



## RETOMANDO UN DEBATE: LA TEORÍA DE LA VIOLENCIA SIMBÓLICA EN BOURDIEU Y LA NOCIÓN DE IDEOLOGÍA EN ALTHUSSER, FRENTE AL PROBLEMA DE LA REPRODUCCIÓN

Juan Dukuen

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

### 1. Introducción

En 1970, tras 10 años de trabajo conjunto Bourdieu y Passeron publicaron *La Reproducción. Elementos de una teoría del sistema de enseñanza*. Libro clave, que se volvería sin duda uno de los ejes de la sociología de la educación, y al mismo tiempo un núcleo de oposiciones a partir de la acusación tópica de “reproductivistas” que ambos autores se “ganaron” a partir de proponer una teoría de la violencia simbólica escolar. En este trabajo analizaremos el núcleo central de la teoría de la violencia simbólica propuesta por Bourdieu y Passeron, a partir de su relación con la tesis althusseriana -publicada también en 1970- sobre la Ideología, porque ambos textos toman como eje el problema de la reproducción y su relación con el sistema escolar, planteando diferentes propuestas. Este análisis nos permitirá mostrar las diferencias críticas entre ambas teorías, estableciendo la contribución fundamental que una teoría de la violencia simbólica implica a la hora de producir una teoría de la dominación, de tal forma de complejizar la “lectura escolar” que se suele hacer de la obra de Bourdieu, y en especial de *La Reproducción*, para habilitar una discusión teóricamente fundada sobre su obra.

### 2. *La Reproducción* (de la estructura de las relaciones de clase) o el problema de la existencia o no de una fase althusseriana en Bourdieu.

A partir de 1961, Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron<sup>1</sup>, acordaron iniciar una serie de investigaciones sociológicas sobre la relación entre el sistema educativo educación y su relación con la estructura de las relaciones de clase. De ese trabajo conjunto nacieron textos fundamentales que renovaron el campo de la sociología francesa porque rompieron con las aplicaciones del funcionalismo norteamericano que se empezaban erigir como modelo de sociología empírica (empirista en sentido estricto), así como con las lecturas (tanto de los liberales como de los comunistas franceses) que sostenía el carácter liberador de la escuela (Baudelot y

---

<sup>1</sup> Junto al equipo que constituyeron en el Centro de Sociología de la Educación y la Cultura en la EHHES; en el que participaban Claude Grignon, JC Chamboredon, P. Champagne, entre otros.

Establet, 2007, Matonti, 2007). En 1964 Bourdieu y Passeron publicaron *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*; en 1965 *Rapport pédagogique et communication*, y en 1970 *La reproducción...*, el cual contiene no solo las conclusiones y demostraciones principales de los trabajos de investigación de los últimos 9 años, sino también, como primer libro, los *Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica*. Allí se trata de reconstruir una articulación conceptual para fundar una teoría de la violencia simbólica, en términos generales y de la educación como violencia simbólica en particular. Todo esto siguiendo el modelo de la *Ética* de Spinoza, lo cual hace que la argumentación se mueva de axioma a escolio, dándole un grado particularmente alto de complejidad al texto. El segundo libro de *La reproducción*, se compone de una serie de capítulos que muestran el uso de la teoría en investigaciones sobre dimensiones particulares de la contribución que el sistema escolar hace a la reproducción de la estructura de las relaciones de clase.

Desde la actualidad -siguiendo la interpretación de Alexander (en Baranger, 2004) sobre la existencia de una fase althusseriana de Bourdieu- y poniendo énfasis en el título y en el año de publicación (1970), *La reproducción* podría ser pensada como una aplicación de la propuesta althusseriana según la cual la escuela es el AIE fundamental en el estado actual del sistema capitalista. Pero esta lectura es incorrecta por varias razones. La primera tiene que ver con que en Bourdieu el problema a dilucidar no es la reproducción de las condiciones-relaciones de producción, sino *la reproducción de la estructura de las relaciones de clase (que excede lo anterior, incluyéndolo) y el lugar de “la escuela” como contribuyente de esa reproducción*. El segundo problema reside en que, mientras que el planteo de Althusser se asienta sobre investigaciones filosófico-teóricas<sup>2</sup> en el marco de una relectura *científica* de Marx en torno a los debates en el PCF y las luchas políticas de la época; las investigaciones de Bourdieu y Passeron articulan el desarrollo teórico propiamente dicho con la investigación empírica (que no es lo mismo que el empirismo) del sistema escolar en su relación con la estructura de las relaciones de clase en el marco de la sociología como disciplina académica. El tercero reside en que más bien parece ser que Althusser es quien tomó como ejemplo los trabajos de Bourdieu y Passeron sobre la educación (aunque no los cite) para plantear su tesis sobre la importancia del AIE escolar (Bechelloni, 1972) lo cual, si prestamos atención al desarrollo cronológico de las investigaciones, se hace plausible. Hay también una cuarta razón: Bourdieu y Passeron se proponen superar (en sentido hegeliano) las oposiciones escolásticas entre el pensamiento de Marx, Weber y Durkheim, para poder reconstruir los fundamentos de una teoría del conocimiento sociológico que asegure la ruptura epistemológica (Bachelard, 1978) con las prenociones y sea a la vez la condición de posibilidad de las teorías sociológicas particulares (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2002). Este trabajo, que nuestros autores venían realizando a mediados de los 60 en la Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) era conocido por Althusser (1969), quien les había comentado que “...del mismo modo en que hablan ustedes acertadamente de la (...) Sociología espontánea de los sociólogos, lo que a mí me interesa es situar la filosofía espontánea de los científicos” (citado por Passeron, 2004:393). Tras un fondo común “bachelardiano”, la diferencia radicaba en que mientras para Althusser el marxismo se erigía como la única teoría científica de lo social (Passeron, 2004) -el cual se podía articular con una lectura determinada del psicoanálisis, como ya vimos- Bourdieu y Passeron se nutren de Marx, Weber y Durkheim pero de una manera bastante particular:

**“Escolio 2.** *Basta con comparar las teorías clásicas del fundamento del poder, las de Marx, Durkheim y Weber, para ver que las condiciones que hacen posible la constitución de cada una de ellas excluyen la posibilidad de construcción del objeto que realizan las otras. Así, Marx se opone a Durkheim porque percibe el producto de una dominación de clase allí donde Durkheim (que nunca descubre tan claramente su filosofía social como en la sociología de la educación, lugar privilegiado para la ilusión del consensus) no ve más que el efecto de un condicionamiento social indiviso. Bajo otro aspecto, Marx y Durkheim se oponen a Weber al contra-*

