollando

¹ Esta ponencia cuenta con el aval de los proyectos PICT-2012-2751 (ANPCyT) Dir: Dra. M. Kriger y del proyecto de Unidad Ejecutora CIS-CONICET 22920160100005CO Dir: Dr. S. Visacovsky.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

además una serie de investigaciones que sin dejar de ser críticas, se proponen trabajar en forma productiva la reasunción que Bourdieu produce sobre desarrollos específicos relativos al *cuero vivo* (*Leib*) y la temporalidad en las *fenomenologías* de Husserl y Merleau-Ponty, los cuales han dado lugar a la génesis del concepto bourdieano de *habitus* (que convive al comienzo con las nociones de *ethos* y *hexis* en la extensa genealogía que va desde Aristóteles hasta Mauss) y a la formación de la teoría *disposicional* de la práctica o *praxeología* (cfr. Heran 1987, Hong Sung-min 1999, Haber 2004, Bimbenet, 2011; Martínez 2007, Ralón de Walton, 2010; 2012, Ralón de Walton y Dukuen 2013; Dukuen, 2010; 2012; 2013, 2015 a y b; 2017; Robbins, 2013). La reciente aparición del libro *Fenomenología del poder*, compilado por Dreher y López en 2014 es, en ese sentido, un aporte central porque además de insistir en el carácter equivoco y los malentendidos de la lectura sociológica estándar sobre la obra Schutz, discute la sentencia de Bourdieu sobre la ausencia de una perspectiva fenomenológica sobre el poder, y propone en los capítulos escritos por Dreher, López, Belvedere y Göttlich diferentes abordajes fenomenológicos sobre la constitución subjetiva e intersubjetiva de “el poder”. Incluso Dreher, señala que es posible encontrar en Bourdieu “puntos de partida claves” para el desarrollo de esa fenomenología, sin embargo, al mostrar algunas de sus falencias, opta por la perspectiva abierta por Schutz, relativa a la diferencia entre relevancias impuestas e intrínsecas. Sin desmedro de ello, considero que en sus trabajos antropológicos Bourdieu retoma problemáticas fenomenológicas reelaborándolo en una antropología del poder y la dominación. Tras volver sobre la crítica de Bourdieu a “la fenomenología”, y sobre la crítica de esa crítica, mostraré su contribución al desarrollo de una antropología del poder y la dominación de orientación fenomenológica en un diálogo entre fenomenología y ciencias sociales.

Sobre la crítica de Bourdieu a “la fenomenología”

En este apartado vuelvo sobre las críticas desacertadas de Bourdieu a “la fenomenología”, las cuales actúan como un obstáculo para comprender su relación productiva con esa perspectiva. Como señalamos en este Congreso en 2015², esas críticas se encuentran expresadas primeramente en *Esquisse d’une théorie de la*

² En este apartado retomo y amplio análisis presentes en Dukuen (2013, 2015 c; 2017)



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

pratique de 1972, antecedente de *Le sens pratique*³. *Esquisse* comienza con un acápite titulado “El observador observado” que es una crítica al modo de conocimiento teórico objetivista, expresado para Bourdieu en la etnología estructuralista de Lévi-Strauss bajo el lenguaje de la *regla*, y que se extiende y profundiza en el segundo apartado titulado “Los tres modos de conocimiento teórico”. Allí se señala que el mundo social puede ser abordado mediante esos “tres modos”, que si bien se diferencian según las tesis antropológicas que presentan, tienen en común el hecho de que “se oponen al modo de conocimiento práctico” (1972: 162). Esos modos de conocimiento teóricos son el *fenomenológico*, el *objetivista* y el *praxeológico* y cada uno de ellos entraña más o menos explícitamente una teoría de la práctica diferente. Bourdieu centra la crítica en el objetivismo, extendiéndola a la lingüística de Saussure como fundamento del estructuralismo de Lévi-Strauss. Llama la atención que la crítica al punto de vista fenomenológico –que aquí no es llamado “subjetivismo”- es menor en comparación a la realizada al objetivismo, siendo que el análisis crítico de la obra de Sartre como fundamento de esta posición, aparece en una extensa nota al pie (1972: 248-250 n. 33) y no ocupa un capítulo completo como en *Le sens pratique*. El modo de conocimiento *praxeológico*, donde la noción de *habitus* juega un papel central, será presentado como una superación de los errores en que incurrirían los otros dos modos. El se ocupa de estudiar no solo el sistema de relaciones objetivas que construye el conocimiento objetivista sino también “*las relaciones dialécticas entre esas estructuras y las disposiciones estructuradas en las cuales ellas se actualizan y que tienden a reproducir, es decir, el doble proceso de interiorización de la exterioridad, y de exteriorización de la interioridad*” (1972:163). Dado que mi interés es analizar la crítica de Bourdieu a la fenomenología, abordaré la caracterización del modo de conocimiento *fenomenológico*:

El conocimiento que llamaremos fenomenológico (o si vamos a hablar en términos de escuelas actualmente existentes ‘interaccionista’ o ‘etnometodológico’) explicita la verdad de la experiencia primera del mundo social, es decir, la relación de *familiaridad* con el entorno familiar, aprehensión del mundo social como mundo natural y evidente, sobre la cual por definición no se reflexiona, y que excluye la pregunta por sus condiciones de posibilidad (1972:162-163; cf. 1980a:43-44).

³ *Le sens pratique* es una versión corregida y aumentada del *Esquisse*, producto mediado por una traducción al inglés que dio lugar a *Outline of a theory of practice* de 1977.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

En primer lugar, Bourdieu explicita un modo de conocimiento que busca dar cuenta de la experiencia práctica de los agentes en su relación “natural y evidente” con el mundo vivido. Si bien esta parte de la “descripción” es correcta en términos generales construye una suerte de “conglomerado indigesto” –parafraseando libremente a Gramsci- donde bajo un mismo paraguas ubica perspectivas con enormes diferencias (por ejemplo, lo que separa a Garfinkel de Cicourel) sin un análisis en profundidad. Esto ya permite entender el rechazo que generan sus “críticas” superficiales a Schutz y/o Garfinkel (cf. Throop and Murphy 2002; Belvedere 2011b; 2012) por estar basadas en lecturas parciales y reduccionistas.

Detengámonos entonces en las críticas realizadas por Bourdieu al modo de conocimiento fenomenológico. La primera apunta a lo que Perreau (2011:255) llama “la restricción del dominio de objeto de la fenomenología social”: el modo de conocimiento fenomenológico “excluye la pregunta por las condiciones de posibilidad” de la relación primera, “familiar” con el mundo social (cf. 1972:162-163, 1980a:44). Para Bourdieu ello llevaría a no dar cuenta de las condiciones de clase desiguales que hacen a las diferentes relaciones dóxicas con el mundo social -propias de diferentes *habitus de clase*- y a las relaciones de poder y dominación que se tejen en esas relaciones. La segunda crítica puede ser calificada de “metodológica” (cf. Perreau, 2011:255): las descripciones del orden interaccional a la que se reduciría la estructura objetiva implican que Schutz y Garfinkel producen *descripciones de segundo grado o informes de informes* (cf. Bourdieu, 1980a:44-45). Por el contrario, para Bourdieu lo que ocurre en la interacción (por ejemplo “guardar o reducir las distancias”) encuentra su verdad en la relación entre la posiciones de cada agente en las estructuras objetivas y las disposiciones⁴ (*habitus*) que se constituyen en las trayectorias sociales que llevan a esa posición (cf. 1972:184-185). Particularmente en el caso de la etnometodología, más que reducir las estructuras objetivas al orden interaccional este abordaje describe procedimientos mediante los cuales los agentes contribuyen a producir y reproducir prácticamente las “estructuras sociales” mediante prácticas de objetivación. Esto se ve con claridad ya en los trabajos pioneros

⁴ En muchos casos como este, donde nos referimos a *disposiciones* y *esquemas*, simplemente diremos *disposiciones* para no ser redundantes y porque Bourdieu mismo usa en muchos casos el término para abarcar ambos conceptos. En sentido estricto, la noción de *esquema* está ligada a “modos de pensamiento y verbalización” prácticos, tendiendo relaciones críticas con Piaget y la tradición neokantiana -en especial Cassirer-. La noción de *disposición* refiere especialmente a los resortes no verbales de la acción.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

agrupados por Garfinkel en *Estudios en etnometodología*, en especial, en el capítulo 3 que trata sobre el conocimiento de sentido común de las estructuras sociales (1967:76-103) donde se observa la referencia a Schutz.

