



**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO DIVISIÓN DE
ESTUDIOS DE POSGRADO DE FILOSOFÍA
PROGRAMA INSTITUCIONAL DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA**

*Mobilización en el espacio social: Reflexiones para romper con la violencia
simbólica*

TESIS

Para obtener el grado de
Maestro en Filosofía de la cultura

Presenta:

Carlos Leobardo Jaimes Díaz

Director de tesis:

Dr. Oliver Kozlarek

Comité revisor:

Dr. Carlos González Di Pierro
Dr. Eduardo González Di Pierro

Morelia Mich. Agosto de 2017

Un proyecto, al menos éste, ha tenido la fortuna de contar con gente que, desde el fondo o de manera más o menos evidente, ha estado presente para su elaboración, es por ello que lo que me resta es poder dedicar un agradecimiento a toda esas personas...

Primeramente, a M. Margarita Díaz y Leobardo Jaimes, mis padres, quienes siempre me han mostrado su apoyo y, sobre todo, su amor.

En segundo lugar a dos grandes amigos:

a Giancarlo Santano, quien un poco a su pesar -o a veces así lo he pensado- siempre le toca leer mis textos y termina por 'hablar' de esas 'cosas' un poco a la manera de broma.

a Edgar Juarez, el amigo marxista que nunca puede faltar... pero que siempre se aprecia que esté presente aunque sea desde la distancia y 'los tiempos lógicos'.

En tercera instancia a Elea S. Z. por su paciencia y en ocasiones su escucha

En cuarto lugar a mis profesores:

al doctor Oliver Kozlarek, quien me proporciono muchas veces ciertas luces para la comprensión de los textos y teorías, así como por su apoyo como asesor.

a los doctores Carlos y Eduardo Di Pierro, quienes me ayudaron bastante por sus puntuales comentarios y observaciones.

a los imprescindibles que de alguna u otra manera lograron la transmisión de algún saber

Finalmente a la gente que no he mencionado directamente pero que saben que están presentes y que ya en más de alguna vez les he mostrado mi gratitud.

Índice

Introducción	5
1.- Regresar a Pierre Bourdieu	8
1.1 Algunas consideraciones ulteriores	14
2.- Cuestiones epistemológicas	21
2.1 Crítica epistemológica en relación con la crítica social	27
2.1.1 Ruptura epistemológica	35
3.- Sobre nociones claves en la obra de Bourdieu	40
3.1 Consideraciones sobre el habitus	42
3.1.1 Sobre dos conceptos: la violencia (simbólica) y la dominación	46
3.2 Construcción de clases, campo y espacio social en su relación con el capital	57
3.2.1 Campo y dispositivo	64
EXCURSO. El equívoco: Naturalización de la violencia	70
4.- Discursos, prácticas silenciosas de dominación	76
4.1 El uso del eufemismo en su relación con la violencia simbólica	78
4.2 ¿Quién domina a quién? Discurso y poder simbólico	84
4.3 El discurso y lo social: Bourdieu y Foucault	87
5.- El espacio social como lugar para la resistencia	92
5.1 ¿Es posible luchar contra la dominación legitimada?	95
5.2 De la acción interiorizada a la interiorización de la acción	99
Conclusiones	103
Referencias bibliográficas	107

Resumen

En las sociedades actuales la diversificación de la violencia parece que se ha extendido y modificado y sobre todo, transmutado, por lo que se presenta de formas en que aquellos que la sufren terminan por aceptarla de manera ‘natural’ y cotidiana; una lógica que, al menos desde la propuesta de Pierre Bourdieu, se puede denominar como simbólica.

Bajo este sentido el presente trabajo tiene como finalidad el aportar una propuesta sobre lo conferido desde la idea de violencia simbólica y de cómo es que ésta se efectúa desde diferentes lugares con sus particulares reglas de funcionamiento y de esta manera poder establecer una serie de estrategias que funcionen para combatirla y resistir a sus efectos. Para lo cual es necesario enfatizar en otros conceptos, igualmente propuestos por Bourdieu, como lo son el de habitus –estructura estructurante estructurada-, el de campo (los lugares que se ocupan en el espacio social) o el de agente social.