<sup>2</sup> Decimos filosófico-teórico para diferenciar la práctica teórica de Althusser de otras modalidades de la filosofía que introducen el estudio de casos, como lo ha hecho Merleau-Ponty sobre psicología; y Foucault en el ámbito de la investigación de fuentes históricas documentales. Hace pocos años, Passeron (2004) comentó lo siguiente: “...la teoría obligaba a preguntarse: ¿Dónde situar a Althusser, teórico de las prácticas teóricas?... El pasaje por una Sociología que toma al marxismo como única teoría científica posible era en “El Oficio de Sociólogo” el símbolo mismo del teoricismo”.

decir, por su objetivismo metodológico, la tentación de ver en las relaciones de poder relaciones interindividuales de influencia o de dominio y de representar las diferentes formas de poder (político, económico, religioso, etc.) como otras tantas modalidades de la relación sociológicamente indiferenciada de poder (*Macht*) de un agente sobre otro. Finalmente, por el hecho de que la reacción contra los representantes artificialistas del orden social conduce a Durkheim a poner el acento en la exterioridad del condicionamiento, mientras que Marx, interesado en descubrir bajo las ideologías de la legitimidad las relaciones de violencia que las fundamentan, tiende a minimizar, en su análisis de los efectos de la ideología dominante, la eficacia real del refuerzo simbólico de las relaciones de fuerza que origina el reconocimiento por los dominados de la legitimidad de la dominación, Weber se opone a Durkheim como a Marx en que es el único que se impone expresamente como objeto la contribución específica que las representaciones de legitimidad aportan al ejercicio y a la perpetuación del poder, incluso a pesar de que, encerrado en una concepción psicociológica de estas representaciones, no puede interrogarse, como lo hace Marx, acerca de las funciones que tiene en las relaciones sociales el desconocimiento de la verdad objetiva de estas relaciones como relaciones de fuerza.” (Bourdieu y Passeron 1970/1998: 44-45)

En esta cita se puede observar cual es el espíritu que permite fundar una teoría de violencia simbólica: poner en diálogo a los discursos fundantes de la sociología para hacer emerger en su contradicción, aquellas cuestiones que cada uno de ellos no incorporó en su construcción del objeto de estudio. Por cierto, esto implica no descartar a Weber y a Durkheim por “ideólogos burgueses” ni nada por el estilo, sino hacer más o menos lo mismo que hizo Marx en relación con la economía política liberal-clásica de Smith y Ricardo: reconocer el carácter científico crítico de sus obras; retomar, ampliar y discutir con y contra ellas; y oponerlas a “la apologetica vulgar” –como gustaba llamar Marx a los discursos acrílicos de los economistas burgueses de mediados del siglo XIX (Marx; 2002 b).

### 3. Un salto hacia atrás: fenomenología y antropología en la génesis de la violencia simbólica.

En la primera nota al pie del prólogo de *La reproducción*, se llama la atención de que la teoría de la acción pedagógica escolar, como violencia simbólica, se funda en una teoría de las relaciones entre la arbitrariedad cultural, el habitus y la práctica, que sería publicada por Bourdieu en breve. Dos años después, en 1972, se publicó el *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précèdeé de trois études d'ethnologie Kabyle*. Como vemos Bourdieu no era adepto de construir teoría sin ponerla a prueba en la investigación etnográfica; de hecho, la teoría de la violencia simbólica tiene su fundamento en sus trabajos antropológicos sobre la imposición del capitalismo a los campesinos argelinos a mediados de la década del 1950<sup>3</sup> (*Sociología de Argelia*, de 1958) así como en un sentido similar, la destrucción de la sociedad campesina del sur de Francia mediante la imposición de las tradicionales modalidades de reproducción mediante el casamiento (*Celibato y condición campesina*, 1962). Hasta su partida a Argelia en 1955, Bourdieu fue profesor del Liceo de Moulins, donde dedicó el final del curso que dictaba a la enseñanza de la concepción de la temporalidad (protensiones-retensiones) en Husserl (1992). También la lectura de *La estructura del comportamiento* de Merleau-Ponty, lo había marcado fuertemente: en ese tiempo Bourdieu estudiaba fisiología y medicina psicosomática con Georges Canguilhem, quien dirigiría su proyecto de tesis de posgrado sobre “las estructuras temporales de la vida afectiva”, investigación suspendida por el viaje a Argelia (Sapiro, 2007). En su paso a la antropología, Bourdieu

<sup>3</sup> Bourdieu, tras recibirse de Filósofo en la ENS, fue enviado a cumplir el servicio militar: ante su mala conducta su destino fue Argelia en plena guerra de independencia. Allí no solo apoyó la causa de los argelinos (cuestión que siguió haciendo hasta su muerte) sino que se hizo antropólogo de oficio, y junto a algunos alumnos de la Universidad de Argel, y unos jóvenes economistas del INSEE, investigaron los efectos destructivos de la imposición del capitalismo por parte del estado colonial francés, a la sociedad campesina. Lo que implica que en vez de hacer “trabajo de inteligencia para la sociedad colonial”, invirtió la relación de poder contra el colonialismo.

utilizará las obras de Husserl y Merleau-Ponty para comprender **a)** la experiencia del tiempo en las prácticas económicas de los campesinos argelinos en tanto *retensión-protensión*, contra las teorías que sostenían que vivían “adheridos” al presente<sup>4</sup>; y **b)** la percepción del cuerpo en los campesinos bearneses. El cuerpo propio como modo de ser-en-el-mundo, sería a partir de aquí la clave de la antropología de Bourdieu y el punto de anclaje central de su teoría de la violencia simbólica. Cuando tras volver de Argelia, Bourdieu viaja a su pueblo natal en la zona campesina del Bearne al sur de Francia, encuentra que la mayoría de los campesinos jóvenes primogénitos pertenecientes a “grandes familias campesinas” están “atrapados” en el celibato. Allí, casi por casualidad, nace una investigación central, dónde se perfila claramente el problema de la violencia simbólica: una violencia por cuerpos (Bourdieu, 1999). Bourdieu encuentra que al cambiar las categorías de percepción, apreciación y acción de las mujeres jóvenes sobre la sexualidad, la moda, etc; -viajaban a la ciudad, o a estudiar o a trabajar- la corporalidad campesina, en tanto *ethos/hexis* corporal (conceptos antecedentes del *habitus*) empieza a ser evaluada de modo negativo, destinando a los primogénitos de las “grandes familias” al celibato. Bourdieu (2004) realiza un trabajo profundamente complejo por su metodología, en el cual cruza el análisis estadístico, con entrevistas en profundidad y observación participante, rompiendo muy tempranamente con el análisis interno de la cultura (y el modelo de la regla) propuesto por el estructuralismo de Levi-Strauss.