En el caso del filósofo austríaco, la crítica que Bourdieu le realiza se vuelve un despropósito. Belvedere (2011b; 2012) señala que su perspectiva no es “subjetivista”, sino un antecedente fundamental en la superación propiamente fenomenológica de la oposición dualista entre objetivismo y subjetivismo a partir de un “monismo complejo” (2011b:86). Frente a la triple reducción de la obra de Schutz al subjetivismo, al constructivismo y al idealismo, impulsada por Bourdieu, Belvedere muestra su inconsistencia -con un detalle que aquí no podemos reproducir (cf. 2011b: 41-94)- señalando que la noción de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) de Schutz (reelaborada en relación con la de Husserl) no se reduce “al mundo de la actitud natural” ni a un “conjunto de representaciones de sentido común articuladas a través del lenguaje” y “cuenta con una estructura social” (2011b:88, 86) Estas cuestiones fueron trabajadas en su obra póstuma, editada por Luckmann: *Structures of the Life-World* (SLW). Haciendo referencia a ese trabajo, Belvedere señala que para Schutz:

El mundo de la vida está estratificado en diversos niveles y dimensiones, algunas de las cuales trascienden toda representación tales como la estructura espacial, la estructura temporal, el mundo físico, el tiempo objetivo, la historia y mi muerte (SLW, 166-167). Lo mismo vale para el mundo del sentido común; que trasciende la realidad de mi vida cotidiana en la medida en que presupone una forma social pre-organizada, la permanencia del mundo social más allá de mi muerte, la organización de los hombres en grupos, la distancia social, y una secuencia de generaciones traslapadas (SLW, 277) (Belvedere, 2011b:88).

Esto permite ver que Schutz, más que un adversario, bien podría haber sido considerado por Bourdieu como un antecedente a rescatar (Belvedere, 2011a y 2012, Dreher, 2014b); lo cual en contadas ocasiones ocurre, por ejemplo en la “entrevista sobre la fenomenología” concedida a Sapiro (2007 b) y en su *Autoanálisis* (Bourdieu, 2004). Sin embargo, para Bourdieu, el modo de conocimiento fenomenológico no adoptaría una posición crítica, no vería las relaciones de poder y dominación, por quedar atrapado en una descripción del mundo dado como tal: esta sería la neutralización política de la fenomenología de la que hablará en *Méditations pascaliennes* ([1997] 2003:249). Endress (2005), por el contrario, muestra que en Schutz hay un acercamiento a estas problemáticas, sobre todo en las notas sobre “problemas de sociología del conocimiento” presentes en el libro *Structures of the Life-*



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

World vol 2. Allí afirma que “la desigualdad de esta distribución social del conocimiento [de individuo a individuo, dentro de los grupos sociales y de grupo a grupo]” debe ser considerada “como el problema principal de la sociología del conocimiento” (1958: 196, véase también 202, 211, 287). Y agrega: “la estructuración social (cultural) de la distribución del conocimiento (conocimiento secreto, conocimiento compartido, etc.) [se puede explicar como] basándose en la organización política (relaciones de dominación, grupo-, estatus-, clase-, género-, edad) económica [y] profesional” (1958: 202, en Endress 2005:68). Para Endress “no es culpa de Schutz que sus seguidores no hayan logrado dar a su marco conceptual su plena expresión” (2005:68).

Por otro lado, Throop and Murphy (2002) realizan una objeción radical de la crítica de Bourdieu a la fenomenología, indicando que se basa en una “mala interpretación” de Husserl y Schutz. Al mismo tiempo, señalan que las propuestas teóricas de Bourdieu presentan muchos puntos en común con la obra de Schutz y afirman como uno de los ejemplos, que para el sociólogo austríaco los individuos “entran en un mundo social ya constituido que ha sido previamente creado por otras personas y comunidades” y que en la relación con ese mundo social “con amigos, padres, maestros”, adquieren un “conocimiento de primera mano que funciona como esquema de referencia en la comprensión de los aspectos particulares del entorno percibido” (2002:196). Claramente, la noción de *habitus* de Bourdieu (1972; 1980), como *sistema de disposiciones y esquemas de pensamiento, percepción y acción, productos de la incorporación de las estructuras del mundo social*, se emparenta con las tesis sobre el carácter social de los acervos subjetivos de conocimiento señaladas previamente por Schutz. Sin embargo, para Throop y Murphy:

Bourdieu ignora el hecho de que, a excepción de la noción de *habitus* como una cosa, todos los puntos que pretende encontrar en su relectura ya estaban presentes en los textos fenomenológicos (...) Bourdieu parece simplemente reformular algunas premisas de Schutz en su propio vocabulario idiosincrásico y demasiado determinista para hacerlas sonar como nuevas, cuando en realidad no lo son (2002:197).

Una antropologización de problemáticas fenomenológicas.

Si bien Throop y Murphy aciertan al señalar el carácter sesgado de la crítica de Bourdieu a la fenomenología, no puedo acordar con su categorización como “determinista”, porque sería operar también una lectura sesgada. El problema reside



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

en que el carácter sesgado de la crítica se produce a partir de una lectura centrada en pasajes “teóricos”, quedando fuera los análisis antropológicos (cf. 1972; 1980) de impronta merleauPontyana donde los conceptos funcionan con mayor soltura (cf. Dukuen, 2013; 2015 a y b). Como mostré en otro lado (cf. Dukuen, 2013), una lectura de conjunto de la obra de Bourdieu, atenta a su formación filosófica, a la génesis de sus investigaciones empíricas y a los desarrollos conceptuales que se producen en ellas, permite mostrar la existencia de una tensión interna, entre una *teoría de la práctica* fenomenológicamente fundamentada especialmente en ciertos escritos de Merleau-Ponty (especialmente en *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción*) y afirmaciones objetivistas sobre la relación de ajuste entre el *habitus* y las llamadas “estructuras objetivas” que en ciertas lecturas pueden ser comprendidas como deterministas (ver Alexander, 1995; para una crítica: Potter, 2000). Si la perspectiva de Bourdieu fuera simplemente determinista, no valdría el esfuerzo ni de su lectura, ni de su crítica. Lo vale porque expresa una tensión resoluble, a mi entender, desde una lectura merleauPontyana: ella permite poner a trabajar la *ambigüedad e indeterminación* de las prácticas para deshacer la tesis del “ajuste”, mediante una reelaboración de la teoría de la institución del *habitus* en el orden de las *transformaciones prácticas* tal como lo presenté en esta mesa en el Congreso de 2015. Esto conduce al mismo tiempo a una relectura de la *teoría del poder y la violencia simbólica donde el acento está apuesto en las apuestas de luchas entre instituciones y agentes por el poder simbólico* (cf. Dukuen, 2013, 2017)