Así, al tratarse de referentes que se articulan desde una condición simbólica el análisis deberá de establecerse desde las condiciones de posibilidad y producción de diferentes formas en que se aborda la realidad y por tanto, deberán de ser cuestionadas para poder interrogar el lugar desde el cual se analiza dicha realidad.

Palabras claves: *Habitus*, campo, violencia simbólica, poder simbólico

Abstract

The diversification of violence in actual societies seems to be spread, modified and, above all, transmuted, so it is presented in ways in which those who suffer it end up accepting it in a “natural” and daily way; on this logic, at least from the proposal of Pierre Bourdieu, this kind of violence can be named as symbolic.

The purpose of this thesis is to provide a proposal from the idea of symbolic violence and how it is carried out from different places with its particular rules of operation and in this way to establish a series of strategies to fight it and resist its effects. For this, it is necessary to emphasize in other concepts, equally proposed by Bourdieu, for example the Habitus -a structuring structure-, the field (places occupied in social space), and the social agent.

These referents are articulated from a symbolic condition, so the analysis must be established from the conditions of possibility and production of different ways in which reality is studied and, therefore, they must be questioned in order to interrogate the position from which this reality is analyzed.

Keywords: *Habitus*, field, symbolic violence, symbolic power

Introducción

Ricardo Piglia en algún momento escribió que “*si la política es el arte de lo posible, (...) entonces toda la vida es política*”. Esta aseveración bien puede aplicarse en distintos niveles, es decir, nos puede conducir a pensar en las múltiples posibilidades de las implicaciones de la vida y por tanto, de ciertas acciones que puedan consolidarse como políticas, tan así que me parece innegable el realizar un puente con lo planteado por Pierre Bourdieu.

Basta con ver un poco la vida del intelectual para comprender el porqué de esto. Bourdieu nace en 1930 en una aldea de Bearn en los Pirineos Atlánticos, hijo de padres campesinos. Situación que no le impidió poder convertirse en uno de los sociólogos más influyentes del siglo XX y que él mismo se consideró con respecto a tal situación como “un milagro en lo social”. Este dato es relevante si se analiza desde las condiciones de posibilidad en relación con el *habitus* -concepto que introduce Bourdieu y que puede entenderse como una estructura estructurante estructurada-, y por tanto logra interiorizar ciertas tomas de posesión y decisión que determina el lugar que el agente ocupa en el campo de lo social; por lo que hubiera sido lícito que Bourdieu hubiera seguido la profesión de los padres.

Pero, hay que preguntarse entonces ¿qué tiene que ver esto con la frase de Piglia? Sencillo, la primera constatación es aquella de que Bourdieu logró salir de ciertas objetivaciones y por tanto, pudo romper con la tradición del campo en el que se encontraba para así poder comenzar en uno totalmente distinto que fue el académico; es decir, la posibilidad de la acción [de cierta manera, un tanto política]. Segundo, que la producción teórica, resultado de arduas investigaciones y reflexiones que Bourdieu elaboró, bastó para poder realizar un activismo desde una posición de izquierda; acciones que se concommitaron desde el ‘papel’ hasta el terreno de la acción en lo social. En resumidas cuentas podría decirse que Bourdieu logró esclarecer el terreno de la vida como un acontecer de lo político en tanto la condición de lo posible.

De esta manera cabe señalar que la incorporación de una acción en el terreno de lo social por parte de Bourdieu, siempre pensada desde su posibilidad de acción política, ha de

colocarlo como un intelectual que, por un lado puede verse como un defensor de los derechos de los desprotegidos y marginados y, como un crítico ferviente de las condiciones de dominación y de los legítimos ejercicios de la violencia, por el otro.

