

Los modos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica*

Modes of domination in the socio-anthropology of Bourdieu. Outline of a review

Por: Graciela Ralón de Walton

Escuela de Humanidades
Universidad Nacional de San Martín
Provincia de Buenos Aires, Argentina
E-mail: grwalton@fibertel.com.ar

**Por: Juan Dukuen
(CONICET-UBA)**

Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina
E-mail: juanduk2002@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 11 de julio de 2012
Fecha de aprobación: 28 de noviembre de 2012

Resumen. *En este artículo realizaremos una lectura crítica de la teoría de la dominación propuesta por Bourdieu en el capítulo octavo de El sentido práctico, titulado “Los modos de dominación”. Allí se distinguen con claridad dos modos de dominación: la violencia abierta y la violencia simbólica, aseguradas en su reproducción por el pasaje de las relaciones interpersonales en “la sociedad tradicional” a la institucionalización vía mecanismos objetivos en la sociedad capitalista. En ese sentido, mostraremos continuidades y diferencias relativas a la versión inicial de esta teoría presente en La reproducción, y, luego, propondremos una revisión crítica de esta teoría y de la distinción, tan clásica como problemática, entre objetividad y subjetividad con el propósito de contribuir al desarrollo de una fenomenología social de la dominación con fundamento en la obra de Bourdieu.*

Palabras clave: *Dominación, violencia simbólica, objetividad, fenomenología.*

Abstract. *In this article we will make a critical reading of the theory of domination proposed by Bourdieu in the eighth chapter of The practical sense entitled “Modes of domination”. There clearly distinguish two modes of domination: open violence and symbolic violence, secured in its reproduction by the passage of interpersonal relationships in “traditional society” to institutionalization through objective mechanisms in capitalist society. In this regard, we will show continuities and differences relating to the initial version of this theory in Reproduction, and then propose a critical review of this theory and the distinction, as classical as problematic, between objectivity and subjectivity in order to contribute to the development of a social phenomenology of domination grounded in the work of Bourdieu.*

Key words: *Domination, symbolic violence, objectivity, phenomenology.*

* Este artículo presenta resultados de la tesis doctoral de Juan Dukuen dirigida por la Dra. Graciela Ralón y es resultado de investigación del Proyecto de Investigación Plurianual (PIP) CONICET (11220100100307) Programación científica 2011-2013: “Comprensión histórica, conocimiento social y formación política: Un estudio empírico de las representaciones de jóvenes ciudadanos argentinos escolarizados”; directora: Dra. Miriam Kriger. Además está vinculado con el Proyecto de Investigación UBACYT (20020110200117) Programación científica 2012-2015: “Movimiento, espacialidad y vida en la encrucijada de la fenomenología del cuerpo y las filosofías contemporáneas”; director: Dr. Esteban García.

1. Introducción

En este artículo realizaremos un recorrido sobre los puntos centrales de la teoría de los modos de dominación de Bourdieu, para luego proponer algunos lineamientos críticos relativos a una reelaboración de la teoría del *habitus* y la *violencia simbólica* como contribución a una fenomenología social de la dominación.

En *La reproducción*, un clásico de sociología de la educación, Bourdieu y Passeron sistematizan por primera y única vez los *fundamentos de una teoría de la violencia simbólica*. En este texto se pone la atención en la teoría de la acción pedagógica escolar como violencia simbólica, que se fundamenta en una teoría de las relaciones entre la arbitrariedad cultural, el *habitus* y la práctica que sería publicada por Bourdieu en breve (Bourdieu & Passeron, 1970: 9). Dos años después, en 1972, se editó el *Esbozo de una teoría de la práctica. Precedido de tres estudios de etnología Kabil*. En este trabajo clave, de corte antropológico, encontramos con claridad los fundamentos de una teoría de la práctica (*praxeología*) con eje en la dialéctica entre estructuras objetivas y subjetivas. Sin embargo, no aparece en ese texto una referencia a la teoría de la violencia simbólica. A diferencia de *La reproducción*, donde el *habitus* se acerca a un esquema rígido de incorporación de la arbitrariedad cultural mediante la violencia simbólica, en las exposiciones del *Esbozo de una teoría práctica* se abre la posibilidad de comprender la teoría del *habitus* a partir de la ambigüedad e indeterminación del cuerpo y de las prácticas. Esta posibilidad se mantiene en *El sentido práctico* —versión revisada y aumentada del *Esbozo*— donde a partir de una serie de elaboraciones sobre “Los modos de dominación” —publicadas previamente en un artículo y en un libro¹— se aborda finalmente la relación entre una teoría general de las prácticas y una teoría general de la dominación. Teniendo en cuenta las críticas que ha recibido esta teoría en tanto circular, funcionalista, no pluralista (*non-pluraliste*), dominocéntrica, determinista y

1 “Los modos de dominación” tiene dos versiones anteriores: la primera publicada en *Actes de la recherche en sciences sociales* (1976: 122-132) que se asemeja mucho a la segunda versión presente en *Outline of a Theory of Practice* de 1977. Entre ambas elaboraciones se encuentran pequeñas diferencias relativas sobre todo al pasaje de ciertas referencias a notas al pie, la desaparición de subtítulos y el agregado de alguna aclaración entre paréntesis. La argumentación se hace teóricamente más densa —incluso repetitiva— en la tercera versión, publicada en *Le sens pratique*, manteniendo la teoría el mismo esquema explicativo en los tres casos. Nos ha llamado la atención un cambio en el último párrafo, donde se ha suplantado la noción de *violencia simbólica*, presente en las dos primeras versiones, por la de “*modos de acumulación fundados en la conversión del capital económico en capital simbólico*”, en *Le sens pratique*. Entendemos que la primera forma hacía más claro el trabajo de violencia simbólica en la sociedad actual, más allá del caso del sistema escolar, dándole a la noción un mayor poder explicativo. Para un análisis comparativo entre *Esquisse...*, *Outline...*, y *Le sens pratique* ver: Vázquez García, 2002: 63-89.

fatalista (Cf. Grignon & Passeron, 1991; Alexander, 2000; Lane, 2000; Addi, 2002; Haber, 2004; Lahire, 2005 a y b; Nordmann, 2010; entre otros) y la diferencia de acento que cobran las nociones de *habitus* y *violencia simbólica* entre los trabajos “antropológicos” de Bourdieu en la sociedad Kabil de Argelia y sus investigaciones “sociológicas” sobre la reproducción en el sistema escolar, examinaremos el capítulo de *El sentido práctico* dedicado a “Los modos de dominación”, para proponer luego algunos lineamientos críticos que nos permitan una reelaboración de la teoría como contribución a una fenomenología social de la dominación.

2. “Los modos de dominación”. Violencia abierta y violencia simbólica

La propuesta de Bourdieu, en el capítulo octavo de *El sentido práctico*,² consiste en comprender comparativamente las luchas por la apropiación, reproducción y ampliación del capital en las sociedades precapitalistas —donde los bienes no funcionarían como capital económico sino como capital simbólico— y capitalistas para dar cuenta de las condiciones sociales de dos modos de dominación: la violencia abierta y la violencia simbólica. Refiriéndose, en primera instancia, a las sociedades “precapitalistas”, Bourdieu señala que las diferentes especies de capital: el capital de fuerza de combate o el capital propiamente económico —ganado, fuerza de trabajo, etc.—, sólo pueden ejercer su efecto propio en tanto y en cuanto se den las condiciones sociales que lo hagan posible.³

Esto implica que una sociología de la dominación no sólo tiene que dar cuenta de los modos en que las diferentes especies de capital se transforman a partir de una tasa de conversión inter-campos —cuestión que Bourdieu trabaja con claridad en *La distinción* al referirse a la sociedad capitalista francesa de las décadas de 1960 y 1970— sino también comprender los “efectos simbólicos del capital” que encuentran su forma elemental en las “sociedades precapitalistas”, donde no existen mecanismos objetivos que permitan acumular capital económico

2 Llamamos la atención sobre el hecho de que la nueva traducción castellana de la editorial Siglo XXI no es fiable porque presenta errores conceptuales graves, como por ejemplo, al final de la p. 157 de esta edición, donde traduce “*succession détotalisée*” como “sucesión totalizada”, afirmando exactamente lo contrario de lo que señala Bourdieu respecto a las prácticas, o sea su carácter de *sucesión destotalizada*.