Lo mismo vale para la reformulación que opera Bourdieu sobre nociones y problemáticas trabajadas por la fenomenología en el terreno de la antropología. En su muy breve “Respuesta a Throop y Murphy” escrita poco antes de morir, aclara que las ideas teóricas provenientes de la fenomenología que pone a trabajar “están diseñadas para guiar la investigación empírica y para resolver problemas específicos de la antropología y la sociología, tales como el problema de intercambio de dones” (2002:209). Lejos de no tener novedad alguna, en sus investigaciones en Argelia y entre los campesinos del béarn francés Bourdieu “antropologiza” problemáticas fenomenológicas (cf Martínez, 2007; Dukuen, 2013) relativas a la temporalidad⁵ y el cuerpo vivido (*Leib*) reelaborándolas en una teoría sobre la formación de *habitus*

⁵Por cuestiones de espacio no puedo trabajar aquí el uso que Bourdieu realiza de los estudios sobre la temporalidad de Husserl ([1928]2002) para comprender la conciencia del tiempo en los campesinos argelinos. Sobre eso me ocupado en varios escritos (Dukuen 2013; 2016).



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

corporales, el poder simbólico y los modos de dominación (1962; 1963; 1972; 1977; 1980; 1982, [1997]2003) que no vemos desarrolladas en esos términos en Husserl, Schutz o incluso en Merleau-Ponty, si bien el primero y el último operan como parte de sus fundamentos claves (cf, Dukuen, 2013). Como señala García (2012) Merleau-Ponty desarrolló una *filosofía de lo político* (cf. Eiff, 2014) que sin embargo no articuló con su filosofía del cuerpo en una teoría corporal del poder. Haciendo referencia a *La domination masculine* (1998) señala que fue Bourdieu quien lo hizo: “sus nociones de *hexis* y *habitus* resultan de una interpretación en clave política de la filosofía del cuerpo de Merleau-Ponty: brazos y piernas no sólo tienen sus peculiares saberes, como dice Merleau-Ponty, sino que en la medida en que estos saberes se ajustan a normas culturales, brazos y piernas también ‘están colmados de imperativos mudos’” (García, 2012: 378-370).

Si bien esta “teoría corporal del poder” se despliega a lo largo de *Le sens pratique*, de 1980, su génesis se encuentra en las primeras investigaciones de Bourdieu, especialmente en su análisis sobre celibato en los campesinos primogénitos bearneses. En este trabajo me detendré.

Entre 1959 y 1960, en viajes desde Argelia a su pueblo natal en la zona francesa del Béarn, Bourdieu encontró una grave preocupación entre sus antiguos vecinos: ellos señalaban que la mayoría de los jóvenes campesinos (entre 25 y 35 años) hijos primogénitos, herederos de las pequeñas granjas no se casaban, lo cual ponía en riesgo la reproducción toda del mundo social campesino. Al mismo tiempo muchas mujeres y hermanos menores tras la crisis inflacionaria de la primera guerra mundial, ya no podían recibir “la dote” para “ser casables” que se volvían una carga para las familias y eran enviados a trabajar y estudiar a las ciudades cercanas. Ante ello el novel etnólogo el interés por echar luz sobre el fenómeno, con una investigación que se cristalizó en el largo artículo de 1962 titulado “Célibat et condition paysanne”, publicado en la revista *Études rurales*. Este trabajo inicial presenta antecedentes fundamentales en el desarrollo de la noción de *habitus* y de la teoría de la *violencia simbólica* –sistematizada recién en 1970, con la publicación de *La reproduction-* y ha sido recordado por Bourdieu (2002:11) como un “tristes trópicos”, pero “al revés”, porque implicó objetivar y extrañar su punto de vista nativo, por ser originario de la comunidad analizada. Tras un análisis estadístico de la evolución histórica de la tasa de nupcialidad, Bourdieu analiza –entre otras cosas- el baile de la sociedad de



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

agricultores y ganaderos, que es la fiesta mayor del pueblo, haciendo una descripción etnográfica notable: al baile no falta nadie. Y se sabe que es una de las pocas oportunidades que los solteros jóvenes tienen para conocer a quienes podrían ser sus esposas. Pero el baile está dominado por las/los jóvenes del pueblo. Los campesinos solteros no bailan, están a un costado de la pista mirando: “son bailes a los que se va para bailar, y ellos no bailarían, y lo saben” (Bourdieu [1962] 2002: 112). El baile es el lugar clave donde los campesinos deberían “hacerse ver” para salir de su condición de solteros, pero es justamente su *hexis* corporal, su *habitus*, lo que no encaja, frente a las prácticas culturales ciudadanas. Para comprender esto Bourdieu utilizará por primera vez la noción de *habitus* remitiéndola a Marcel Mauss, quien en sus textos sobre “las técnicas del cuerpo” señalaba: “Durante muchos años he repensado sobre esta idea de la naturaleza social del ‘*habitus*’ y observen como lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que ‘costumbre’, la ‘*hexis*’, lo ‘adquirido’, y la ‘facultad’ de Aristóteles (...) La palabra no recoge los hábitos metafísicos, esa misteriosa ‘memoria’, tema de grandes volúmenes o de cortas y famosas tesis” ([1936]1979:340). Veamos ahora cómo Bourdieu introduce la noción de *habitus*:

No es este el lugar para analizar los hábitos motrices propios del campesino bearnés, ese *habitus* que deja a descubierto al *paysanás*⁶, al campesino palurdo. (...) La observación crítica de los ciudadanos, hábiles a la hora de percibir el *habitus* del campesino como una verdadera unidad sintética pone el acento sobre la lentitud y la pesadez de la marcha. (...) Por un lado, la etnografía espontánea del ciudadano aprehende las técnicas del cuerpo como un elemento de un sistema y postula implícitamente la existencia de una correlación al nivel del sentido entre la pesadez de la marcha, el mal corte de la ropa o la torpeza de la expresión; y por otro lado, ella indica que es sin duda en el nivel de los ritmos donde se encontraría el principio unificador (confusamente captado por la intuición) del sistema de las actitudes corporales características del campesino. Para quien recuerde la anécdota de Mauss referente a las desventuras de un regimiento británico dotado de una fanfarria francesa, es claro que el campesino *empaysani*⁷, es decir “acampesinado”, no está en su tema en el baile. (...) Al exigir la adopción de nuevos usos corporales, [las danzas modernas] reclaman un auténtico cambio de “naturaleza”, pues los *habitus* corporales son lo que es vivido como más natural, sobre lo que la acción consciente no tiene nada que hacer (Bourdieu, [1962] 2002: 113-115)

Este extracto contiene una serie de cuestiones importantes para este análisis. La impronta de la formación en fenomenología de Bourdieu se hace presente, más allá de la ausencia de citas y opera en el momento en que realiza su pasaje iniciático de la

⁶ Bourdieu como buen etnólogo citará reiteradas veces nociones en bearnés.