Queremos dejar en claro los principales hallazgos teóricos que se constituyen en esos trabajos: **1)** la influencia central de la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty en la primacía del cuerpo pre-reflexivo, le permite introducir el problema de la violencia simbólica como una transformación de los *schémas* (*esquemas prácticos, no representacionales*) de percepción corporal, “categorías” que no son téticas, sino que actúan a nivel de las prácticas corporales tal como las trabajó Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento* y en *La fenomenología de la percepción*. **2)** De la misma forma que podemos oponer -con Husserl- la *protensión-retensión* como dimensiones corporales de la temporalidad no tética a la *rememoración-proyecto* (tan cara Sartre) como actos reflexivos; podemos oponer el cuerpo propio -que no necesita ni depende de la conciencia para actuar en el mundo- (Savransky, 1999) a la conciencia reflexiva que vuelve sobre sí misma y sus actos para objetivarlos. Para Bourdieu (2007) a la manera de Leibniz y Pascal, las tres cuartas partes de nuestros actos son pre-reflexivos: las categorías de percepción y acción no necesitan ser parte de actos de conciencia para operar, sino que están imbricadas en la estructura del comportamiento corporal, a partir de la relación dialéctica que cada estructura establece -en su superación, en sentido hegeliano- con la anterior y con el mundo vivido (Merleau-Ponty, 1957 a; Bourdieu, 1999).

En otro lado (Dukuen, 2010) analizando los escritos de Bourdieu, hemos propuesto una primera definición de *violencia simbólica*, entendiéndola como una serie de operaciones y como resultado de esas operaciones: La violencia simbólica puede concebirse como una serie de operaciones prácticas de incorporación de un arbitrario sociocultural determinado. Esta incorporación se realiza a través de un *reconocimiento* por parte del agente (reconocimiento de la legitimidad de lo incorporado y del agente a través del cual se produce la incorporación, por ejemplo el padre o el maestro de escuela) fundado en el *desconocimiento* de la arbitrariedad de lo reconocido como legítimo, o sea, de su génesis y su historia. Podríamos decir que lo que se produce mediante la violencia simbólica (su resultado) es una somatización de las relaciones sociales en tanto prácticas legítimas, o sea reconocidas y desconocidas en su verdad. Las mujeres que ya no quieren a casarse con los campesinos a los cual estaban *destinadas* por la tradición de las relaciones de parentesco, han incorporado un arbitrario cultural, el cual se ha somatizado en el cuerpo en y por las relaciones prácticas (¡Arrodíllate y crearás! decía Pascal) de tal forma que se lo reconoce como legítimo, y se lo desconoce como arbitrario. Retomemos el trabajo de Bourdieu: los campesinos primogénitos sufren, *por la negativa*, la imposición de la arbitrariedad cultural, porque tienen la experiencia vívida de ser *indeseables* para las mujeres: sus modos de

---

<sup>4</sup> Cuestión típica de la antropología de la época: creer que las sociedades llamadas “primitivas” no tiene historia y que los “nativos” viven en un presente permanente que les impide constituir un futuro. Ver al respecto Bourdieu, 2007; Martín Criado, 2006.

caminar, sus ropas, sus modales, su relaciones prácticas con la cultura, su forma de bailar y comer, o sea su *hexis* corporal -en sentido estricto-, es puesta bajo el signo de lo negativo por las categorías de percepción – *ethos* corporal- de las que son objeto. Bajo un problema aparentemente trivial, como el celibato campesino, se esconde la destrucción de la sociedad campesina a manos de la arbitrariedad cultural dominante. Bourdieu solía decir que mientras el estalinismo utilizó la violencia física para destruir al campesinado ruso, el estado francés destruyó la sociedad campesina mediante la violencia simbólica (Bourdieu, 1995).

#### 4. Retomar el debate. ¿Por qué una teoría de la violencia simbólica y no una teoría de la Ideología?

El ejemplo que hemos puesto más arriba es particularmente paradójico, porque en él la violencia simbólica cumple al mismo tiempo la función de romper una reproducción social (la de los sectores campesinos dominantes) para contribuir a instaurar otra. Cuando pasamos a considerar *la violencia simbólica como contribución específica del sistema escolar a la reproducción de la estructura de las relaciones de clase*, hacemos hincapié en su carácter reproductor, pero vemos que no es el único posible: la violencia simbólica no solo contribuye a reproducir determinados arbitrios culturales, sino también a destruir otros.

El lector habrá notado que hemos utilizado una serie de nociones utilizadas ya por Aristóteles, Tomas de Aquino y Weber (*hexis, ethos, habitus*), hemos hablado de prácticas en el sentido de Marx<sup>5</sup>, de categorías de percepción (tradicción neokantiana en Durkheim y Mauss, en Cassirer, en Levi-Strauss), de la creencia en Pascal y claro está, de las concepciones sobre el cuerpo y la temporalidad en Husserl y Merleau-Ponty (*cuerpo propio, esquema corporal, protensión-retensión, habitualidad*). Este es el transfondo con el cual se hace necesario leer a Bourdieu para comprender su teoría (Martínez, 2007).

Teniendo en cuenta todo esto, recién ahora podemos poner en relación en forma profunda la propuesta de Bourdieu y Passeron con los desarrollos de Althusser sobre la ideología y tratar de entender el sentido por el cual Bourdieu opta, más allá de las críticas incorrectas que realiza en la conocida entrevista hecha por Eagleton<sup>6</sup> (Bourdieu y Eagleton, 2007) por la noción de violencia simbólica. Desde nuestro punto de vista, una primera diferencia se encuentra en rechazar o no los aportes de la fenomenología. Y aquí empiezan los problemas. Las referencias de Althusser contra la fenomenología son constantes y se centran en atribuirle a ella una preponderancia en el eje percepción-conciencia, lo cual la haría una disciplina *ingenua*, tras el descubrimiento del inconsciente por el psicoanálisis freudiano. Cuando uno lee la *Respuesta a John Lewis* de Althusser donde se compara al “contrincante inglés” con Sartre, o en los múltiples comentarios sobre la fenomenología en *Freud y Lacan*; no quedan dudas del rechazo absoluto. Y digo absoluto porque también hay una negativa a la concepción del cuerpo propio esbozada en Merleau-Ponty. Por cierto, Lacan participa de este