3 “Es importante observar, como lo hace Marshal D. Sahlins, prolongando un análisis de Marx, que la economía precapitalista no ofrece las condiciones de una dominación indirecta e impersonal asegurada de manera cuasi automática por la lógica del mercado del trabajo. Y, efectivamente, la riqueza no puede funcionar como capital sino en relación con un campo propiamente económico, que supone un conjunto de instituciones económicas y un cuerpo de agentes especializados, dotados de intereses y de modos de pensamiento específicos” (Bourdieu, 1980: 211).

y ejercer una dominación indirecta. Allí, los bienes y la fuerza de trabajo pueden funcionar como capital simbólico, negando su carácter económico y habilitando la primacía de un modo particular de dominación: la violencia simbólica. Para comprender esto, Bourdieu señala la existencia de un tipo de capital, el capital simbólico como capital “material” en cuanto es desconocido y reconocido, recordando contra el objetivismo que “la ciencia social no es una física social; que los actos de conocimiento que implican el desconocimiento (*méconnaissance*) y el reconocimiento (*reconnaissance*) forman parte de la realidad social” (Bourdieu, 1980: 196).

El capital simbólico, entonces, permite establecer relaciones de dominación que, si bien están fundadas económicamente (como es el caso del *charka* Kabil), se ven disimuladas bajo el velo de las relaciones morales. Cuando se pasa de la igualdad económica y del intercambio simétrico de dones a la desigualdad y a la redistribución post-acumulación,⁴ crecen las contraprestaciones simbólicas de testimonios de gratitud, homenajes, respeto, obligaciones o deudas morales. Si no se tiene en cuenta esta modalidad de las contraprestaciones se corre el riesgo de olvidar “el efecto ejercido por la circulación circular o engendrado por la plusvalía simbólica, a saber la legitimación de lo arbitrario, cuando oculta una relación asimétrica de fuerza” (Bourdieu, 1980: 211). En ese sentido, Bourdieu retoma de Malinowski la tesis que sostiene que “el jefe es el banquero tribal”, quien no acumula alimentos sino para redistribuirlos y así acumular un capital de obligaciones y de deudas (capital simbólico) que serán canceladas bajo la forma de homenajes, de respeto, de trabajo y de servicios, bases posibles de una nueva acumulación de bienes materiales.⁵ Pareciera que, en términos económicos, siempre se vuelve al punto de partida —una circulación circular—, pero considerarlo de tal forma sería caer en el error de comprender las prácticas “antieconómicas” como puro gasto, cuando implican justamente transmutar la naturaleza de la relación social entre los agentes o los grupos involucrados, llevando a cabo lo que Bourdieu denomina como “la operación fundamental de la alquimia social”: transformar relaciones arbitrarias en relaciones legítimas, diferencias de hecho en distinciones oficialmente reconocidas (Bourdieu, 1980: 216).

4 Bourdieu señala que, si bien Sahlins y Polanyi captaron la función determinante de la redistribución de “bienes y servicios” en el establecimiento de una autoridad política y en el funcionamiento de la economía tribal, no comprendieron la reconversión del capital económico —que no es tal en la sociedad Kabil— en capital simbólico, porque no se cuestionaron sobre el efecto simbólico de la redistribución asimétrica.

5 En este punto se vuelve central “la acción del tiempo”, el intervalo que separa el don del contra-don, donde actúan las estrategias relativas al trabajo de dominación consistentes en disimular el interés del intercambio.

Estos señalamientos retoman la dialéctica del reconocimiento/desconocimiento —ya expresada con claridad en *La reproducción*— como condición de posibilidad de la alquimia social e indican la ligazón entre capital simbólico y violencia simbólica. Es en este punto que nuestro autor realiza, sin explicitarlo, un corte sincrónico tendiente a tomar como ejemplo “negativo” dos prácticas “económicas” de la sociedad Kabil (*charka* y *khammes*) las cuales se niegan como económicas habilitando una dominación que no depende de la acumulación de capital económico (acumulación imposible en estas sociedades, según Bourdieu) sino de capital simbólico. Este corte sincrónico, que dominará la argumentación del autor hasta las últimas páginas del texto, habilitará una comparación en paralelo de los grados de objetivación del capital y los modos de dominación entre las sociedades precapitalistas y capitalistas.

Sabemos que entre 1957 y 1964 Bourdieu realizó trabajo de campo, encuestas y entrevistas en Argelia en el contexto de la guerra de la independencia, y que su pasaje de la filosofía a la antropología, y luego, a una sociología entendida como “ciencia social total”, está marcado por el estudio de la sociedad Kabil del norte de África (Cf. Lane, 2000; Addi, 2002). Dejaremos de lado, en esta oportunidad, el carácter anti-histórico del modelo de sociedad Kabil propuesto por Bourdieu (Cf. Martín Criado, 2006), para detenernos brevemente en los ejemplos que nuestro autor propone para mostrar el funcionamiento del capital simbólico y la modalidad específica de dominación que se deriva de él: la violencia simbólica.

La antigua Kabília, según Bourdieu, carecía de una institución económica y los mercados de los pueblos no estaban integrados entre sí. Allí se establecía una oposición entre la “malicia sacrílega”, válida en las transacciones del mercado, y la buena fe que conviene a los intercambios entre parientes y conocidos. Esta distinción “tenía por función sobre todo mantener las disposiciones calculadoras favorecidas por el mercado fuera del universo de las relaciones de reciprocidad” (Bourdieu, 1980: 212). El contrato conocido como *charka*⁶ aparece a primera vista como un préstamo a interés; sin embargo, como tal es disimulado en una relación simétrica entre agentes, acorde a una sociedad que busca mantener las

6 “...un buey es confiado por su propietario, contra cierto número de medidas de cebada o de trigo, a un campesino demasiado pobre para comprarlo; o bien un campesino pobre se entiende con otro para que éste compre un par de bueyes y se los confie por uno, dos o tres años según el caso y, si los bueyes son vendidos, el beneficio es compartido a partes iguales. Allí donde uno se vería tentado a ver un simple préstamo, el proveedor de fondos que confía un buey contra el interés de algunas medidas de trigo, los agentes ven una transacción equitativa que excluye toda retención de plusvalía” (Bourdieu, 1980: 213).

disposiciones calculadoras fuera del universo de las relaciones de reciprocidad. Una modalidad homóloga nos la brinda la relación entre el amo y su *khammes* (aparcero que recibía una parte muy escasa de la cosecha), cercana en apariencia a la relación entre capital y trabajo, donde para obtener de su *khammes* que se consagre perdurablemente a sus intereses, el amo debía asociarlo a sus intereses, al punto de enmascarar, negándola simbólicamente en todos sus comportamientos, la asimetría de la relación que lo unía a él.

Para enmarcar teóricamente estas relaciones simbólicas de dominación, Bourdieu recurre a un paralelo con la teoría freudiana de la negación [*Verneinung*] (Cf. Freud, 1986a). Citando un proverbio Kabil —“Se es rico para dar a los pobres”— lo comprende como una expresión ejemplar de “la negación [*dénégation*] práctica del interés que, como la *Verneinung* freudiana, permite satisfacer el interés pero sólo bajo la forma (desinteresada) que tiende a mostrar que no se lo satisface” (Bourdieu, 1980: 216). Bourdieu explica que en ambas relaciones “económicas” —*charka* y *khammes*— uno puede observar la primacía de la *violencia simbólica* como el modo de dominación más económico porque es el que más se adecua a la economía del sistema:

En semejante universo, no hay más que dos maneras de tener a alguien de manera perdurable: el don o la deuda, las obligaciones abiertamente económicas que impone el usurero, o las obligaciones morales y los apegos afectivos que crea y mantiene el don generoso, en una palabra la violencia abierta o la violencia simbólica, violencia censurada y eufemizada, es decir, irreconocible y reconocida. La “manera de dar”, manera, forma, es lo que separa el don del toma y daca, la obligación moral de la obligación económica: guardar las formas es hacer de la manera de actuar y de las formas exteriores de la acción la negación práctica del contenido de la acción y de la violencia potencial que ella puede encerrar (Bourdieu, 1980: 216-217).