⁷ Idem.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

filosofía a la antropología (cfr. Dukuen, 2013). Para Bourdieu el *habitus*, la *hexis*, es la modalidad práctica del cuerpo, la cual implica la postura, el andar, las técnicas corporales expuestas ante sí y ante los otros; y es presentado como una unidad sintética del hacer corporal que la conciencia no puede doblegar. En este análisis el cuerpo es abordado en el sentido de *cuerpo propio* (cfr. Merleau-Ponty, 1945:81 y ss) como dimensión preobjetiva, pre-reflexiva y originaria de ser en el mundo cuya “unidad sintética” es configurada en el orden del sentido por el *habitus* (referencia que nos puede llevar a *Ideas II* y otros escritos de Husserl⁸). Al mismo tiempo, ingresamos en la génesis de lo que años después llamará *violencia simbólica* (Bourdieu y Passeron, 1970). El interés se centra aquí en dar cuenta de la percepción de sí mismo que el campesino se forma (como campesino “acampesinado”) a partir de interiorizar la evaluación negativa que de él hacen los habitantes de la ciudad (como campesino “acampesinado”). Y para el caso que a nosotros nos interesa, la “imagen” que de ellos se hacen las mujeres, teniendo en cuenta que la preocupación central es el celibato:

Pero en las relaciones entre los sexos, es la *hexis* corporal lo que constituye el objeto primero de la percepción, a la vez en sí misma, y a título de *signum* social. (...) Así, particularmente atentas y sensibles, debido a su formación cultural, a los gestos y a las actitudes, a la vestimenta y al conjunto de los modales (...) las chicas, más abiertas a los ideales ciudadanos juzgan a los hombres según criterios ajenos: calibrados con ese patrón son desprovistos de valor. Puesto en semejante situación el campesino es conducido a interiorizar la imagen de sí mismo que se forman los otros, por mucho que se trate de un simple estereotipo. Acaba percibiendo su cuerpo como cuerpo marcado por la impronta social, como cuerpo *empaysanit*, acampesinado. (...) Porque él se comprende como cuerpo de campesino tiene de su cuerpo una conciencia desgraciada. (...) Esta conciencia desgraciada de su cuerpo que le impulsa a desolidarizarse con él (a diferencia del ciudadano) que le inclina a una actitud introvertida, fundamento de la timidez y la torpeza, le prohíbe el baile, así como las actitudes sencillas y naturales en presencia de las chicas (Bourdieu, [1962] 2002: 116-117)

Si bien los conceptos de *desconocimiento* y *reconocimiento* no son utilizados todavía en estos análisis, es interesante notar aquí una expresión velada de su relación que constituirá el centro de desarrollo posterior de una *teoría de la violencia simbólica* (Bourdieu y Passeron, 1970; cfr. Ralón de Walton y Dukuen, 2013). El *reconocimiento negativo* que las mujeres hacen del campesino, se funda en una apreciación

⁸Una diferencia central es que en Husserl el *habitus* es una noción de la fenomenología trascendental, mientras que en Bourdieu opera en el análisis mundano. Ver al respecto la referencia a *Ideas II en Méditations pascaliennes* (Bourdieu [1997] 2003:363-364).



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

comparativa frente a la *hexis* masculina del ciudadano. El *habitus* femenino se ha constituido a partir de otros esquemas de visión y división social que evalúan al campesino como “acampesinado” en el sentido de torpeza y malos “modales” ([1962] 2002:116-117). En ese sentido, ese *reconocimiento* es un *desconocimiento* del campesino como posible esposo. Ahora bien, esto no sería tan grave en la medida en que estos campesinos pudiesen luchar contra su estereotipo, pero la conciencia de sí que construyen en su inmersión en las nuevas relaciones sociales-sexuales, es la interiorización de la imagen que le devuelven los otros: es decir la expresión de una relación de dominación. En ese sentido, en este pasaje se hacen ver los ecos del análisis sartreano de la mirada (Sartre, 1943). Pero para Bourdieu su diferencia con Sartre radica en que el cuerpo no está alienado por esencia, sino sólo cuando es percibido y auto percibido según categorías sociales que lo desvalorizan; categorías que dependen de la relación de fuerza entre los grupos o clases a las que esos cuerpos pertenecen (1977; cf. Sapiro, 2007). Eso es lo que separa la relación negativa e incómoda del campesino con su cuerpo, frente a la que presentan los jóvenes de la ciudad consigo mismos. Los primeros no bailan, no se acercan a las mujeres; los segundos “están en su elemento”. De hecho la conciencia de sí que los campesinos se hacen, no es una conciencia desligada de su cuerpo, la cual podría mediante un proyecto romper con su alienación; sino que es una conciencia pre-reflexiva, corporal, práctica, que reenvía a la noción de *cuerpo propio* de Merleau-Ponty (1945). Es allí, en las cotidianas modalidades de la existencia práctica, donde se juega la violencia más brutal, por ser la más *desconocida* como tal. Por eso presentamos un ejemplo de cómo actúa la *violencia simbólica*, no solo a través de las técnicas corporales, como se puede apreciar en la timidez y escasa participación del campesino en los encuentros con las mujeres, sino también en sus discursos. Ante la visita de una mujer a su finca, un soltero decía:

Me avergüenzo que me vea usted así (...) Me gustaría hacerle pasar y hacerle los honores. No había venido usted nunca. Pero, sabe usted, tengo mucho desorden. Cuando se vive solo... las chicas ya no quieren venir al campo. Estoy desesperado, sabe usted. Me habría gustado fundar una familia. Habría hecho algunos arreglos por este lado de la casa (es costumbre hacer algo en la casa cuando se casa el mayor). Pero ahora la tierra está arruinada. No quedará nadie. Ya no tengo ánimo para trabajar la tierra (A.B.) (Bourdieu, [1962] 2002: 125-126)



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Aquí ingresamos en el dominio de la afectividad por lo que vale recordar que Bourdieu venía de estudiar con Canguilhem y había dejado inconclusa una tesis doctoral sobre las “estructuras temporales de la vida afectiva” de la cual se pueden hallar huellas tanto en el apéndice IV sobre “El descubrimiento de la enfermedad” en *Le deracinement* (Bourdieu y Sayad, 1964:215-220) como en *Esquisse* (1972:253 n.53). A la luz de ello podemos comprender que la *violencia simbólica* se juega en “sentimientos y emociones”, como expresiones corporales sobre las que “la conciencia nada puede hacer”. Esto contribuye, en el *desconocimiento*, a potenciar la dominación, como historia incorporada en las relaciones prácticas con las diferentes condiciones de existencia y relaciones de poder que las constituyen.

Pero cabe una digresión: al mismo tiempo, encontramos a las mujeres y a los hermanos menores varones, que al no ser “herederos” se marchan a estudiar y a trabajar en la ciudad. En este último caso, necesariamente ciertas disposiciones se desactualizaron, perdieron su carácter de potencia y desaparecieron; mientras otras se retrabajaron, y por supuesto se incorporaron nuevas (como el baile y la vestimenta en las mujeres y en los hermanos menores). Esto muestra la heterogeneidad y las transformaciones que se abren a partir de determinadas trayectorias sociales, que permiten “escapar” a formaciones primarias del *habitus*. Valga esto como adelanto de respuesta a las críticas a la teoría del *habitus* que veremos en el próximo apartado.

Sobre Fenomenología del poder.

Detengámonos ahora en el libro sobre *Fenomenología del poder*, compilado por Dreher y López (2014). Antes que nada, cabe destacar que esa fenomenología puede desarrollarse a partir de los señalamientos realizados por Husserl, Schutz y Merleau-Ponty (y otros como Sartre y Henry) tal como se observa en el notable capítulo escrito por Belvedere (2014) para ese libro sobre la génesis de la constitución del poder “en primera persona” y la descripción de sus múltiples estratos. A continuación me referiré a los capítulos escritos por Dreher (2014 a y b) donde la referencia crítica a Bourdieu es específica.