Conceptos siempre presentes en la obra de Bourdieu y de los cuales habré de ocuparme en este trabajo. Así, la integración del texto se compondrá de cinco capítulos y un excuso -que podría incluso denominar un ‘entre paréntesis’ un poco extenso-. La composición por tanto versará sobre tres principales líneas que aparentemente paralelas terminarán por anudarse en tanto ejercicio reflexivo. Es decir, por una parte hay que pensar que la propuesta se realizaría desde establecer que para la existencia de una crítica de lo social esta debe de ser acompañada desde una crítica a determinados fundamentos epistemológicos; el recorrido conceptual de las nociones principales que estableció Pierre Bourdieu y que han de funcionar como un asidero teórico para poder realizar dicho ejercicio y, finalmente el de plantear una posibilidad desde el campo social para poder romper con los efectos de la violencia simbólica.

Basta decir que estas tres líneas bajo las que he de regirme son indisolubles para poder establecer un análisis de los efectos que la violencia simbólica entabla en el terreno de lo social sirviendo de diversas estratagemas.

Sin embargo, primeramente hay que discutir el margen en el que las conceptualizaciones que establece Bourdieu fueron elaboradas, viendo cómo poco a poco van cobrando fuerza en relación a determinados momentos de su vida, por lo que el primer capítulo tiene como objetivo establecer los parámetros de referencia que el sociólogo ha tomado, así como sus influencias y su formación para poder dar sentido a su producción teórica.

En el segundo capítulo se establecen las bases para la realización de una crítica de lo social desde los supuestos epistemológicos, ya que no puede haber una sin la otra en la medida que ambas se acompañan. Se trata pues, de entender que la posición de quien realiza la crítica se establece desde ciertos aparatos conceptuales que enmarcan los referentes de un sistema de pensamiento, algo de lo que Bourdieu siempre insistió en cuestionar.

Una vez llegado a este punto será preciso analizar la construcción y elaboración de conceptos tales como habitus y violencia simbólica, campo y poder simbólico (capítulo tres), y cómo Bourdieu los presenta desde diferentes momentos y épocas, ya que no siempre han sido igual en el transcurso de su obra. Asimismo las nociones e influencias que ha tenido para la producción de los mismos. Si bien, aquí me parece preciso establecer la semejanza que la idea que Bourdieu plantea en tanto campo presenta con aquello que Agamben denomina como dispositivo y el riesgo que ambas referencias pueden correr y convertirse en aparatos de control, un poco en el sentido althusseriano.

Para poder introducir el capítulo cuatro previamente hay que pensar en las condiciones que la violencia presenta en tanto su efectuación y de como parece que ciertas teorías presuponen que se trata de algo ‘natural’, es por ello que es necesario introducir un breve análisis a la manera de excursión desde el cual se abordan distintas posibilidades de entender el orden social desde lo que respecta a la violencia y el establecimiento de un acto atroz para dar origen al orden social.

En el capítulo cuatro analizaré las condiciones que se efectúan para la dominación desde la posibilidad discursiva, el mercado lingüístico y cómo ciertas nociones teóricas presentadas por Bourdieu asemejan mucho a las ya pensadas por Michel Foucault en lo que me parece puede encontrarse un punto de conjunción.

Finalmente en el capítulo cinco elaboro un marco de posibilidad para poder combatir los efectos de la violencia simbólica desde lo que es el campo de lo social, partiendo de la pregunta de si es posible luchar contra un acto de violencia legitimada. De esta manera la condición es la de pensar que la acción para ello debe de establecerse desde una lógica de funcionamiento que logre escapar a los estatutos ya establecidos y que se han interiorizado tan bien que se vuelven invisibles y por tanto, recrean modos de reproducción de dominio en el terreno de lo social.