Dado que en la sociedad “precapitalista”, analizada por Bourdieu, no se dispone de los mecanismos objetivos que autoricen a los dominantes a dedicarse sólo a *estrategias de reproducción*, la dominación debe ejercerse *bajo su forma elemental, de persona a persona*, no pudiendo cumplirse abiertamente sino disimulándose. Si la economía precapitalista es el lugar por excelencia de la *violencia simbólica*, es por las *censuras* que impone a la manifestación abierta de la violencia, en particular, económica —la del usurero o la del amo despiadado— la cual es reprobada por la comunidad, exponiéndose a provocar una respuesta violenta o la fuga de la víctima, y la anulación de la relación misma que se pretendía explotar. La *coexistencia de la violencia abierta, física o económica*, y de la *violencia simbólica* está presente en la deuda tanto como en el don, que tienen en común el poder de generar dependencia e incluso servidumbre tanto como solidaridad, según las estrategias a las que

respondan. Esta ambigüedad esencial testimonia que las estrategias opuestas son medios *sustituibles* para cumplir la misma función. En las formaciones sociales que carecen de mecanismos de objetivación⁷ del capital económico y cultural, como son el mercado económico, el sistema escolar y el derecho,⁸ la dominación se funda en el reconocimiento de la autoridad personal —capital simbólico—. Bourdieu señala que, además de un fuerte conocimiento de la lógica de la economía de la negación, la dominación exige todo un *trabajo*, indispensable para establecer y mantener las relaciones (producción y reproducción de la *violencia simbólica*) y también importantes *inversiones*, tanto materiales como simbólicas —asistencia política y/o económica, robos, ofensas o injurias—. Esto implica que el dominante debe “dar la cara” frente al dominado y a la sociedad toda, no pudiendo apropiarse del trabajo, los servicios, los bienes, los homenajes, el respeto de los otros sin “ganárselos” personalmente mediante un vínculo también personal, a través de un costoso trabajo que hace “que el medio devore al fin y que las acciones necesarias para asegurar la duración del poder contribuyan a su fragilidad” (Bourdieu, 1980: 226).

Por el contrario, basándose en los estudios de Georges Duby sobre el feudalismo, Bourdieu señala que la acumulación de capital “económico” se hace posible cuando aparece la posibilidad de asegurar la reproducción del capital simbólico de manera duradera por medios más económicos. La institucionalización u objetivación del capital sustituye *las relaciones entre agentes* indisociables de sus funciones, por *relaciones jurídicamente garantizadas entre posiciones reconocidas*, independientes de sus ocupantes, definidos por *títulos* que los *autorizan* a ocupar esas posiciones. El título⁹ —del cual el escolar es un caso paradigmático— establece de manera perdurable las relaciones de dominación como *relaciones objetivas* entre

7 “Es en el grado de objetivación del capital donde reside el fundamento de todas las diferencias pertinentes entre los modos de dominación: los universos sociales en los que las relaciones de dominación se hacen, se deshacen y se rehacen en y por la interacción entre las personas se oponen a las formaciones sociales en las que, mediatizadas por mecanismos objetivos e institucionalizados como el “mercado autorregulado” (*self-regulating market*) en el sentido de Karl Polanyi, el sistema de enseñanza o el aparato jurídico, esas relaciones de dominación tienen la capacidad y la permanencia de las cosas y escapan a las tomas de conciencia y a las adquisiciones individuales de poder” (Bourdieu, 1980: 224).

8 “El derecho no hace otra cosa que consagrar simbólicamente, por un registro que eterniza y universaliza, el estado de la relación de fuerzas entre los grupos y las clases producidos y garantizados prácticamente por el funcionamiento de esos mecanismos” (Bourdieu, 1980: 229).

9 “Al otorgar el mismo valor a todos los poseedores del mismo título y al volverlos por eso sustituibles, el sistema de enseñanza reduce al máximo los obstáculos de la circulación del capital cultural que resultan del hecho de que esté incorporado a un individuo singular (...) permite relacionar el conjunto de los poseedores de títulos (y también, negativamente, al conjunto de aquellos que carecen de ellos) a un mismo patrón, instaurando así un mercado unificado de todas las capacidades culturales y garantizando la convertibilidad en moneda del capital cultural adquirido” (Bourdieu, 1980: 228).

los agentes. La objetivación del capital, vía mecanismos objetivos de legitimación, da lugar a que las relaciones de dominación ya no dependan de la relación entre personas, sino que se “instauren en la objetividad misma, entre instituciones, es decir, entre los títulos socialmente garantizados y los puestos socialmente definidos” (Bourdieu, 1980: 229). Es en este punto donde se vuelve clave el sistema de enseñanza que contribuye a proporcionar a la clase dominante una “teodicea de su propio privilegio” a través de la justificación práctica del orden establecido que procura, al disimular bajo la relación que garantiza entre los títulos y los puestos, la relación que registra subrepticamente —bajo la apariencia de igualdad formal— entre los títulos obtenidos y el capital heredado, es decir, a través de la legitimación que aporta a la transmisión de esa herencia cultural.

En este punto, tras haber establecido sus argumentos sobre los modos de dominación a partir de un corte sincrónico, Bourdieu busca retornar a una suerte de historización de la dominación en la sociedad capitalista mediante un breve esbozo del efecto de instauración de los mecanismos objetivos:

Si es verdad que la violencia simbólica es la forma suave y larvada que adopta la violencia cuando la violencia abierta es imposible, uno comprende que las formas simbólicas de la dominación hayan decaído progresivamente a medida que se constituían los mecanismos objetivos que, al volver inútil el trabajo de eufemización, tendían a producir las disposiciones “desencantadas” que su desarrollo exigía. Uno comprende también que el desarrollo de las fuerzas de subversión y de crítica que las formas más brutales de la explotación “económica” han suscitado, y la puesta en evidencia de los efectos ideológicos y prácticos de los mecanismos que aseguran la reproducción de las relaciones de dominación, determinan un retorno a modos de acumulación fundados en la conversión del capital económico en capital simbólico (Bourdieu, 1980: 230).

Bourdieu busca explicar la evolución de la dominación entre el siglo XIX y el XX, lo que se hace evidente en su referencia a las fuerzas de subversión y crítica contra la explotación económica abierta (sin duda, lo que va desde el ludismo [*luddism*], pasando por el “socialismo utópico”, hasta el marxismo y el anarquismo). En ese sentido, se señala primero la instauración de mecanismos objetivos de dominación y la formación de un campo económico donde las relaciones “económicas” se muestran en su verdad de relaciones “interesadas”, deshaciéndose del trabajo costoso de eufemización-encantamiento, para abrir lugar al “desencantamiento” del mundo y a la institución de disposiciones “desencantadas”, “ajustadas” a los mecanismos objetivos que las regulan. Frente a las luchas políticas contra la violencia abierta, las formas simbólicas de dominación, o simplemente “la violencia simbólica” —como dice en la versión de este texto de 1976— que tendía a decaer se ve otra vez llamada a su tarea de ocultar la violencia abierta en el campo económico bajo “las formas de

redistribución legitimadora, pública o privada (financiamiento de fundaciones “desinteresadas”, donación a hospitales, a instituciones académicas y culturales, etc.), por las cuales los dominantes se aseguran un capital de ‘crédito’ que parece no deber nada a la lógica de la explotación” (Bourdieu, 1980: 230-231).¹⁰ Estas formas de distribución son las prácticas mediante las cuales el capital económico se convierte en capital simbólico, haciéndose desconocer como resultado de la explotación y haciéndose reconocer como contribuyendo al “bien común”. Así, a la fuerza de los propios mecanismos objetivos de producción y reproducción de la dominación, se le suman los procesos simbólicos de reconocimiento que legitiman, mediante el desconocimiento, a los mecanismos objetivos de explotación.

3. Apuntes críticos sobre “Los modos de dominación”

En el recorrido realizado hemos dejado de lado deliberadamente los múltiples vínculos entre la argumentación de Bourdieu y sus fuentes sociológicas,¹¹ para no reproducir los “actos de reconocimiento” del “bourdesianismo”, centrados en la “superación” del subjetivismo y el objetivismo y de las oposiciones entre Marx, Weber y Durkheim, etc., cuestiones que habría que poner en duda más que afirmar sin cesar.¹² Por ello proponemos en forma de esbozo una serie de señalamientos críticos a la teoría de los modos de dominación de Bourdieu, inspirándonos en lo ya señalado por Corcuff (2005) sobre la necesidad de una crítica que vaya más allá de las oposiciones o apologías radicales y que retenga del planteo aquellos aspectos que consideramos centrales para la sociología contemporánea, y en especial, para contribuir a una fenomenología social de la dominación.