En la introducción a *Fenomenología del poder* Dreher y López (2014) señalan que las reflexiones sobre el tema se desarrollarían en el marco de una “fenomenología aplicada”, la cual apunta a “captar la vida de la conciencia subjetiva en la cual y a través de la cual la totalidad del mundo objetivo es experimentado, percibido,



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

recordado, etc”. Una fenomenología del poder apunta entonces a “poner de manifiesto las operaciones intencionales de la subjetividad –tanto trascendental como mundana– con el fin de describir (...) la constitución de los fenómenos sociales, como en este caso, el fenómeno del poder” (2014: 7-8). La referencia central para los autores es Schutz, su descripción de las estructuras del mundo de la vida y de las relevancias impuestas e intrínsecas para los individuos ([1946] 2003). Dreher y López destacan una sentencia de Luckmann, para quien es necesario distinguir claramente entre fenomenología y ciencias sociales: la fenomenología trabaja desde una perspectiva egológica y por lo tanto se ocupa de describir las estructuras universales de la orientación subjetiva en el mundo. Las ciencias sociales cuya perspectiva es empírico-histórica, se ocuparían de explicar las características generales del mundo objetivo. Por eso para Luckmann no es posible una “fenomenología sociológica”, como la han desarrollado en EEUU los sociólogos que retoman la teoría del mundo de la vida de Schutz, a partir de un análisis de las interacciones, para la cual la perspectiva egológica no está en primer plano. Se vuelve operativa en ese sentido, la distinción entre *constitución* y *construcción*: para la fenomenología la realidad se constituye sobre la base de las estructuras experienciales de la actividad consciente; para las ciencias sociales los mundos históricos son construidos socialmente en experiencias y acciones concretas. Sin embargo, en esta perspectiva ambas disciplinas puede ser articuladas en una “acción paralela” (cf. Luckmann, [1999] 2007 en Dreher y López, 2014: 8-9). En lo relativo al análisis de fenómeno del poder, que es lo que interesa a los autores, ella permite diferenciar entre la *construcción* social del poder y la *constitución* egológica del poder: “Si nos concentramos en la construcción social del poder, las referencias apuntan a las expresiones concretas, empíricas del poder, como por ejemplo las jerarquías sociales o las desigualdades vinculadas con las diferencias de clases. Al centrar el foco en la constitución egológica del poder, lo que interesa son las condiciones especiales del establecimiento subjetivo del fenómeno del poder” (2014: 10). Bourdieu, Baumann y Habermas, con diferentes argumentos, critican en forma desacertada esta perspectiva como “subjetivista”, cuestión que Dreher y López -y otros, como Belvedere (2011) y Endress (2005)- muestran con claridad, y de lo que en el caso de Bourdieu ya di cuenta.

El primer capítulo del libro, titulado *Fenomenología del poder* (Dreher, 2014) es central para nosotros. A partir de la referencia a la teoría del mundo de la vida de Schutz,



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Dreher señala que se ocupa de “hasta que punto los acervos de conocimiento subjetivos, se ven influidos por las estructuras de poder y se reproducen individualmente” (2014: 23). En ese punto, para comprender la constitución del poder desde una perspectiva subjetiva, la socialización se vuelve fundamental: las percepciones y pensamientos se encuentran preformados por el mundo de la vida a través del conocimiento que se transmite por la socialización: “las tipificaciones existentes dentro de un determinado grupo social caracterizado por la desigualdad social y el poder, por tanto, participan ya de las estructuras de la conciencia e influencia la experiencia desde sus fundamentos” (2014: 26-27). En ese sentido, siguiendo a Schutz, Dreher indica que

con la ayuda de las tipificaciones, incluso, se establecen diferencias de poder concretas sobre la base de un acervo de conocimiento compartido por el conjunto (...) la “igualdad” como término cotidiano para un grupo social en particular forma parte del sistema de tipificaciones y relevancias vigente dentro del grupo. Así, esta “igualdad” particular depende de la situación sociocultural, tal como se da por sentada en un grupo en cualquier momento de su existencia (Schutz, 1974 [1956] p. 210). Un aspecto similar de la preestructuración de la percepción y la acción también se expresa en el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu (Dreher, 2014: 27).

Dreher (2014:24) señala que también es posible encontrar en Bourdieu “puntos de partida claves” para el desarrollo de esa fenomenología, en especial a partir del concepto de “poder simbólico”. Me permito especificar de qué se trata ese concepto y la condiciones teóricas que lo envuelven en forma más amplia: en la perspectiva de Bourdieu (1977; 1982), las distribuciones desiguales del capital simbólico entre las clases y/o grupos en el espacio social, permiten comprender las relaciones de poder y dominación en los diferentes niveles y dominios de las prácticas. El *capital simbólico* es cualquier especie de capital (económico, cultural, social, etc.) cuando es reconocida como legítima (es decir, fuertemente valorada socialmente). Para evitar confusiones habría que comprenderlo como un *efecto simbólico de los diferentes capitales*. Los capitales se realizan en tres estados, incorporados en los agentes como disposiciones y esquemas (*habitus*), objetivados en instituciones (como las escuelas) y en títulos (como el escolar). La distribución desigual de los capitales y los efectos simbólicos que pueden producir se acumulan en diferentes volúmenes en las instituciones y agentes a partir de las luchas que entre ellas se producen por su apropiación, lo cual da a lugar a la acumulación de *poder simbólico*, es decir, de capacidades para producir e imponer categorizaciones, visiones y divisiones sociales, que en caso de volverse efectivas,



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

producen *violencia simbólica*: un modo de dominación basado en la transfiguración moral y afectiva del sentido de los capitales/poderes (Cf., Dukuen, 2013). Las categorizaciones sociales impulsadas por ciertas instituciones claves (como las diferentes agencias del estado) atribuyen valores específicos y acceso desigual a bienes y servicios (desde los títulos escolares al certificado de discapacidad, cuestiones claves en la Argentina contemporánea) y contribuyen a la incorporación de esquemas de percepción y disposiciones prácticas en agentes, grupos y clases sociales que ordenan jerárquicamente las relaciones sociales entre ellos. Un caso paradigmático de *violencia simbólica* estudiado por Bourdieu (1998) es el de la *dominación masculina* en la sociedad kabil, donde los sentidos incorporados como *disposiciones* en los *habitus* de los agentes masculinos y femeninos se juegan en sus movimientos del cuerpo en diferentes dominios de las prácticas, operando por analogía con las relaciones jerárquicas entre ellos. Claramente, lo que desarrolla Bourdieu es una *antropología del poder y la dominación*, no una *fenomenología del poder*, si bien sería posible retomar algunos de sus aportes para ese cometido.