---

<sup>5</sup> Bourdieu (2007) utiliza la noción de práctica citando la tesis I de Marx (1980) sobre Feuerbach: [I] El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, **pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo**. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que **el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal...**”

<sup>6</sup> Bourdieu (y también Foucault) se equivocan cuando señala que en la concepción de ideología de Althusser hay **a)** falsa conciencia, velo o error, porque la ideología (en Althusser) es la representación imaginaria por la cual el sujeto (efecto de la ideología) se representa su relación con las condiciones de existencia. Esta representación no es falsa porque sin ella no hay relaciones sociales posibles, y porque es perfectamente *eficiente* en la contribución a la reproducción de las relaciones de producción. **b) En Althusser** no hay sujeto de conocimiento originario (subjetividad trascendental) ni cartesiano como le atribuye Bourdieu; porque al introducir en el marxismo el psicoanálisis como teoría explicativa, el sujeto es considerado como un efecto de la ideología y no su condición de posibilidad.



rechazo, por ejemplo, al final de *El estadio del espejo...*, cuando casi en tono burlón despacha a Sartre por mantenerse fiel a una filosofía de la conciencia<sup>7</sup>.

Bourdieu rechaza aspectos de la fenomenología (Bourdieu, 2007) por razones similares a las de Foucault (no aceptan el sujeto trascendental, originario, husserliano) pero se centra especialmente en una crítica a la obra de Sartre, porque ve en Merleau-Ponty y su discusión con el pensamiento cartesiano (y con el de Sartre, por derivación lógica) una posibilidad: la de comprender la somatización de las relaciones de dominación y el *connatus* del cuerpo (en el sentido de Spinoza) a través de las *habituales* –problemática de Husserl y de Merleau-Ponty. Bourdieu ve también las limitaciones de la fenomenología de Merleau-Ponty, en que no puede dar cuenta de las *condiciones sociales* de posibilidad de la estructura del comportamiento. Para poder superar este problema, sin abandonar la tesis merleau-pontyana de la corporalidad no reflexiva, Bourdieu introduce el viejo concepto aristotélico-tomista de *habitus*, también empleado por Husserl, Weber, Mauss y Merleau-Ponty: el *habitus* como estructura corporal socialmente estructurada y estructurante; como disposiciones y *schémas*<sup>8</sup> de percepción y acción, es el *resultado* de la violencia simbólica inicial, la que se opera en el campo familiar, en su relación con la escuela especialmente. La fenomenología de Merleau-Ponty leída desde Bourdieu permite comprender las condiciones sociales de posibilidad de la estructura del comportamiento como estructura estructurada y estructurante *de y por las prácticas sociales de clase* que se depositaron como *habituales* en el cuerpo. Entonces el concepto de *habitus* permite renovar problemáticas fenomenológicas, a través de una sociología de la dominación, sin caer en una concepción cartesiana del sujeto<sup>9</sup>.

Tras despejar este primer diferencia, quisiéramos señalar dos cuestiones más para pensar la relación entre la propuesta de Bourdieu y la de Althusser: **1)** De la misma forma que Althusser cita a Pascal<sup>10</sup>, para ejemplificar el carácter práctico de la interpelación ideológica en los rituales de los AIE, Bourdieu lo cita en *La Reproducción*, así como le dedica un largo análisis en *El sentido práctico* para mostrar la constitución de la creencia por el cuerpo más acá y más allá de la razón: el punto común está en hacer hincapié en “la practica”. Podemos ver allí un acuerdo central entre Althusser y Bourdieu, que se diferencia como ya vimos en aceptar o no algunos aportes de la fenomenología. **2)** Más allá de ese fondo común filosófico pascaliano, propio de los *normaliens*<sup>11</sup> de entonces, nos interesa señalar aquí cual es el uso *diferencial* que Bourdieu hace del par *reconocimiento/desconocimiento*. Para ello, volvemos a *La Reproducción* citando dos proposiciones:

**1.** *Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza.* (Bourdieu y Passeron, 1998: 44)

<sup>7</sup> Sabemos del rechazo de Sartre a la noción de inconsciente, argumentada en base a que considera que como la conciencia no es una cosa (la conciencia es “nada”, no está sometida a las leyes de la causalidad, ergo, el inconsciente no puede determinarla: la conciencia es libre y el inconsciente es “mala fe” (Sartre, 1961; 1980).

<sup>8</sup> *Schémas* en tanto esquema corporal práctico en el sentido de Merleau-Ponty; y no *schema*, representación del cuerpo.

<sup>9</sup> Bourdieu retoma conceptos de Freud (libido, pulsión, censura, denegación, narcisismo primario, represión, formación de compromiso, etc.) para trabajar el *habitus* y su relación con la socialización de las pulsiones en el campo familiar y luego en el proceso de cooptación por algún campo particular (Bourdieu, 1999) Podríamos también argumentar aquí a partir de los trabajos de Ricoeur (2005) que buscan articular psicoanálisis y fenomenología. Bourdieu rechaza la alternativa entre estructuralismo o humanismo: señalando del primero que “al establecer entre la estructura y la práctica la relación de lo virtual a lo actual, de la partitura a la ejecución, de la esencia a la existencia, sustituye simplemente al hombre creador del subjetivismo un hombre subyugado por las leyes muertas de una historia de la naturaleza” (Bourdieu, 1972:186)

<sup>10</sup> Bourdieu suele recurrir a Pascal para trabar el carácter corporal no reflexivo de la dominación. En *Meditaciones Pascalianas* decía con gran ironía que si se tendría que definir por alguna secta, sería *pascaliano*.

<sup>11</sup> Agrégée en Filosofía de la Ecole Normal Superior.