10 “Al mismo tiempo, la negación del interés económico que, en las sociedades precapitalistas, se ejercía en el terreno de las transacciones ‘económicas’, encuentra su refugio en los campos culturales (literario, pictórico, intelectual-filosófico, etc.), lugar de lo sagrado que se opone al universo profano de la producción económica” (Bourdieu, 1980: 231). Este tipo de afirmación fundamenta los estudios de Bourdieu sobre los “campos de producción cultural” donde prima el “interés por el desinterés”.

11 Son por demás conocidas las referencias a Weber en los modos de dominación, junto con la temática de la legitimidad y el carisma, que Bourdieu discute en la noción de capital simbólico. También se pueden leer referencias a Mauss y su teoría de la magia; y se hace evidente que buscar “las formas elementales” de la dominación remite a Durkheim, y que en el cruce entre ambos autores, se está discutiendo el economicismo de cierto marxismo imaginario. También se pueden encontrar algunas críticas al althusserianismo que, como hemos mostrado en otra parte (Dukuen, 2011), se basan mayormente en “errores de lectura” por parte de Bourdieu.

12 Por destacar algunas obras notables de exégesis y/o crítica: Tenti-Fanfani, 1988; Schusterman 1999; Lane, 2000; Addi, 2002; Haber, 2004; Baranger, 2004; Alonso, Martín Criado y Moreno Pestaña, 2004; Lahire 2005 a y b; Martín Criado, 2006; Moreno Pestaña y Vázquez, 2006; Martínez, 2007.

a) Negación (*Verneinung*) y violencia simbólica

Comenzaremos refiriéndonos al uso que hace Bourdieu de la noción freudiana de *Verneinung*¹³ como parte sustancial del *trabajo de violencia simbólica*. Si bien nuestras investigaciones no se orientan a problematizar la relación de Bourdieu con el psicoanálisis, debemos señalar que la retoma de conceptos psicoanalíticos freudianos se vuelve recurrente en la obra de Bourdieu a partir de *¿Qué significa hablar?* (1982), alcanzando su clímax en *Meditaciones pascalianas* (Bourdieu, 1997, cap. 5: 237-242) donde el *habitus* no sólo es *inconsciente* en tanto pre-reflexivo, sino también en términos freudianos.

Bourdieu se caracteriza por hacer un uso bastante libre de los autores, tanto para inspirarse en ellos como para criticarlos. En ese sentido, en el texto que estamos trabajando se introduce una cita modificada del artículo de Freud sobre *La negación (Die Verneinung)*: "...la *Aufhebung* de la represión no implica por lo tanto 'una aceptación de lo reprimido'" (Bourdieu, 1980: 216). Con esta referencia, Bourdieu estaría señalando que en el *trabajo de violencia simbólica* en la sociedad Kabil, los agentes niegan [*Verneinung*] el carácter "económico-interesado" de los intercambios, y al mismo tiempo, "toman noticia" parcialmente de ello —del carácter "económico interesado"—. Veamos qué dice Freud sobre la "negación":

La negación [*Verneinung*] es un modo de tomar noticia de lo reprimido; en verdad, es ya una cancelación [*Aufhebung*] de la represión, aunque no, claro está, una aceptación de lo reprimido. Se ve cómo la función intelectual se separa aquí del proceso afectivo. Con ayuda de la negación es enderezada sólo una de las consecuencias del proceso represivo, a saber, la de que su contenido de representación no llegue a la conciencia (Freud, 1986 a: 253-254).

Este extracto indica que el sujeto toma conocimiento de lo reprimido mediante una defensa alternativa que le permite al mismo tiempo no aceptar, negar; "*seguir desconociendo* aquello que acaba de ser liberado de la represión" (Sales, 2010: 39). No obstante, el tomar noticia de lo reprimido no implica una aceptación de lo reprimido.

Si ponemos en juego este razonamiento en el caso presentado por Bourdieu, "el interés" se hace relativamente "consciente" cuando se persiste en *negarlo* en los "intercambios". Esto implica un cierto grado de "conciencia" —en la negación— sobre el carácter "interesado" del don —por ejemplo—, pero al mismo tiempo

13 Uso que también se encuentra en las versiones anteriores de este texto (Cf. Bourdieu, 1976: 130; 1977: 194).

implica la afirmación —mediante una negación— de su carácter gratuito, no interesado. Es lo que llamaríamos una ambigüedad, que no es menor teniendo en cuenta que Freud ve en la negación una cierta aceptación intelectual pero no afectiva de lo que ha advenido a la conciencia a partir de la “cancelación” o “levantamiento” [*Aufhebung*], que no debe confundirse con el concepto hegeliano *parcial* de la represión. Bourdieu lo vio claramente, y lo señala como un *desconocimiento*, haciendo de la *violencia simbólica* un proceso ligado a lo afectivo, cuestión que queda mucho más clara en los desarrollos expuestos en el capítulo 5 de *Meditaciones pascalianas* (1997).

Sales (2010), quien ha realizado un notable trabajo sobre los desarrollos freudianos, señala que la palabra *desconocimiento* sería más adecuada para otro mecanismo que Freud descubre *a posteriori* de 1925, diferenciándolo de “la negación”. Nos referimos a *Die Verleugnung*, que se puede traducir como “desmentida”, y que fue definido por Freud a partir de su artículo sobre el fetichismo escrito en 1927 (Freud, 1986b). Freud utiliza este concepto sobre todo cuando el sujeto *desconoce* o *rechaza* algo efectivamente percibido.¹⁴

Volviendo a Bourdieu, retomemos ahora no ya a la sociedad Kabil sino el sistema escolar como ejemplo paradigmático de la *violencia simbólica contemporánea*. Allí no se podría afirmar con tanta soltura que en el *trabajo de violencia simbólica* actúa la negación (*Verneinung*), ni tampoco la “desmentida” (*Verleugnung*). No vemos que los agentes comprometidos en la inculcación de una *violencia simbólica* (o sea los maestros y alumnos) “tomen noticia” de la “verdad” del sistema escolar mediante su *negación* (*Verneinung*), ni la rechacen en tanto algo percibido. Entendemos que el *desconocimiento* allí es total: es una ausencia de conocimiento, más que una *negación o rechazo* a conocer; y si bien implica un *reconocimiento de la legitimidad* de la institución, etc., no hay atisbo alguno en maestros y alumnos de un *saber* sobre el funcionamiento *objetivo* del sistema escolar. Aquí se abre una diferencia central en cuanto a la noción de *violencia simbólica* entre la sociedad Kabil y la sociedad capitalista actual.

En la sociedad Kabil, como señala Bourdieu, la *violencia abierta* que signa “la verdad objetiva” de los intercambios económicos —su carácter interesado— y que no es necesariamente física¹⁵ —el caso de pedir explícitamente que se devuelva un

14 “El énfasis en la creencia, en el dar o no crédito a lo que se percibe, es lo que diferencia la desmentida de la negación, que es un juicio más cercano en eso al rechazo tajante” (Sales, 2010: 45).

15 Hacemos esta aclaración atentos a no habilitar lecturas banales de la *violencia simbólica*, tales como las que le otorgan el carácter de *violencia psicológica* o verbal en oposición a una “*violencia física*”.

préstamo—, puede hacerse presente estratégicamente en determinados momentos y combinarse con la *violencia simbólica* (Cf. Bourdieu, 1980: 219). Esto sugiere algo así como un doble juego donde la negación del interés implica subrepticamente un reconocimiento subterráneo del interés, pasible de ser puesto en juego. Es claro que este doble movimiento no implica por parte de los agentes un conocimiento reflexivo de la verdad objetiva del intercambio, *pero sí cierto saber práctico o sentido práctico* de una verdad que podemos llamar *intersubjetiva, no objetiva*.

Estas aclaraciones nos permiten señalar, en primera instancia, que la *violencia simbólica* y *el desconocimiento que la integra* no operarían de igual manera en la sociedad Kabil que en la sociedad capitalista actual. Y, especialmente, se presentarían diferencias al interior de la sociedad capitalista si nos atenemos a las lógicas de los campos. Por eso Bourdieu en una versión preliminar de “Los modos de dominación” publicada en las *Actes...* (Bourdieu, 1976: 132) indica explícitamente “un retorno a las formas de violencia simbólica” en el campo económico, donde el *nomos* tendiente a reconocer “el interés” (“los negocios son los negocios”: lo que sería una violencia abierta) conviviría en su ambigüedad con formas de acumulación del capital simbólico que permiten disimular ese interés puramente interesado, “egoísta”, mediante donaciones, filantropía, etc., y de esta manera legitimarlo. Ahora bien, no podemos decir lo mismo del sistema escolar, dado que allí no encontramos la ambigüedad de una verdad a medias que hay que negar, ni tampoco la alternancia entre violencia abierta y simbólica, sino el *desconocimiento de la verdad objetiva* (la contribución a la distribución desigual del capital cultural=dominación objetiva) *en el reconocimiento* de la igualdad formal del sistema frente a las estructuras de clases.