Dreher valora la propuesta de Bourdieu, la cual se produce “siguiendo en ello claramente el programa de Merleau-Ponty” (2014b: 120). Sin embargo considera que “no alcanza una perspectiva teórica del poder que logre una tematización detallada de la perspectiva subjetiva del actor individual, la cual es crucial para la fenomenología” (2014a: 24). Por eso mismo, considera preferible basarse en la diferencia planteada por Schutz en “El ciudadano bien informado” ([1946]2003) entre *relevancias impuestas* e *intrínsecas*. Las *relevancias impuestas* refieren a situaciones y eventos del mundo de la vida impuestos que son relevantes para nosotros, pero que no surgen de nuestras acciones libres y que no podemos cambiar de forma espontánea. Las relevancias intrínsecas, son el resultado de nuestros intereses elegidos por nuestra decisión espontánea, por el pensamiento o por acciones intencionadas, porque en principio “somos libres de elegir” (Dreher 2014a:29). Para Dreher, el *habitus* propuesto por Bourdieu se relaciona con la idea de *relevancia impuesta*, pero “resulta más bien estático, con un peso excesivo en las circunstancias estructurales objetivas del mundo social” y no proporciona “ninguna información acerca de un curso de acción específico o una toma de decisión concreta”. Por el contrario, desde una fenomenología del poder, el concepto de relevancias intrínsecas indica que “el individuo no está preso de su *habitus* (...) totalmente sujeto a las estructuras de poder impuestas”, y puede



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

mostrar “qué libertades le corresponden al actor individual” (2014a:31). Sobre este punto vuelve Dreher (2014b) en su segundo artículo pero esta vez para indagar la relación entre “Mundo de la vida, constitución de desigualdades sociales y jerarquías de poder simbólicas”. Allí señala nuevamente las limitaciones de la noción de *habitus* de Bourdieu, prefiriendo la propuesta sobre las relevancias de Schutz:

El concepto “estático” de *habitus* no puede captar la situación social específica en un determinado punto temporal de la biografía de un individuo como producto de decisiones tomadas por él, incluso en contra de las normas impuestas estructuralmente por su *habitus*. La teoría de la relevancia dispone, debido a la referencia biográfica, del potencial para incluir la procesualidad y los desarrollos de los intereses y las motivaciones individuales, una posibilidad que no le está abierta a la teoría del *habitus* (...) Estas consideraciones muestran que como individuos no estamos “presos” en nuestros *habitus* como hecho *estructural estructurante*, sino que son absolutamente posibles ciertas libertades individuales y decisiones biográficas importantes guiadas por intereses que deben remitirse a relevancias intrínsecas (...) siempre disponemos de la posibilidad de comportarnos contra las influencias socio-estructurales pre-dadas del *habitus*, reflexionar sobre ellas, desviarnos o “fugarnos” del *habitus* (2014b:124)

Más allá de una serie de presupuestos filosóficos no explicitados sobre qué se entiende por “libertad” –problema no menor en este debate en particular tras Sartre y Merleau-Ponty- y de la referencia empírica a una fuente secundaria relativa a una investigación biográfica sobre delincuentes juveniles (2014b:125) cuya aceptación probatoria contra la noción de *habitus* depende de esos presupuestos, nuevamente nos encontramos con una lectura segada de la propuesta de Bourdieu, y en especial de la teoría del *habitus*, que no toma en cuenta dimensiones importantes de su obra.

a) Como para empezar no es tenido en cuenta el desarrollo de las nociones de *reflexividad* y *socioanálisis* por el propio Bourdieu (1984; 1992; 1993; [1997]2003) que tienen que ver con la capacidad de todos los agentes -y no solo de los “intelectuales”- de objetivar críticamente el *habitus* y por lo tanto ganar “márgenes de libertad”. Claro está, las “herramientas” críticas con las que esa capacidad opera se aprehenden en experiencias prácticas específicas, especialmente en luchas colectivas; y querría suponer que la filosofía y las ciencias sociales críticas seguramente puedan aportar algo. La introducción por parte de Bourdieu de la noción de *contradiestramiento* del cuerpo como modo específico de reelaboración crítica de las disposiciones ([1997]2003:248), se vuelve clave: dado que las disposiciones relativas a la dominación están incorporadas, para reelaborarlas no es condición necesaria ni



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

suficiente la objetivación verbal, son necesarias prácticas de *contradiestramiento* pre-judicativas. Justamente en este punto, el trabajo de Bourdieu tiene fundamento en la fenomenología de Merleau-Ponty. Bimbenet lo vio con claridad y por eso señala que se observa en Bourdieu “una obra tan cercana a esa filosofía, que prolonga muy precisamente las direcciones que ella indica (...) La definición bourdesiana del sentido práctico y correlativamente del habitus, pueden leerse como una ejemplificación sociológica fiel a la fenomenología merleauPontyana de la percepción” (2011:167) Ciertamente, ya Merleau-Ponty (1945:505-510) dio la pauta sobre la reflexividad cuando al discutir la noción de libertad de Sartre, señala que el pasaje de obrero a revolucionario se produce en la experiencia vivida de la explotación, en el contacto con otros que están luchando contra ella y no por una transformación *ex nihilo* de las conciencia.

b) Por otro lado esta crítica no toma en cuenta los estudios antropológicos de Bourdieu, en el bearn –del que ya dimos cuenta- y en Argelia. Un caso ejemplar de descripción de “cursos de acción” se da en el estudio sobre las transformaciones en la sociedad argelina en el marco de la guerra de independencia, donde Bourdieu, egresado de filosofía, hizo sus primeras investigaciones y se formó como antropólogo entre 1958 y 1964. Ante el desarraigo producido por la destrucción total de las condiciones de existencia de la sociedad tradicional argelina y las políticas de agrupamiento, el *ethos tradicional* se encuentran sometido a un proceso de desvalorización que se expresa diferencialmente según las zonas en las cuales el *ethos* capitalista y sus condiciones materiales han calado hondo con mayor antigüedad; y también en la distancia intergeneracional de los *habitus*, siendo los más jóvenes los que están en mejores condiciones de abandonar el *ethos* campesino e incorporar el *ethos* capitalista. Este proceso de “descampesinización” permite observar dos fenómenos en particular: a) la “toma de conciencia” del doble modelo de referencia que constituyen los dos *ethos* hasta allí actuados va de la mano de la “explicitación de los postulados éticos” (Bourdieu y Sayad, 1964: 85, 90) conformando una *ética explícita* que deriva en muchos casos en un “tradicionalismo de la desesperación” (1964:19) b) al mismo tiempo, frente a los mayores, “campesinos acampesinados”, los jóvenes “campesinos descampesinados” producen tipos de comportamientos originales: los actos rituales se realizan “vacíos de su intención” originaria porque “el comportamiento y la manera se disocian; se siguen obedeciendo



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

los modelos de comportamiento pero no los modelos de la modalidad”. Para ellos la *bu-niya* de los “campesinos acampesinados” de buena fe, que veneran a la tierra, ha perdido valor y se ha transformado en una actitud inocente o “estúpida”, “la habilidad para transgredir las reglas tradicionales, o mejor, para ignorarlas, es altamente valorada. Así a la ‘estupidez’ (*thighyulith*) de los defensores de la tradición, se opone la inteligencia (*thih’archi*) de la que se jactan los más jóvenes y lo más innovadores y que los *bu-niya* denuncian como malicia diabólica (*thih’archi man chit’an, thachit’anith*)” (1964: 90, 91). Claramente, en el caso de estos campesinos descampesinados, estas “habilidades” implican prácticas de ruptura que entran en contradicción con el *ethos tradicional*.

c) Otro caso interesante está dado por el análisis del don y la acumulación del capital simbólico realizado por Bourdieu desde mediados de los 60, con su artículo pionero sobre “el sentimiento del honor en la sociedad kabil” (1965; 1972:13-44). A partir de ello desarrollo la tesis sobre “la doble verdad de prácticas intrínsecamente equivocadas y ambiguas” (1972:237; 1980: 201) contra la posición de Lévi-Strauss, quien en la *Introducción* a la obra de Mauss (1950: XXXVI y ss.) le imputa al antropólogo quedarse en una descripción “fenomenológica” del intercambio de dones. Para Lévi-Strauss la ciencia debe romper con la teoría y la experiencia indígena para establecer que las *leyes del ciclo de reciprocidad* son el principio inconsciente de la obligación de dar y recibir. Bourdieu (1980: 167 y ss) señala, sin embargo, que hay una *doble sentido* del intercambio que la objetivación estructuralista desconoce al reducir el carácter político de la práctica a la forma monotética del modelo, pasando de la sucesión destotalizada e irreversible, a la totalidad reversible. De esta manera, el objetivismo destemporaliza la práctica, mientras que la *praxeología*, por el contrario, reintroduce la temporalidad: en el intervalo de tiempo entre don y contra don, se produce el *desconocimiento* de la verdad objetiva de intercambio en tanto interesado, y se juegan las *estrategias* prácticas de *violencia simbólica* mediante la acumulación del *capital simbólico* de *honor* en la sociedad kabil, y en una antropología general, de *reconocimiento*. Por eso resulta interesante observar que “abolir el intervalo es abolir también la estrategia”: el intervalo no debe ser demasiado corto (en el intercambio de dones) pero tampoco demasiado largo (especialmente en el intercambio de asesinatos de venganza) y “es todo lo contrario del tiempo muerto (...) que conforma el modelo objetivista” (1980:180).