2. Las relaciones de fuerza están en el origen, no solamente de la AP, sino también del desconocimiento de la verdad objetiva de la AP, desconocimiento que define el reconocimiento de la legitimidad de la AP y que, como tal, constituye su condición de ejercicio. (Bourdieu y Passeron, 1998: 55)

Dos problemas centrales nos convocan: el primera tiene que ver con una inversión lógica del par reconocimiento/desconocimiento; la segunda con la impronta de Marx y Weber. 1) Sin el *desconocimiento* de las relaciones de fuerza que fundamentan las relaciones de dominación simbólica, no habría reconocimiento posible de la legitimidad del arbitrario cultural que la acción pedagógica busca imponer. El arbitrario cultural, las prácticas de incorporación y el agente que está encargado de ejercer el poder de incorporación, son aceptados/reconocidos como legítimos, porque se *desconoce* el carácter arbitrario, no natural, tanto de la acción pedagógica, del arbitrario cultural, y del agente investido de poder. El desconocimiento de la verdad objetiva de las relaciones de fuerza entre las clases, se habilita en *el eufemismo*, el *disimulo de si* que las operaciones simbólicas introducen sobre las relaciones de fuerza. El imponer las significaciones en tanto legítimas, implica disimular –sin que implique intención alguna- las relaciones de fuerza que las fundamentan: el desconocimiento de lo disimulado es la condición de posibilidad del reconocimiento en tanto legitimidad. Por ejemplo, las relaciones de fuerza fundamentan el derecho, pero se disimulan/legitiman como tal al “aparecer” como “derecho” (como discurso racional). 2) La estructura básica del *desconocimiento/reconocimiento* es similar a la planteada por Marx, cuando comienza su análisis de “la mercancía” como “lo que aparece” (Marx, 1973; 2002 c) para luego demostrar que el fundamento de la riqueza burguesa está oculto; o cuando analiza el fetichismo de la mercancía y su secreto; y *a priori*, en el párrafo de *La ideología Alemana* que citamos anteriormente:

“Como ejemplo del reconocimiento, y a la vez desconocimiento, de lo existente, que Feuerbach sigue compartiendo con nuestros adversarios, recordemos el pasaje de su Filosofía del Futuro en que sostiene y desarrolla que el ser de una cosa o del hombre, es, al mismo, tiempo, su esencia...” (Marx, y Engels: 2005: 45)

Marx da la pauta del doble juego que hace posible la aceptación de lo existente como “lo que aparece”: la operación de un reconocimiento “de lo que aparece” que es un desconocimiento de lo que fundamenta esa aparición: la relación de fuerzas. Por eso retomamos a Bourdieu y Passeron:

“...Weber se opone a Durkheim como a Marx en que es el único que se impone expresamente como objeto la contribución específica que las representaciones de legitimidad aportan al ejercicio y a la perpetuación del poder, incluso a pesar de que, encerrado en una concepción psicosociológica de estas representaciones, no puede interrogarse, como lo hace Marx, acerca de las funciones que tiene en las relaciones sociales el desconocimiento de la verdad objetiva de estas relaciones como relaciones de fuerza.” (Bourdieu y Passeron, 1998: 44-45)

Weber no puede ver, según nuestros autores, lo que Marx ve claramente: que lo reconocido es posible gracias al desconocimiento de la verdad objetiva de las relaciones sociales como relaciones de fuerza. Creemos profundamente acertada esta crítica, pero también es cierto que Weber ve aquello que Marx no ve: la contribución que el *reconocimiento* de la *legitimidad* -problema típicamente weberiano- le suma al *desconocimiento*: la perpetuación del poder es posible porque quienes lo padecen *contribuyen* a su dominación, al reconocerles legitimidad tanto a los agentes de la dominación, como a la arbitrariedad cultural que simbólicamente opera en las prácticas. El reconocimiento de la legitimidad por parte de los dominados es posible porque desconocen que la acción pedagógica (que “aparece” como eufemismo/disimulo de la relación de fuerzas entre clases) que trata de incorporar un arbitrario cultural está fundamentada en una relación de fuerzas: sin desconocimiento no hay reconocimiento. Desde este punto de vista se puede articular los desarrollos de Weber y Marx en forma coherente: la dominación es posible en tanto desconocimiento del fundamento de lo reconocido, que hace aparecer lo reconocido (eufemización) como legítimo.

#### 4.1. ¿Qué implicancias tiene la teoría de la violencia simbólica aplicada a la investigación del sistema escolar?

Partimos de la base de que tanto entre los dominantes como entre los dominados hay un *desconocimiento* de la relación de fuerzas que fundamenta el sistema escolar, lo que implica el *reconocimiento* de la legitimidad de a) la cultura legítima y b) del agente pedagógico que opera la acción pedagógica de incorporación. Lo que esta teoría señala específicamente es que el habitus inculcado por la escuela se incorpora de diferentes maneras según el habitus familiar/de clase del “alumno”. Cuando el “alumno” proviene de clases dominantes, y por lo tanto trae al sistema escolar un capital cultural<sup>12</sup> y económico legítimo “heredado” como natural (aprendizaje por familiarización) la imposición de la cultura legítima por la escuela no es tal, sino que se ubica en relación de continuidad con el habitus familiar/de clase originario. Cuando el alumno proviene de sectores de clase dominados (cultural y económicamente) lleva a la escuela un capital cultural ilegítimo y por lo tanto, el capital cultural que la escuela busca incorporar en el, opera como una imposición de la cultura legítima<sup>13</sup>. La diferencia entre ambos alumnos -al final del recorrido- no radica en la “cantidad” de saber poseído (capital cultural) sino en la relación que cada uno de ellos mantiene con la cultura legítima (Tenti-Fanfani, 1988). Veamos un ejemplo. Tomemos dos egresados universitarios, idénticas titulaciones: licenciados en letras. El agente proveniente de los sectores dominantes (especialmente en capital cultural) mantiene una relación “libre” con la cultura legítima, porque la vive como natural, desde siempre: puede jugar con sus saberes, tomar distancia, burlarse. Nada le debe a la escuela y no depende de ella para apropiarse de una cultura que incorporó por familiarización: es un “heredero”. El agente proveniente de clases populares que logró una consagración escolar, desarrolla una relación rígida con la cultura legítima: le debe todo su capital cultural legítimo a la institución. El aprendizaje racionalizado, institucionalizado, que no encuentra en el agente al que busca “educar” un capital legítimo “heredado”, produce disposiciones/habitus que en su actualización en prácticas, se hacen ver como “aprendidas”, apareciendo como desposeídas de la “naturalidad” que distingue a las prácticas del “heredero”(Tenti-Fanfani, 1988).