Estos señalamientos nos permiten sugerir que el trabajo de *violencia simbólica* implica variaciones que deberían estar representadas a nivel de los conceptos que se proponen para explicarlas. Por lo tanto, la dialéctica del *desconocimiento/reconocimiento* y las nociones que la signan deben ser revisadas a la luz de la lógica de los campos y de las relaciones sociales elementales en las que se instaura un *habitus primario*.

Dejaremos esta problemática, que sin duda merece una ampliación mayor, para pasar a un segundo punto de discusión sobre el estatuto de la teoría de la violencia simbólica en la obra de Bourdieu y la institución del *habitus*.

En ese sentido, si bien toda violencia física es abierta, lo inverso no es correcto: cuando se le pide a un deudor que “pague su deuda” —sin eufemismos— se ejerce una violencia abierta que no es “física”.

b) Violencia simbólica e institución del *habitus*

En términos comparativos, mientras que en *La reproducción* —y también en *Meditaciones pascalianas*— la *violencia simbólica* puede ser definida como las prácticas mediante las cuales un *habitus primario*, y luego, un *habitus secundario* se instituye incorporando la arbitrariedad dominante bajo la forma de *disposiciones*; en *El sentido práctico* (y en sus versiones preliminares, Cf. Bourdieu 1976; 1977) se muestra como un modo particular de instaurar y reproducir relaciones de dominación (en su forma *elemental*, interpersonal), que ya suponen un *habitus* formado, sin implicar esto la formación de un *habitus secundario*.

En primera instancia, encontramos dos puntos en común entre ambos desarrollos de la teoría: la violencia simbólica siempre opera disimulando (efecto de desconocimiento) las relaciones de fuerzas y legitimándolas (efecto de reconocimiento) en relaciones de sentido en y por las prácticas con los otros. Dicho esto, inmediatamente aparecen diferencias. En “Los modos de dominación”, tras desarrollar el caso Kabil, Bourdieu retoma la tesis de *La reproducción* sobre la contribución del sistema escolar a la reproducción de la estructura de las relaciones de clase (Cf. Tenti-Fanfani, 1988) ampliamente discutida en sociología de la educación (Cf. Giroux, 1985, 1992; Martín Criado, 2004; entre otros). El sistema escolar aparece como ejemplo clave de mecanismos objetivos —junto al derecho y al mercado de trabajo que acompañan su funcionamiento— de institución desigual del capital cultural mediante el monopolio estatal de la violencia simbólica legítima¹⁶ (Cf. Bourdieu 1992; Addi, 2002: 159-179). En ese sentido, la dominación estaría garantizada objetivamente por esos mecanismos, y el sistema escolar contribuiría *también* mediante la *violencia simbólica* a instituir un *habitus* secundario que permita la legitimación intersubjetiva de esa dominación.¹⁷

En “Los modos de dominación”, si bien se mantiene la dialéctica del *reconocimiento/desconocimiento*, la *violencia simbólica* es *específicamente* el conjunto de prácticas de producción, reproducción y mantenimiento del dominio

16 Addi (2002: 159-179) ha criticado la insistencia de Bourdieu sobre el monopolio estatal de la violencia simbólica, señalando que hay otras instancias no estatales que ejercen este modo de dominación. Entendemos que Bourdieu no está diciendo que el Estado es el único que ejerce la violencia simbólica (caso contrario no se hubiese interesado en los medios de comunicación) sino que es el único que se ha dado las herramientas para legitimar su dominación tanto en forma objetiva como subjetiva.

17 Ateniéndonos a la violencia simbólica escolar, ella es la forma en que se incorpora-inculca en un *habitus* el *reconocimiento* subjetivo de la arbitrariedad cultural dominante que sostiene la igualdad de oportunidades y la desigualdad (inteligencia como don natural) en y por el *desconocimiento* de la relación entre el capital cultural heredado y su sanción positiva por la arbitrariedad cultural escolar. De esta forma, a los mecanismos objetivos de producción de la desigualdad se le suman los propiamente intersubjetivos de su *reconocimiento por el desconocimiento*.

sobre un otro a partir de la negación [*Verneinung*] del interés específico (económico), su desconocimiento y el reconocimiento de la dependencia mediante el deber moral-afectivo. En este último trabajo, las prácticas de violencia simbólica son, como ya se vio más arriba, la forma más *razonable* que adopta la dominación cuando **a)** no se puede expresar abiertamente (violencia abierta) porque es rechazada moralmente por la formación social en cuestión: en este caso la sociedad Kabil; y **b)** no se han instaurado mecanismos objetivos que fundamenten la dominación. Entonces, en la sociedad “capitalista”, la dominación estaría doblemente asegurada: de forma objetiva e intersubjetiva. Y en la sociedad Kabil, estaría sostenida, no asegurada, “intersubjetivamente”.

Esta comparación entre *dos modalidades de la violencia simbólica* nos lleva a rever el papel que juega la noción de *habitus* en estos desarrollos. Como dijimos, Bourdieu considera que en las sociedades capitalistas la dominación es asegurada por mecanismos objetivos e intersubjetivos. En ese sentido se entiende su afirmación acerca de que las relaciones de dominación no tienen su verdad en la interacción, sino en las posiciones que ocupan los agentes —interactúen o no— en el “espacio social objetivo”, y en los mecanismos objetivos que con su *vis insita*¹⁸ (Bourdieu, 1994: 12) aseguran esas posiciones, y producen además las disposiciones que actualizan prácticamente esa dominación. Pero, a diferencia de ello, en las formaciones sociales precapitalistas que no cuentan con mecanismos objetivos, los *habitus* —que también se definirían por su *vis insita*— no tendrían la capacidad de asegurar o garantizar las relaciones de dominación, las cuales además sólo se darían en la interacción, pero no fuera de ella. En ese sentido, los agentes sólo podrían trabajar para producirlas constantemente, resultando entonces un “efecto” de dominación “débil”, frágil, capaz de quebrarse en cualquier momento. Esta diferencia entre la *vis insita* de los mecanismos objetivos y la que se le suele atribuir al *habitus* pone en duda, entonces, una de las características generales de esa noción: su *perseverancia* o *conatus*. Si se hace necesario tanto trabajo de dominación no es solamente para negar [*Verneinung*] el sentido objetivo de la relación (que es objetivo sólo para el analista) sino porque la relación una vez producida no se reproduce por sí misma y hay que rehacerla en forma palpable todo el tiempo. En ese sentido, el *habitus* “dominado” no estaría incorporando el “efecto de dominación” en forma *duradera* y *transferible*, lo cual implicaría que la relación entre las *disposiciones* del *habitus* y la incorporación de la dominación tendría un carácter indeterminado.

18 Dejaremos de lado lo problemático de atribuirle una *vis insita* a los mecanismos objetivos, lo cual pone a Bourdieu en la vereda del objetivismo que le otorga una vida propia a las estructuras.

Por el contrario, no pareciera ser este el sentido que se le atribuye al *habitus* en la *teoría general de la violencia simbólica* expuesta en *La reproducción* (Proposición 1, Escolio), y que vale para toda formación social, tenga o no una educación institucionalizada (Bourdieu & Passeron 1970: 19-20). Allí el *habitus* tiende a incorporar las relaciones de dominación objetivas y subjetivas y hacerlas perseverar más allá de la interacción, y luego, independientemente de ella. Debemos recordar que, tanto en este texto como en *El sentido práctico*, “la sociedad tradicional” aparece como profundamente estática y reproductora en función de los *habitus*, lo cual muestra en Bourdieu una lectura antihistórica, como señala Martín Criado (2006). En el caso Kabil, si bien los agentes aprehenden el *trabajo de dominación* y su lógica práctica *antes de la relación de dominación propiamente dicha* (por ejemplo, en la formación de un *habitus* “familiar”), no pueden asegurar el *efecto de dominación*, lo cual explica la constancia del trabajo y sus débiles resultados. Si atendemos a esto, se hace difícil aceptar el carácter “estático” de la sociedad Kabil, así como la *vis insita* del *habitus*. Vemos, entonces, que tanto *la violencia simbólica* como el *habitus* presentan diferencias de fondo cuando se pasa de la sociedad Kabil a la capitalista, que contradicen la teoría de Bourdieu de forma interna.