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

El don puede permanecer sin contrapartida, cuando se obliga a un ingrato; puede ser rechazado como una ofensa en cuanto afirma o reivindica la posibilidad de la reciprocidad, y por lo tanto del reconocimiento (*reconnaissance*). Sin hablar de los aguafiestas que cuestionan el juego mismo y su bella mecánica aparente (a la manera de aquel al que los kabila llaman *amahbul*) e incluso en el caso en que las disposiciones de los agentes estén tan perfectamente armonizadas como sea posible y en que el encadenamiento de las acciones y de las reacciones parezca enteramente previsible *desde afuera*, la incertidumbre sobre el resultado de la interacción permanece hasta tanto la secuencia no haya terminado: los intercambios más ordinarios (...) como los ‘regalitos’ que ‘traban la amistad’, suponen una improvisación, por lo tanto una permanente incertidumbre, que, como se dice, constituyen todo su *encanto*, y por lo tanto toda su *eficacia social* (Bourdieu, 1980:168)

Ahora bien, la *complicidad ontológica* entre los agentes y el “juego social” del intercambio de dones o de venganzas, permiten desarrollar diferentes *estrategias* entre posibles prácticos. Ellas se apoyan en las disposiciones de un sentido del juego incorporado, y permiten jugar con el *tempo*, improvisar en situación y reflexionar sobre el juego. Ellas hacen que el juego tenga su encanto, su imprevisibilidad, su incertidumbre: por ejemplo, un agente puede devolver el don de inmediato (o del otro lado pedir su devolución) y hacer así aparecer una de las facetas de la doble verdad del don, aquella que hace a la *violencia abierta*, interesada, impidiendo la acumulación de *capital simbólico*. Pero también puede jugar con el tiempo, “transformar el retraso en aplazamiento estratégico: diferir la restitución del don puede ser una manera de mantener la incertidumbre sobre sus propias intenciones” (1980: 181). Puede incluso rechazar el juego, o entrar en relaciones de honor y de acumulación de capital simbólico, que traban la dominación, mediante el *desconocimiento* de la faceta interesada y el *reconocimiento* del desinterés.

Por cuestiones de espacio no puedo seguir enumerando casos donde la teoría del *habitus* funciona de forma diferente a como se le atribuye: sean, por ejemplo, en los análisis presentes en las entrevistas de *La Misère du monde* (1993) o en el estudio sobre la compraventa de casas en *Les structures sociales de l'économie* (2000). Pero para finalizar -y más allá de los postbourdeanos heterodoxos, como Lahire y Corcuff que reelaboran la teoría para comprender al “actor individual”- vale señalar que hay usos de la teoría centrados en un cambio de escala que permiten dar cuenta de trayectorias individuales en el marco de condiciones de clase específicas. Veamos dos casos:

Pablo Dalle estudia procesos de movilidad social ascendente de familias de origen de clase popular durante la segunda mitad del siglo XX y la primera década del siglo XXI



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

en Argentina. Para ello, analiza relatos biográficos sobre trayectorias familiares y muestra que “el cambio de clase social, tanto de las condiciones materiales como del estilo de vida, lejos de ser un proceso lineal y abrupto, es una acumulación de cambios sutiles, múltiples pequeñas fracturas con rasgos del *habitus* familiar, el cual nunca deja de ejercer influencia, recordando las marcas y la fuerza de atracción del origen” (Dalle, 2013:395).

Con Carolina Ferrante analizamos las relaciones de dominación que se juegan en la “discapacidad” en sectores populares y mostramos que en el caso de quienes piden “limosna” se producen variaciones en esa experiencia práctica, por ejemplo entre quienes la viven desde la resignación; quienes transforman ese estigma en virtud, y quienes rechazan la “discapacidad” como forma de conservar la dignidad (Ferrante y Dukuen, 2017).

Junto a Miriam Kriger analizamos mediante encuestas, trabajo de campo y entrevistas individuales, la formación de disposiciones políticas en estudiantes que asisten a colegios para clases altas y elites (cf. Kriger y Dukuen, 2017 a y b). A partir de rastrear sus trayectorias familiares de clase social, mostramos la diferencia entre quienes “aceptan” *heredar* el legado familiar, y quienes lo *contrarían* o *contrarrestan* (cf Bourdieu, 1993). En estos últimos casos aparecen estudiantes “becarias”, que proviniendo de otras clases sociales, transitan simultáneamente socializaciones heterogéneas no lineales (familia, escuela, partido político), donde circulan agentes y experiencias diferentes a las del propio origen. Ellas reelaboran la trayectoria familiar a partir de esas experiencias en las que construyen *esquemas de pensamiento heterogéneos, habitus escindidos* (Bourdieu [1993] 2007; [1997]2003), los cuales se expresan en una comprensión de la alteridad en términos de desigualdad social (cf. Dukuen, 2013), que las diferencian de otros compañeros de clases altas.

Esto significa que si bien las herramientas propuestas por Bourdieu tienen puntos ciegos y tensiones no resueltas, al mismo tiempo y tal vez por eso, permanecen abiertas para usos y reelaboraciones críticas en un cruce enriquecedor con otras perspectivas.

Bibliografía:

Alexander Jeffrey. (1995) *Fin de Siècle Social Theory*, Londres, Verso.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Belvedere, Carlos (2011) *Problemas de fenomenología social. A propósito de Alfred Schütz, las ciencias sociales y las cosas mismas*. Los Polvorines, UNGS-Prometeo,

(2012) *El discurso del dualismo en la teoría social contemporánea. Una crítica fenomenológica*, Bs As, Eudeba.

(2014) “En primera persona: reflexiones fenomenológicas sobre el poder” en Dreher J y López D. G (comp.) *Fenomenología del poder*. Bogotá, USTA.

Bimbenet, Étienne (2011) “Sens pratique et pratiques réflexives” en *Après Merleau-Ponty: études sur la fécondité d'une pensée*. Paris Vrin.

Bourdieu, Pierre ([1962]2002) “Célibat et condition paysanne” en *Le bal des célibataires*. Paris, Seuil.

(1963) “La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique”, *Sociologie du travail* 5: 24-44

(1965) “Introduction” en Bourdieu P. Boltanski, L., Castel R. y Chamboredon J. C. *Un art moyen*. Paris, Minuit.

(1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*. Paris, Droz.

(1977) “Remarques provisoires sur la perception sociale du corps” *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 14: 51- 54.

(1979) *La distinction*, Paris, Minuit.

(1980) *Le sens pratique*, Paris, Minuit.