Entonces, el sistema escolar contribuye a reproducir la estructura de las relaciones de clase porque **1)** reproduce una distribución desigual del capital cultural entre las clases. Esto se puede observar en la tasa de acceso universitario por capital cultural de origen:<sup>14</sup> la posibilidad de entrada a la universidad para un hijo de gerente de empresa o de profesión liberal eran (Francia, 1964) 80 y 40 veces mayores a las de un hijo de un asalariado agrícola o obrero (Bourdieu y Passeron, 2004; Baudelot y Establet, 2007) **2)** El sistema escolar contribuye a la reproducción de la estructura de las relaciones de clase *también* en los casos en que agentes provenientes de las clases populares logran sortear “su no destino educativo”, porque terminan relegados en facultades que otorgan un capital cultural menos legítimo: en aquel entonces ciencias y letras (Bourdieu y Passeron, 2004). **3)** Además, como ya señalamos, un joven proveniente de sectores populares licenciado en letras, en comparación con un licenciado en letras “heredero” (hijo de profesores universitarios) mostrará en cada práctica que sus saberes son “aprehendidos” (la hipercorrección, en el lenguaje es un ejemplo) en ruptura con su habitus familiar, de clase. Entonces a igual titulación, podemos ver la distinción que permite anclar

<sup>12</sup> Un capital cultural (Bourdieu, 1987) es un conjunto de propiedades adquiridas socialmente por un agente, sean que estén incorporadas (una manera de hablar, de moverse, de vestir, etc.) objetivadas (libros, pinturas, etc.) o institucionalizadas (títulos escolares). Cuando un capital es reconocido como legítimo deviene capital simbólico, o sea, transmuta en honor, reconocimiento.

<sup>13</sup>Sarlo (1998) lo ha mostrado claramente en su análisis de la imposición de una cultura legítima sobre hijos de inmigrantes de principios de siglo en Argentina.

<sup>14</sup>Tasa de acceso: permite conocer el número de hijos en edad de acceder a la universidad por categoría social de origen



nuevamente la dominación no solo en base al capital económico, sino especialmente en la relación con el capital cultural.

Todo esto nos permite señalar una cuestión fundamental esbozada en la “**proposición 0**” que citamos más arriba: el sistema escolar, como los diferentes campos de producción cultural, mantienen una relativa autonomía entre sí, y con la estructura de las relaciones de clase: *autonomía relativa* significa que no son **a**) ni reflejos y **b**) ni fenómenos independientes de esa estructura, sino que en esos campos la lucha de clases aparece *transfigurada* según las luchas propias del campo: la doxa específica de cada campo está *doblemente determinada*: por los intereses de clase o fracciones de clase que representa y por los intereses específicos de los agentes que luchan en ese campo según la lógica específica de ese campo. Esta doble determinación permite escapar a la reducción específica a los intereses de clase, como a la reducción idealista que presenta las producciones “ideológicas” como totalidades autosuficientes (Bourdieu, 2009). Esa transfiguración expresada en la doxa (transfiguración de los intereses de clase en intereses propios del campo particular) es la que mediante la violencia simbólica permite contribuir a la reproducción de la cultura legítima y por lo tanto de la dominación en la reproducción de la estructura de las relaciones de clase, a partir de una *denegación* en los agentes de las funciones políticas-sociales que el sistema escolar cumple apareciendo como *neutral* (Bourdieu y Saint-Martin, 1998). El sistema escolar, las luchas entre sus agentes por producir y reproducir el capital legítimo (o sea, el capital eficiente en ese campo) o por subvertir las reglas de ese campo, son las formas eufemizadas, disfrazadas, *desconocidas*, de las luchas de clases en el espacio social general (Bourdieu no habla de “sociedad”). Justamente, porque la lucha de clases “aparece” bajo otra forma en el sistema escolar - que se muestra y es reconocido/desconocido como *neutral*-, es que contribuye a reproducir la estructura de las relaciones de clase: el credo del *don natural*, que se puede apreciar cuando un docente dice que tal alumno de los sectores populares “usted no sirve para filosofía”, y cuando él dice de sí mismo que “no sirve para filosofía” (efecto de violencia simbólica) contribuye a reproducir determinada distribución del capital cultural (lo propio del sistema escolar como relativamente autónomo: función de *eufemización*) que en el espacio social general contribuye a reproducir la distancia entre dominantes y dominados que estructura la relación de dominación entre las clases. Esta última especificación permite comprender *la diferencia central* (que reside en la autonomía relativa y la transfiguración-eufemización) entre como Althusser y Bourdieu comprenden la contribución del sistema escolar a “la reproducción”.

La estructura de la dominación escolar implicaría entonces: un *desconocimiento* de la estructura de las relaciones de clase y de las relaciones de fuerzas entre ellas, las cuales fundamentan y hacen posible, por eufemización, el *reconocimiento* de la legitimidad del agente encargado de imponer la cultura legítima (poder simbólico) y las operaciones (violencia simbólica) encargadas de incorporar esa cultura-doxa arbitraria en el agente como algo “natural”-no arbitrario (efecto de violencia simbólica). Un ejemplo: ante las formas legítimas de la escritura literaria (arbitrio cultural) un alumno de origen “popular” recibe el juicio profesoral (poder simbólico) “Ud. no sirve para literatura” (operaciones de violencia simbólica) incorporado como “no sirvo para literatura” → efecto de violencia simbólica = contribución específica del sistema escolar a la dominación de clase. *La violencia simbólica disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza (desconocimiento) añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica (legitimidad-reconocimiento) a esas relaciones de fuerza.*

Como conclusión proponemos una posible estructura de **la dominación en general** (más allá del sistema escolar) la cual incluye el poder y la violencia simbólica:

*Relaciones de fuerza objetivas entre clases → poder simbólico → violencia simbólica (operaciones) [desconocimiento/reconocimiento → legitimación de la cultura legítima] → violencia simbólica (efecto) → contribución a la reproducción de la estructura de las relaciones de clase → dominación.*

## 5. Algunas conclusiones: límites y aperturas

En este trabajo analizamos la teoría de la violencia simbólica de Bourdieu y Passeron en relación con el problema de la reproducción, y las diferencias que presenta con el concepto de ideología en Althusser, el cual se plantea un problema similar. Concluimos señalando que **a)** la diferencia conceptual no se encuentra en las críticas erróneas que Bourdieu le ha conferido a “la ideología” en Althusser, sino en un punto de quiebre teórico inicial: introducir la fenomenología desde Husserl leído por Merleau-Ponty (en el caso de Bourdieu) o el psicoanálisis lacaniano (en el caso de Althusser). Allí es donde la noción de violencia simbólica encuentra su especificidad indicando que la dominación es en y por la estructura del comportamiento (a la manera de Merleau-Ponty). Las diferencias se acrecientan a medida que avanzamos en otro punto: **b)** trabajar específicamente al interior del marxismo en el plano de la investigación filosófico-teórica-lucha política, en el caso de Althusser; frente a intentar desde la investigación en sociología (lo que supone el cruce de teoría e investigación empírica –no empirismo) una superación dialéctica de las diferentes construcciones de objeto en Marx, Weber y Durkheim, para reconstruir una teoría de la reproducción fundamentada en estudios de casos. **c)** En este punto se hace relevante el planteo de Bourdieu y Passeron sobre la contribución simbólica que la legitimación de la dominación produce sobre la dominación. Tema en que el cruce entre las proposiciones de Marx y Weber es central, como ya señalamos. Esta última cuestión -la del reconocimiento-legitimidad- no aparece trabajada en Althusser, simplemente porque no está dentro de su campo problemático centrado en una lectura científica de Marx que resultaría, junto al psicoanálisis en su versión lacaniana, en el abordaje científico de las formaciones sociales capitalista (y una herramienta para su transformación por la práctica revolucionaria). El tema de la legitimidad es típicamente weberiano, y no pareciera que Althusser esté interesado en introducir a Weber... En el caso de Bourdieu, al no estar adherido a una concepción única de “ciencia” (como el marxismo en su versión althusseriana) recurrir a la tradición sociológica clásica (con el mismo espíritu con que Marx retomaba a Smith y Ricardo) le permite habilitar un trabajo de investigación teórico-empírico “puesto a prueba” en 40 años de producción sociológica.