La “debilidad” que también “habita” al *habitus* nos lleva a repensar la noción teniendo en cuenta las críticas que se le han realizado en torno a su carácter *duradero, sistemático y transferible* (Corcuff, 2005, 2008, 2009; Haber, 2004; Lahire, 2005a). En vez de buscar alternativas teóricas en conceptos no disposicionales —como las nociones de *agapé* de Boltanski o *acerca de sí [quant à soi]* de Dubet—, entendemos que la amplitud de la teoría de Bourdieu (no exenta de diversos problemas) permite mantener el concepto de *habitus*, pero devolviéndole el carácter ambiguo e indeterminado propio de su lógica, que es la de la práctica, cuestión que Bourdieu reconoce en varios pasajes de *El sentido práctico* (Bourdieu 1980: 28,142,146,160,177, 426-427). Entendemos que Bourdieu ha transformado sus hipótesis iniciales sobre las características durables y transferibles del *habitus* en tesis autodemostrables (Cf. Nordmann, 2010), sin haber sido evidenciadas en investigaciones empíricas sobre la génesis de los *habitus* (Lahire, 2005a) y sus transformaciones. De esta manera, en vez de partir de la premisa del *habitus* como sistema de disposiciones-esquemas *siempre-ya durables y transferibles*, nos parece más interesante partir de su carácter *indeterminado*, y establecer mediante estudios de casos tendientes a la reconstrucción de la génesis de las disposiciones: **a**) en qué condiciones las prácticas se vuelven *disposiciones* y cómo son transformadas o destruidas; por ejemplo, mediante un contra-adiestramiento [*contre-dressage*] (Bourdieu 1997: 248); **b**) en qué condiciones los esquemas son transferibles o

no lo son; c) cuál es el grado de durabilidad de las disposiciones “primarias” y “secundarias”.¹⁹ Creemos que mediante investigaciones empíricas que, como señala Lahire (2005a), cambien la escala de análisis atendiendo a una sociogénesis del *habitus*, se puede dar cuenta de la formación de disposiciones, de su transferibilidad, desgaste o duración, y por lo tanto, de los modos de incorporación de la dominación mediante la *violencia simbólica*, así como de sus “fallas”.

c) Violencia simbólica y ajuste (*ajustement*) entre estructuras objetivas y subjetivas (*habitus*)

En relación con esto, retornamos al problema de la institución del *habitus por la violencia simbólica*. A partir de *El sentido práctico*, Bourdieu insistirá cada vez más con que la *violencia simbólica* se ejercerá ya sin necesidad de inculcación alguna (Bourdieu, 1992) por el “orden de las cosas”. La puesta en acento de la no necesidad de la inculcación es expresada por Bourdieu a partir de un señalamiento, luego recurrente, centrado en considerar un “ajuste” (*ajustement*) inicial entre estructuras objetivas (campo y/o espacio social-condiciones de clase) y estructuras subjetivas (*habitus*) (Bourdieu, 1980: 105-106; 245). Con esta teoría de la institución de un *habitus (violencia simbólica=ajuste)* Bourdieu busca fundamentar la adhesión inmediata al mundo social que la fenomenología encuentra en los agentes, pero que —según sus palabras— no podría explicar (Bourdieu, 1980: 44-45); y también las relaciones de dominación, ya sea que se actualicen o no en la interacción.

Cuando Bourdieu necesita explicar la ruptura del “ajuste” (efecto de *histéresis*) entre *habitus* y condiciones objetivas —cuestión que pone en vilo a la dominación—, afirma que la ruptura se genera cuando las condiciones de producción del *habitus* dejan de ser “idénticas” a las de su funcionamiento (Bourdieu, 1980: 104). El caso ejemplar presentado son las migraciones de campesinos argelinos a Francia, o bien su baja adecuación a las nuevas formas de producción capitalista en Argelia. Ante esto nos preguntamos: ¿Por qué hay que buscar “el desajuste” del *habitus* en su relación con la variación de las condiciones objetivas? ¿Cómo varían esas condiciones objetivas si no es a través de las prácticas? ¿Cómo varían las prácticas si son fruto de un *ajuste inicial* entre estructuras objetivas y subjetivas? Se podría objetar que el *habitus* se *transforma* cuando incorpora nuevas condiciones objetivas, pero esto también presenta un problema: Bourdieu señala que el *habitus* “elige” aquello que lo afecta (o no) según sus esquemas previos que “seleccionan”:

19 Compartimos con Lahire (2005b) lo problemático de hablar de *campo familiar* y el carácter dudoso de atribuir a todo *habitus* una formación relativa a un campo. Por eso, hablamos provisoriamente de disposiciones primarias y secundarias.

qué percibir y qué no —cuestión en la que insiste señalando al *habitus* como “libertad condicional” (Bourdieu 1980: 92)—. Y al mismo tiempo sostiene que las prácticas del *habitus*, al cambiar las condiciones objetivas —desajuste— comienzan a funcionar en el vacío o reciben sanciones negativas (Bourdieu 1980: 104). Allí se abriría la posibilidad de transformación de los esquemas del *habitus*; pero, ¿cómo puede el *habitus* ser afectado productivamente por algo que sus *esquemas* no “seleccionan” como significativo —las nuevas condiciones de existencia—, al no ser asequible a sus disposiciones previas *estructuradas y estructurantes*, que tienden a ser durables, a *perseverar en su ser (conatus)* (Bourdieu 1997: 219, 310) y a evitar y/o resignificar todo lo que se le opone?

Entendemos que siendo Bourdieu un conocedor atento de la filosofía kantiana (como se puede ver en *La distinción*, cuyo subtítulo en la edición francesa original es *Critique sociale du jugement*²⁰), del neokantismo (especialmente, de Cassirer) y de las fenomenologías de Husserl y Merleau-Ponty, se hace problemático plantear la relación entre *objetividad* y *subjetividad* en términos de *ajuste* (Bourdieu, 1980: 105-106; 245), *acuerdo o complicidad ontológica* (Bourdieu, 1988: 22) (conceptos varios usados por Bourdieu). La objetividad de la que habla Bourdieu (condiciones de existencia-de clase, distribución del capital cultural y económico, regularidades, mecanismos, etc.) es una resultante de las operaciones de objetivación de la “conciencia científica”, siendo el nivel de la práctica pre-reflexiva —donde el *habitus* se instituye— previo a toda objetivación —sea científica o no—.

En ese sentido, el agente no estaría *frente a condiciones objetivas*, ni ante “la objetividad”,²¹ sino *inmerso en relaciones sociales intersubjetivas; y es en esas relaciones donde se instituye —o estructura— el habitus y la violencia simbólica*. Las *condiciones objetivas* son tales sólo para el analista que las ha objetivado arrancándolas del tiempo de la práctica, son un constructo teórico, una totalización *escolástica* —como Bourdieu mismo reconoce en el capítulo 5 de *El sentido práctico*—, aunque insista al mismo tiempo con “la interiorización de las condiciones objetivas”. Al conceptualizar el *habitus* como resultado de un *ajuste entre estructuras objetivas y subjetivas*, Bourdieu se mueve entre dos posiciones

20 Desgraciadamente en la traducción al castellano de Taurus no se ha respetado el subtítulo, sustituyéndolo por “Criterios y bases sociales del gusto”, lo cual banaliza la discusión de Bourdieu con la estética kantiana. A esta negligencia se suma el hecho de que no ha sido incorporado el Prólogo.

21 “El agente implicado en la práctica conoce el mundo, pero con un conocimiento que, como ha mostrado Merleau-Ponty, no se instaura en la relación de exterioridad de una conciencia conocedora. Lo comprende (...) sin distancia objetivadora, como evidente, precisamente porque se encuentra inmerso en él, porque forma un cuerpo con él, que habita como si fuera un hábito o un hábitat familiar” (Bourdieu, 1997: 206).

que no logra “superar”: un *realismo de la objetividad* —que parece más un desliz simplificador y cómodo, que una posición teórica firme— y un *anti-intelectualismo fenomenológico* atento al “prejuicio del mundo objetivo” (Merleau-Ponty, 1945). Cuando “la vara se le va hacia un costado” —como le gustaba decir citando a Mao—, la mueve para el otro, no logrando resolver supuestos ontológicos excluyentes.