(1987) *Choses Dites*, Paris, Minuit

(1993) *La Misère du monde*, Paris, Seuil.

([1997] 2003) *Méditations pascaliennes*. Paris, Seuil

(1998) *La domination masculine*, Paris, Seuil.

(2000) *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil.

(2002) “Response to Throop & Murphy”, *Anthropological Theory* Vol 2(2): 209.

(2004) *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'Agir.

Y Passeron Jean-Claude La reproduction Paris, Minuit.

y Sayad, Abdelmalek (1964) *Le déracinement*. Paris, Minuit.

Dalle Pablo (2013) “Movilidad social ascendente de familias migrantes de origen de clase popular en el Gran Buenos Aires”. *Trabajo y Sociedad*: 21: 373-401.

De Fornel Michel (2005) “Habitus y etnométodos” en Encrevé P y Lagrave R. S. (eds.) *Trabajar con Bourdieu*. Bs. As, U. E. de Colombia.

II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política - Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires - Buenos Aires, Argentina



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Dreher Jochen (2014a) “Fenomenología del poder” en Dreher J. y López D. G (comp.) *Fenomenología del poder*. Bogotá, USTA.

(2014b) “Mundo de la vida, constitución de desigualdades sociales y jerarquías de poder simbólicas” en Dreher J. y López D. G (comp.) *Fenomenología del poder*. Bogotá, USTA.

Dreher Jochen y López Daniela Griselda (2014) “Introducción” en Dreher J. y López D. G (comp.) *Fenomenología del poder*. Bogotá, USTA.

Dukuen, Juan (2010) “Entre Schutz y Bourdieu. Encuentros y desencuentros en fenomenología social”. En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. N° 3, Año 2: 39-50

(2011) “Temporalidad, habitus y violencia simbólica. Génesis de una teoría de la dominación en la obra de Bourdieu.” En *Revista Avatares de la Comunicación y la Cultura*. Año 2 N° 2:152-165.

(2012) “Bourdieu. Un ‘trabajo de campo’ en fenomenología”. *XXIII Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica*. Academia Nacional de Ciencias, Bs. As.

(2013) *Habitus y dominación. Para una crítica de la teoría de la violencia simbólica en Bourdieu*. Tesis de Doctorado, Facultad de Cs. Sociales – UBA.

(2015a) “Una fundamentación merleau-pontyana para la apuesta metodológica de Bourdieu en Argelia”. En *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* N° 68, UAEM. México.

(2015b) “Los usos del habitus en la génesis de las investigaciones antropológicas de Bourdieu (1962-1964). Contribución a un debate”. En *Prácticas de Oficio* N° 16, IDES. Bs. As.

(2015c) “Bourdieu y la fenomenología. Aportes para una discusión” en *I Congreso Latinoamericano de Teoría Social, IIGG, UBA*.

(2016) “Ethos y temporalidad: una antropología de orientación fenomenológica en Bourdieu”. En *Trabajo y Sociedad* N° 26, UNSE, Santiago del Estero.

(2017) *Habitus y dominación en la antropología de Bourdieu. Una crítica desde la fenomenología de Merleau-Ponty*. Bs As, Biblos, En prensa

Endress Martin (2005) “Reflexivity, Reality, and Relationality. The Inadequacy of Bourdieu’s Critique of the Phenomenological Tradition in Sociology” En Endress M. Psathas G. Nasu H, *Explorations of the Life-world. Continuing Dialogues with Alfred Schutz*. Dordrecht: Springer.

Ferrante C y Dukuen J. (2017) “Discapacidad” y opresión. Una crítica desde la teoría de la dominación de Bourdieu”. *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 30, n° 40, 2017. Universidad de la Republica, Uruguay

García Esteban (2012a) “Merleau-Ponty en la reflexión contemporánea acerca de las políticas normativas del cuerpo (G. Canguilhem, S. de Beauvoir M. Foucault, P.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Bourdieu, J. Butler)” en Teodoro Ramires M (coord.) *Merleau-Ponty viviente*, México, Siglo XXI.

Garfinkel, Harold (1967) *Studies in Ethnometodology*. New Jersey, Prentice Hall.

Haber, Stéphanne (2004) “La sociologique française contemporaine devant le concept bourdieusien d’habitus”. *Alter. Revue de phénoménologie*, N° 12: 191-215.

Heran, François (1987) “La seconde nature de l’habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique”. *Revue française de sociologie*. N° 28-3.

Husserl, Edmund ([1952] 2005) *Ideas II*, México, FCE, Trad. A. Zirion Q

([1928]2002) *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta.

Kruger Miriam y Dukuen Juan (2017) “¿En el nombre del padre?: Dimensión familiar y disposiciones políticas en jóvenes estudiantes de una escuela de clases altas de la Ciudad de Buenos Aires”. *Revista Última Década*, CIDPA. En prensa.

(2017) “Haciendo de la necesidad virtud: Socialización política y herencia familiar entre becarias de un colegio de clases altas (CABA)” *Revista Pilquen*, UNICEN. En prensa.

Lévi-Strauss Claude (1950) *Introducción en Mauss M.* ([1950]1979) *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid.

Martínez, Ana Teresa (2007) *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Bs. As. Manantial.

Mauss, Marcel ([1934]1979) *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid.

Merleau-Ponty, Maurice (1942) *La structure du comportement*, Paris, PUF

(1945) *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard

Perreau, Laurent (2011) “‘Quelque chose comme un sujet’. Bourdieu et la phénoménologie social” en De Fornell M. et Ogien A, *Bourdieu, théoricien de la pratique*. París, Ed. EHESS

Potter, Garry (2000) “For Bourdieu, Against Alexander. Reality and Reduction”. *Journal for the Theory of Social Behaviour* Vol. 30, Issue 2, pp 229–246.

Ralón de Walton, Graciela (2010) “La lógica práctica y la noción de hábito” en *Anuario Colombiano de Fenomenología*. Vol. IV, Bogotá, Colombia.

(2012) “Corporalidad y Acción Responsiva.” Belvedere C. (comp.), *La Constitución de lo Social. Aportes Para el Diálogo Entre Sociología y Fenomenología* Los Polvorines: UNGS.

y Dukuen, Juan (2013) “Los modos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica” en *Estudios de Filosofía*, N° 47: 9-33, Antioquía, Colombia.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Robbins, Derek (2013) “La filosofía y las ciencias sociales” en Lescourret M-A (Coord.) Bourdieu político. Bs As, Nueva Visión.

Sapiro, Gisele (2007a) “Una libertad restringida. La formación de la teoría del habitus” En P. Champagne P. et al. *Pierre Bourdieu, sociólogo*. Bs As, Nueva Visión.

(2007b) “Anexo. Entrevista de P. Bourdieu sobre la fenomenología” En P. Champagne P. et al. *Pierre Bourdieu, sociólogo*. Bs As, Nueva Visión.

Sartre Jean Paul (1943) *L'Être et le Néant*- París, Gallimard.

Schutz, Alfred ([1932]1993) *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós.

([1946]2003) “El ciudadano bien informado. Ensayo sobre la distribución social del conocimiento” en *Estudios sobre teoría social. Escritos II*. Bs As, Amorrortu

y **Luckmann Thomas** (2003) *Las estructuras del mundo de la vida*. Bs. As, Amorrortu.

Sung-Min, Hong (1999) *Habitus, corps, domination. Sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu*. Paris, L'Harmattan.

Throop, Jason & Murphy, Keith (2002) “Bourdieu and phenomenology: A critical assessment”. *Anthropological Theory* Vol 2(2):185–207.