Con respecto a una teoría de la dominación en general, hemos tratado de presentar un modelo básico posible, en el cual una violencia simbólica (operaciones) logra su meta final de hacerse cuerpo (violencia simbólica como efecto). Pero, como hemos sugerido en otra parte (Dukuen, 2010) las operaciones de la violencia simbólica son *apuestas de lucha*, y como tales, *pueden fallar*, atravesadas por la ambigüedad del cuerpo, que lejos de ser un mecanismo, opera en la “lógica ilógica” del sentido práctico (Bourdieu, 2007).

Tanto Althusser como Bourdieu y Passeron señalan la importancia de la escuela en la reproducción de las relaciones de clase. Pero lo que en Althusser es una proposición teórica; en Bourdieu y Passeron es el resultado del cruce entre trabajo teórico e investigación empírica. La investigación empírica teóricamente fundada, le suma complejidad al problema de la “reproducción” porque permite hacer ver las *estrategias* realmente actuantes en las prácticas escolares más allá y más acá de la lucidez teórica. Allí emerge la diferencia central con Althusser que reside en la autonomía relativa y las operaciones de eufemización que Bourdieu observa en los campos culturales como condiciones de posibilidad de la violencia simbólica/dominación. En definitiva, lo que Althusser enuncia sobre el carácter reproductivo de “la escuela” en 1970, como una proposición fundamental, venía siendo trabajado teórico-empíricamente por Bourdieu y Passeron desde 1961. En ese sentido, podemos reintroducir la crítica de Bourdieu al carácter aristocrático de Althusser (y los althusserianos, como Balibar por entonces<sup>15</sup>) y su desprecio por las “llamadas ciencias sociales”. Tal vez aquí debamos darle

---

<sup>15</sup> Ya señalamos que Althusser conocía los trabajos de Bourdieu y Passeron y que es probable que su concepción de la escuela como AIE central haya sido tomada de allí. Para mostrar el carácter aristocrático de la filosofía althusseriana y sus derivados Bourdieu (1975) analiza el discurso de Balibar sobre “Para leer el Capital” utilizando las críticas de Marx a Bruno Bauer y sus consortes. El título del texto es sugestivo: “El discurso “importante”. Algunas reflexiones sociológicas sobre “Quelques remarques critiques á propos de `Lire Le Capital””.

la razón a Bourdieu, pues siendo que *Ideología y Aparatos...* es publicado en 1970 y allí no se hace referencia, ni al pasar, sobre los trabajos de sociología de la educación de Bourdieu y Passeron, ni de otros (Bernstein, por ejemplo) se expresa más que un *desconocimiento*, un desprecio teorístico por la sociología<sup>16</sup>. Creemos necesario señalar el carácter teorístico de la práctica teórica de Althusser (1975) -reconocido en su auto-crítica como “racionalismo especulativo”, pero centrándose en reintroducir la primacía de la lucha de clases, no la investigación empírica. Teoricismo extraño a la impronta de los trabajos de Marx y Engels. Allí la teoría se articula con la *investigación empírica* sobre las condiciones materiales de existencia<sup>17</sup>, lo que se ve claramente en, por lo menos, dos textos centrales: *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (Engels) y *El Capital* (Marx).

En conclusión, ambas teorías ponen el acento en problemáticas cercanas (*reconocimiento/desconocimiento, reproducción-dominación, clases sociales, poder, etc.*) y lejanas (*inconsciente, imaginario... - cuerpo propio, disposiciones, legitimidad...*) pero siempre con improntas diferentes, cuestión que hemos tratado mostrar aquí. El cambio de conceptos, en Bourdieu, implica un cambio de posición teórica, que busca reintroducir el problema, propiamente fenomenológico, del cuerpo y la *habitualität*, como condición de posibilidad de la dominación y de una teoría adecuada del poder. En lo que ha nosotros respecta, ese es el camino que buscamos seguir, y del que esta reflexión forma parte, a la hora de una discusión teóricamente fundada sobre el problema de una teoría de la violencia simbólica.

## Bibliografía<sup>18</sup>

- Althusser L. (a) “Contradicción y sobredeterminación” (1964) en *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 1967.
- “Marxismo y humanismo” (1964) en *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI 1967.
  - “Réponse a M. Verret sur `mai étudiant” *La Pensée* N° 145 pp.3-14, junio 1969. Paris. France.
  - *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Bs. As, Siglo XXI, 1974.
  - *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Laia, 1975.
  - “Freud y Lacan” (1964) En *Posiciones*. Barcelona, Anagrama, 1977.
  - “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado” (1970) En Zizek S. *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Bs. As, FCE, 2007.

Bachelard G. *La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI, 1978

<sup>16</sup> Hemos dejado varias cuestiones sin analizar, dado que por su complejidad nos llevarían a extendernos demasiado; por ejemplo Althusser señala: “Se ve así que el sujeto actúa en la medida en que es actuado por el siguiente sistema (...) ideología existente en un aparato ideológico...” (Althusser, 2007: 144). Esta proposición sería inaceptable desde Bourdieu, pues supone poner como fundamento de la práctica la construcción teórica hecha por el analista. Esto es lo que Merleau-Ponty (1957b) llama “el prejuicio del mundo objetivo”, o una teoría intelectualista de la práctica.