Ante esto, se podría proponer otra concepción de la “objetividad”, la cual tendría algún fundamento en la obra de Bourdieu a partir de recuperar el proyecto durkheimiano del fundamento social de las categorías,²² pero señalando su carácter práctico, no representacional ni intelectual (Bourdieu & De Saint Martin, 1975). En ese sentido, se puede hablar con recaudos de una “objetividad” en tanto constituida por conceptos nativos, categorizaciones socialmente instituidas que operan en la vida práctica a partir de la aplicación de los esquemas del *habitus* y dotan de significación y legitimidad (mediante la *illusio*) a su materialidad en “cosas”, en instituciones (la escuela, la justicia, etc.), en normas escritas, y en los agentes que las encarnan y las “hacen vivir”: el juez, el ministro, el maestro etc. Estas “objetividades”, que son objetivaciones prácticas, suponen su carácter socialmente instituido —su génesis histórica, como gusta decir Bourdieu— en las relaciones prácticas intersubjetivas. Proponemos llamar provisoriamente a estas objetividades, “objetivaciones prácticas”, las cuales *no son independientes de la práctica*. “Debajo de ellas” encontramos las relaciones prácticas pre-reflexivas y pre-judicativas mediante las cuales habitamos el mundo y los *hábitos* percepto-motrices que instituyen un mundo de *significaciones fisonómicas* (Merleau-Ponty 1945: 114-179) que son el suelo de toda “objetivación práctica”. A las significaciones fisonómicas y las “objetivaciones prácticas”, el analista les dará el carácter de *prenociones*, *doxa*, *illusio* etc., y sobre ellas hará luego una objetivación científica contra *doxa*, y construirá científicamente “las estructuras ocultas”, “las condiciones objetivas”, etc. Vemos entonces que mínimamente —sin ser exhaustivos— nos encontramos con dos formas de “objetividad”, que no deberían confundirse, so pena de caer en un intelectualismo.

A partir de estos señalamientos provisionarios, proponemos pensar que la *violencia simbólica* en caso de ser efectiva —*cuestión no garantizada si concebimos al habitus desde una concepción no “objetivista”*— no produce la incorporación de *estructuras objetivas* sino de su “equivalente práctico” —que hemos llamado

22 También se podrá encontrar el problema de la constitución de la objetividad en la obra de Schutz, del cual Carlos Belvedere (2008; 2011) ha realizado un análisis notable, poniéndolo en relación con la génesis de las categorías en Durkheim.

“objetivaciones prácticas”²³— a partir de relaciones que se harán *disposiciones*, y que son siempre intersubjetivas. Si la incorporación de las divisiones sociales y las relaciones de dominación inscritas en “la objetividad de las cosas” se produce mediante prácticas intersubjetivas, podemos intentar comprenderla a partir de la dialéctica de la ambigüedad del orden humano (Merleau-Ponty, 1942; Cf. Ralón de Walton, 2009). Sobre ello Merleau-Ponty señala que:

(...) la dialéctica humana es ambigua: se manifiesta primero por las estructuras sociales o culturales que hace aparecer y en las que se aprisiona. Pero sus objetos de uso y sus objetos culturales no serían lo que son si la actividad que los hace aparecer no tuviera también por sentido negarlos y superarlos (Merleau-Ponty, 1942: 190).

En ese sentido, en oposición al supuesto sobre el *ajuste* entre *habitus* y *condiciones objetivas*, preferimos partir del carácter dialéctico (*centrífugo* y *centrípeto*) e indeterminado de la relación entre el *habitus como estructura abierta* y las “objetivaciones prácticas” (y no las “condiciones objetivas”). Es en estas relaciones dialécticas de negación y superación donde el *habitus* se va instituyendo, en su inversión-inmersión en un mundo cultural que tiene sus “objetos” de uso, sus “objetivaciones prácticas”, sus relaciones con los otros, que se expresan en y por la práctica. En ese movimiento, se transforman los agentes y sus relaciones entre sí y con los “objetos” y se produce el trabajo de violencia simbólica, que signa tanto a los dominantes como a los dominados. Pero este trabajo que forma y transforma a los agentes mediante la génesis de los *habitus*, no tendría como supuesto su eficacia *a priori*, ni como resultado garantizado una incorporación duradera de todo lo que los agentes han “habitado”.

En este punto conflictivo es donde se encuentra el gran problema de la teoría de la *violencia simbólica* en Bourdieu, consistente en no comprender que las

23 O mejor dicho: las “objetivaciones prácticas” tienen su “equivalente objetivo” en las categorías del analista, dado que el mundo de la vida (*Lebenswelt*) pre-objetivo y pre-reflexivo es condición de posibilidad de toda objetivación científica, como ya lo recordaban el último Husserl (2009) en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* y Merleau-Ponty en su crítica al objetivismo (1945). De esta forma, no hacemos sino afirmar la primacía de la práctica y la existencia de la “objetividad” como resultado de la práctica, cuestión que no es ajena a Bourdieu, como se puede ver en su referencia al Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*, donde se inspira para declarar: “La teoría de la práctica en cuanto práctica recuerda, contra el materialismo positivista, que los objetos de conocimiento son construidos, y no pasivamente registrados, y, contra el idealismo intelectualista, que el principio de dicha construcción es el sistema de las disposiciones estructuradas y estructurantes que se constituye en la práctica, y que está siempre orientado hacia funciones prácticas (...). Se trata de escapar al realismo de la estructura al que el objetivismo, momento necesario de la ruptura con la experiencia primera y de la construcción de las relaciones objetivas, conduce necesariamente cuando hace hipóstasis de sus relaciones al tratarlas como realidades ya constituidas por fuera de la historia del individuo y del grupo” (Bourdieu, 1980: 87-88).

prácticas de un agente legítimo investido con *poder simbólico* —en el mejor de los casos— no necesariamente producen los “efectos” de dominación que “deberían producir”. Bourdieu da por sentada una *correlación lineal y mecánica entre poder simbólico y violencia simbólica* —evidenciada en la vaga definición diferencial de los conceptos—, en la cual no sólo se presupone el *reconocimiento* del agente dotado de poder (el maestro, el “patrón”, etc.), sino que además se supone que el trabajo de violencia simbólica siempre se consagra en efectos duraderos de dominación, salvo en la sociedad “tradicional”. Retomando el carácter “débil” del *habitus* —que se puede derivar del análisis que Bourdieu realiza sobre la dominación en la sociedad “tradicional”—, hemos propuesto (Dukuen, 2010) pensar la relación entre *poder simbólico y violencia simbólica* de la siguiente manera:

El *poder simbólico* se ejercería con independencia de que sus productos-operaciones de violencia *simbólica* —identificaciones/categorizaciones y prácticas no verbales— sean reconocidos a través del desconocimiento (efecto de violencia simbólica). Afirmamos entonces una autonomía relativa entre: **a)** la posesión de un capital simbólico eficiente (poder simbólico), y **b)** su capacidad para imponerse e incorporarse en tanto esquemas en los *habitus* de los otros (efecto de violencia simbólica). En ese sentido, el trabajo de violencia simbólica, por ubicarse en el nivel práctico e intersubjetivo donde el *habitus* se instituye, no tiene *a priori* garantía alguna de generar un efecto duradero de *violencia simbólica*.

Partiendo de la indeterminación práctica de las relaciones entre el agente y el mundo intersubjetivo que habita, se puede evitar la caída de la dialéctica bourdieana en una “mala dialéctica”, donde el *habitus* sería una totalidad que se auto-despliega según su lógica interna instituida en “la lógica de la lógica” del *ajuste*. Si el *habitus*, por el contrario, es el resultado en movimiento de una dialéctica abierta a la indeterminación y ambigüedad de las prácticas, se puede restituir la temporalidad y la contingencia, y por lo tanto, darle a la noción de “estrategia” —tan cara a Bourdieu, y que remite a la fenomenología merleau-pontyana según sus propias palabras (Sapiro & Bourdieu, 2007)— un sentido fuerte.