<sup>17</sup> Marx pretende ser juzgado científicamente, y compara su novísima ciencia con las investigaciones en biología y en física “**El físico observa los procesos naturales allí donde se presentan en la forma mas nítida y menos oscurecidos por influjos perturbadores** (...) Lo que he de investigar en esta obra es el modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio a el correspondiente. **La sede clásica de este modo de producción es hasta este momento Inglaterra. Es este el motivo por el que al desarrollar mi teoría, me sirvo de este país como principal fuente de ejemplos**” (Marx, 2002a:7) En el campo filosófico en la época de Althusser, como ya señalamos, Merleau-Ponty ejemplifica una posición no teorística. Los trabajos de Foucault también son ejemplos de ello.

<sup>18</sup> Bibliografía general y específica: en francés cuando no hay traducción; entre paréntesis año de publicación original.

- Baranger D. *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*. Bs. As. Prometeo, 2004.
- Baudelot C. y Establet R. “Escuela. La lucha de clases recuperada”. En Champagne P. et.al.; *Pierre Bourdieu, sociólogo*, Bs. As, Nueva Visión, 2007.
- Belvedere C. “Ontología y política en la obra de Merleau-Ponty”. En *A Parte Rei. Revista de Filosofía*. Nº 19, Noviembre de 2001, Madrid. España.
- Bourdieu P. “Celibato y condición campesina” (1962) en *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*. Barcelona, Anagrama, 2004.
- *Esquisse d’une théorie de la pratique. Précédée de trois études d’ethnologie Kabyle*. Paris, Droz, 1972.
- “Los tres estados del capital cultural” en *Sociológica*, UAM- Azcapotzalco, México, núm. 5, pp. 11-17, 1987.
- “La violencia simbólica” en Bourdieu P. Wacquant, L. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, (1992)1995.
- *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama, (1997) 1999.
- “El discurso “importante”. Algunas reflexiones sociológicas sobre “Quelques remarques critiques á propos de `Lire Le Capital” (1975). En *¿Qué significa hablar?*. Madrid. Akal, 2001.
- *El Sentido Práctico*, Bs. As, Siglo XXI, (1980) 2007.
- “Sobre el poder simbólico” (1977) en *Intelectuales, política y poder*. Bs. As Eudeba, 2009.
- Bourdieu P. y Eagleton T. “Doxa y vida cotidiana: una entrevista” (1991). En Zizek S. *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Bs. As, FCE, 2007.
- Bourdieu P. y Passeron J. C. *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Editorial Laia, Barcelona. (1970) 1998.
- *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Bs. As. Siglo XXI, (1964) 2004.
- Bourdieu P. y Chamboredon J.C. *El oficio de Sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Bs. As Siglo XXI, (1968) 2002.
- Bourdieu P. y Saint-Martin M. *Rapport pédagogique et Communications*. Paris-La Haya, Mouton, 1965.
- “Las categorías del entendimiento profesoral” (1975). En *Propuesta educativa* Nº 19, Bs, As. FLACSO, 1998.
- Dukuen J. *Las astucias del poder simbólico*. Bs. As. Ed. Koyatún, 2010.
- Engels F. *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Bs. As. Ed. Esencias (1845) 1974.
- Foucault M. *Theatrum philosophicum*, Barcelona Anagrama, 1981.
- “Verdad y Poder” En *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1979.
- *La verdad y las formas jurídicas*. México, Gedisa, (1973) 1992.
- Hegel G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. FCE, Bs. As, (1807) 2007.
- Husserl, E. *Ideas I*, México, FCE. 1992
- Lacan J. “Lo simbólico, lo imaginario, lo real”, inédito, (1953).
- “El estadio del espejo como formación de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (1949). En Zizek S. *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Bs. As, FCE, 2007.
- Martín Criado E. “Estudio introductorio: las dos Argelias de Pierre Bourdieu” En Bourdieu P. *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia*. Madrid, CEI-BOE, 2006
- Martínez, A. T. *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Bs. As. Manantial, 2007.
- Marx K. *Contribución a la crítica de la economía política*. Bs As. Ed. Estudios, 1973.

- “Tesis sobre Feuerbach” (1845) en Engels F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Ed. Progreso, 1980.
- (a) “Prólogo a la primera edición” (1867) de *El Capital. Tomo I. Vol. I*. Bs. As., Siglo XXI. 2002.
- (b) “Epílogo a la segunda edición” (1873) de *El Capital. Tomo I. Vol. I*. Bs. As., Siglo XXI. 2002.
- (c) “Capítulo I. La mercancía” en *El Capital. Tomo I*. Bs. As., Siglo XXI. 2002.
- Marx, K. y Engels F. “I: Feuerbach” en *La Ideología Alemana*, Bs. As, Santiago Rueda, (1845) 2005.
- Matonti F. “Intelectuales ‘responsables’ e intelectuales ‘libres’ . La recepción de la sociología de P. Bourdieu por el PCF”. En Champagne P. et.al.; *Pierre Bourdieu, sociólogo*, Bs. As, Nueva Visión, 2007.
- Merleau-Ponty M. (a) *Fenomenología de la percepción*. México-Bs. As, FCE, (1942) 1957.
- (b) *La estructura del comportamiento*. Bs. As, Hachette, (1945) 1957.
- Passeron J. C. “De El oficio del sociólogo a El razonamiento sociológico. Entrevista con Denis Baranger”. *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, núm. 2, abril-junio, 2004, México, D. F., pp. 369-403.
- Sápiro G. “Una libertad restringida. La formación de la teoría del *habitus*” en Champagne P. et.al.; *Pierre Bourdieu, sociólogo*, Bs. As, Nueva Visión, 2007.
- Sartre J. P. *El ser y la nada*. Editorial Ibero-Americana, Bs. As., (1943) 1961.
- *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid, Alianza, (1938) 1980.
- Sarlo B. “Cabecitas rapadas y cintas argentinas” En *La máquina cultural*. Bs. As. Ariel, 1998
- Savransky C. *Hacia una teoría de la práctica*. Bs. As, Fac. de Cs. Sociales, UBA, 1999.
- Schejtman F. “Introducción a los tres registros” en Mazzuca R. Et Al. *Psicoanálisis y psiquiatría: encuentros y desencuentros*. Bergasse 19. Bs. As. 2002.
- Sosa M. “La teoría de la ideología de Louis Althusser” Bs. As, 2006. Proyecto UBACyT S813 *Marxismo, psicoanálisis, comunicación. Discusiones althusserianas*.
- Tenti-Fanfani E. “La educación como violencia simbólica: Bourdieu y Passeron” en Gonzáles Rivera G. y Torres C. *Sociología de la educación*. México, Ed. Pax, 1988.
- Zizek S. “Introducción” en *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Bs. As, FCE, 2007.