A partir de una concepción abierta de la relación entre *habitus, prácticas y estructuras* se puede proponer un análisis del papel activo de los “dominados” en las luchas políticas contra la dominación, que la teoría de Bourdieu en su cerramiento no logra comprender sino como “milagros” (Nordmann, 2010: 103) —explicación poco sociológica para quien recurre al principio de *razón suficiente* de Leibniz—, por estar presa de una concepción de la *violencia simbólica* centrada en un *ajuste entre*

estructuras objetivas y subjetivas. Si, por el contrario, el *habitus* no es comprendido según la mecánica del ajuste y la perseverancia, sino según una dialéctica abierta, la dominación deja de estar garantizada *a priori*, siendo posible que, en y por la lucha política práctica, la pretendida perseverancia de las disposiciones dominadas sea puesta en jaque mediante la formación de nuevas disposiciones políticas. Esto no debería suponer la toma de conciencia —contrariamente a lo que afirma Bourdieu en “Los modos de dominación” (Bourdieu, 1980: 230 n. 27), cercano en esto a aquello que critica de Sartre—. Si se concibe al *habitus* como una estructura “abierta”, no se hace necesario recurrir al cambio de las “condiciones objetivas” para explicar el *desajuste*, la *histéresis*, sino comprender que la perseverancia del *habitus* es algo a comprobar y, en caso de operar, no es infranqueable; y que —parafraseando a Bourdieu mismo (2009: 559)— lo que las prácticas sociales han hecho (las disposiciones en tanto dominadas) pueden deshacerlo (y transformarlo) de tal forma de habilitar una lucha contra la dominación. En ese sentido, creemos que la *fenomenología* de Merleau-Ponty aparece como un paradigma interpretativo clave para la reelaboración de la *teoría de la práctica* en Bourdieu, y en consecuencia, de su *teoría de la violencia simbólica*.

Bibliografía

1. ADDI, L. (2002) *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu: Le paradigme anthropologique Kabyle et ses conséquences théoriques*, Paris, Éditions La Découverte.
2. ALEXANDER J. (2000) *La réduction. Critique de Bourdieu*, Paris, Cerf.
3. BARANGER, D. (2004) *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Prometeo.
4. BELVEDERE, C. (2008) “Sobre el estatuto fenomenológico de lo social: prolegómenos a una sociología pura”, en: *Universitas Humanística*, No. 65, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 27-47.
5. BELVEDERE, C. (2011) *Problemas de fenomenología social. A propósito de Alfred Schütz, las ciencias sociales y las cosas mismas*, Buenos Aires, Prometeo.
6. ALONSO, L. E., MARTÍN CRIADO, E., & MORENO PESTAÑA, J. L. (2004) *Pierre Bourdieu. Las herramientas del sociólogo*, Madrid, Fundamentos.

7. BOURDIEU, P. (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.
8. BOURDIEU, P. (1976) "Les modes de domination", en: *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 2 (2-3), Paris, pp. 122-132.
9. BOURDIEU, P. (1977) *Outline of a theory of Practice*, Cambridge, Cambridge Press.
10. BOURDIEU, P. (1979) *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
11. BOURDIEU, P. (1980) *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
12. BOURDIEU, P. (1988) *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
13. BOURDIEU, P. (1992) "La violence symbolique", en: Bourdieu, P. & Wacqüant, L. *Réponses*, Paris, Seuil.
14. BOURDIEU, P. (1994) "Stratégies de reproduction et modes de domination", en: *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 105, pp. 3-12.
15. BOURDIEU, P. (1997) *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
16. BOURDIEU, P. (1982) *Ce que parleur veut dire?* Paris, Fayard.
17. BOURDIEU, P. (2002) "Célibat et condition paysanne", en: *Le bals des célibataires*, Paris, Seuil.
18. BOURDIEU, P. (2006) *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia*, Madrid, CEI-BOE.
19. BOURDIEU, P. (1977) *Algérie 60*, Paris, Minuit.
20. BOURDIEU, P. (2009) *La miseria del mundo*, México, F.C.E.
21. BOURDIEU, P. & DARBEL, et al. (1963) *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton.
22. BOURDIEU, P. & DE SAINT MARTIN, M. (1975) "Les catégories de l'entendement professoral", en: *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 1 (3), pp. 68-93.
23. BOURDIEU, P. & PASSERON J. C. (1970) *La reproduction*, Paris, Minuit.
24. BOURDIEU, P. & SAYAD, A. (1964) *Le déracinement*, Paris, Minuit.

25. CORCUFF, P. (2005) “Lo colectivo en el desafío de lo singular, partiendo del *habitus*”, en: Lahire B. (Dir.) *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
26. CORCUFF, P. (2008) “Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas. Entre clarificaciones científicas y antropologías filosóficas”, en: *Cultura y representaciones sociales*, 2 (4), México.
27. CORCUFF, P. (2009) “Pierre Bourdieu (1930-2002) leído de otra manera. Crítica social post-marxista y el problema de la singularidad individual”, en: *Cultura y representaciones sociales*, 4 (7), México.
28. DUKUEN, J. (2010) *Las astucias del poder simbólico*, Buenos Aires, Ed. Koyatún.
29. DUKUEN, J. (2011) “Retomar un debate. La teoría de la violencia simbólica en Bourdieu y la noción de ideología en Althusser, frente al problema de la reproducción”, en: *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, Vol. 5 (1), Madrid, pp. 19-31.
30. FREUD, S. (1986a) “La negación”, en: *Obras completas* Tomo XIX, Buenos Aires, Amorrortu.
31. FREUD, S. (1986b) “Fetichismo”, en: *Obras completas* Tomo XXI, Buenos Aires, Amorrortu.
32. GIROUX, H. (1985) “Teorías de la reproducción y la resistencia en la nueva sociología de la educación: un análisis crítico”, en: *Cuadernos políticos*, México, pp. 36-65.
33. GIROUX, H. (1992) *Teoría y resistencia en educación*, México, Siglo XXI.
34. GRIGNON, C. & PASSERON, J. C. (1991) *Lo culto y lo popular*, Buenos Aires, Nueva Visión.
35. HABER, S. (2004) “La sociologie française contemporaine devant le concept bourdieusien d’*habitus*”, en: *Alter. Revue de phénoménologie*, No. 12, Paris, pp. 191-215.
36. HUSSERL, E. (2009) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo.
37. LANE, J. (2002) *Pierre Bourdieu. A Critical Introduction*, Londres, Pluto.

38. LAHIRE, B. (2005a) “De la teoría del habitus a una sociología psicológica”, en: Lahire B. (Dir.) *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
39. LAHIRE, B. (2005b) “Campo, fuera de campo, *contracampo*”, en: Lahire B. (Dir.) *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
40. MARTÍN CRIADO, E. (2004) “De la reproducción al campo escolar”, en: Alonso, L. E. *et al. Pierre Bourdieu. Las herramientas del sociólogo*, Madrid, Fundamentos.
41. MARTÍN CRIADO, E. (2006) “Estudio introductorio: las dos Argelias de Pierre Bourdieu”, en: Bourdieu, P. *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia*, Madrid, CEI-BOE.
42. MARTÍNEZ, A. T. (2007) *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*, Buenos Aires, Manantial.
43. MERLEAU-PONTY, M. (1942) *La structure du comportement*, Paris, Gallimard.
44. MERLEAU-PONTY, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard.
45. MERLEAU-PONTY, M. (1970) *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral.
46. MORENO PESTAÑA, J. L & VÁZQUEZ, F. (Eds.) (2006) *Pierre Bourdieu y la filosofía*, Madrid, Montesinos.
47. NORDMANN, C. (2010) *Bourdieu y Rancière, la política entre sociología y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
48. RALÓN DE WALTON, G. (2009) “Cuerpo y función simbólica”, en: *II Simposio Merleau-Ponty*, San Martín.
49. SALES, L. (2010) “La *Verleugnung* y su relación con el saber. Un estudio sobre el concepto de desconocimiento”, en: *Intercanvis. Revista de Psicoanálisis*, No. 24. Disponible en: http://www.intercanvis.es/articulos/24/art_n024_04R.html
50. SAPIRO, G. & BOURDIEU, P. (2007) “Entrevista sobre la fenomenología”, en: Champagne P. *et. al. Pierre Bourdieu, sociólogo*, Buenos Aires, Nueva Visión.

51. SCHUSTERMAN, R. (Ed.) (1999) *Bourdieu. A Critical Reader*, Massachusetts, Blackwell Ed.
52. TENTI-FANFANI, E. (1988) “La educación como violencia simbólica: Bourdieu y Passeron”, en: Gonzáles Rivera, G. & Torres, C. *Sociología de la educación*, México, Ed. Pax.
53. VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2002) *Pierre Bourdieu, la sociología como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos.
54. WACQUANT, L. (1992) “Introduction”, en: Bourdieu P. & Wacquant, L. *Réponses*, París, Seuil.