1.- Regresar a *Pierre Bourdieu*

Regresar a un autor a la manera de un referente es, sin lugar a dudas, un asidero que bien puede servir para el desenlace de algún propósito o la intención de cierta finalidad, ya que la implicación que ello supone contiene los matices de un punto que anuda los efectos que el nombre de tal o cual autor nos proporciona en relación a determinadas nociones reflexivas para las que puede servir como un reforzador, un parteaguas o, simplemente, para el hecho de la confrontación; tan así que “un nombre de autor no es simplemente un elemento en un discurso (...) ejerce un cierto papel respecto de los discursos: asegura una función clasificadora; un nombre determinado permite reagrupar un cierto número de textos, delimitarlos, excluir algunos, oponerlos a otros” (Foucault, 1969a/2005, p. 14).

De esta manera debe surgir la pregunta desde el sentido del retorno, del por qué entonces regresar a *Pierre Bourdieu* y de la manera en que éste abordó ciertos problemas tomados de la filosofía, la etnografía y los efectos ‘determinantes’ que daban cuenta de las relaciones del mundo social; en otras palabras es *re-pensar* un abordaje teórico desde las nociones que Bourdieu consideró para el cuestionamiento de un estado de cosas en función de aparatos discursivos, estrategias de mercados en su uso e intercambio, prácticas sociales en situaciones específicas, condiciones de dominación y efectos de violencia simbólica en su dimensión de legitimidad; y es que como el mismo Bourdieu señala, no se trata de producir una idea desde lo universal, por el contrario, es crear un aparato desde un referente singular, que dé cuenta de la manera en que funciona la lógica de relación, las reglas de interacción, etcétera, para así poder determinar estados de relación de cuestiones del mundo de lo social. El ejemplo lo deja claro cuando recuerda a Koyré,

que siguió los cursos de Husserl, [mostrando así] que Galileo no necesitó repetir mil veces la experiencia del plano inclinado para comprender el fenómeno de la caída de los cuerpos. Le bastó construir el modelo, contra las apariencias. Cuando el caso particular está bien construido deja de ser particular y, normalmente, todo el mundo debería poder hacerlo funcionar (p. 52, 2008/2013).

La posibilidad radicaría, por tanto, en considerar momentáneamente que los efectos de una producción teórica respecto del mundo social es, sin lugar a dudas, efectuar un ejercicio crítico de la realización que pueda tener en cuanto a sus más recónditas consecuencias y vertiginosas incidencias en quien puede consagrarse como ‘el autor’ y, más profundamente, de quien hace apropiación de ellas en tanto lector, o mejor dicho, como un agente que se apropia de un saber reflexivo y lo pone en marcha, en una suerte de acción *práctica* más que teórica.

De ahí que la labor oscile entre las consideraciones de sacar a la luz el proyecto de la totalidad de la obra (que, como ya lo señalaba Foucault, implicaría un listado casi interminable de imposibilidades) y, los asideros conceptuales a los que se pueda escudriñar en tanto *praxis* discursiva. En pocas palabras lo que hay que tener en consideración al hacer un recorrido por un *autor*, y por tanto de su *obra*, no es la totalidad del proyecto a la que dedicó su vida, sino aquellos pequeños atributos que pueden funcionar para realizar un ejercicio discursivo y, sobre todo, disruptivo, lo que podría referirse como una vuelta de tuerca en el entramado teórico que permite nuevas producciones y reflexiones de un quehacer crítico en tanto una problemática a la que hay que interrogar para así no dar ya una respuesta, sino poder comprender el origen de una interrogante que debe el momento de quiebre que ha dado origen a ‘una serie de problemas’ o bien, lo que es la problemática misma de la realidad social, “por lo que siempre es necesario someter las citas a la crítica, examinar su función, su verdad, su validez” (Bourdieu, p. 47, 1996/2013) y entonces, ahora sí, arrojar una posibilidad crítica.

Retomar, entonces, algunas referencias de la *vida-obra* de Pierre Bourdieu permite abrir un marco de referencia del cual partir y especular sobre algunas consideraciones que realizó en ciertos momentos de su reflexión, ya que tampoco se trata de negar una condición histórica que presupone el aspecto que marca la reflexión de ese momento, tan así que no sea mi intención realizar una descripción de la obra de Bourdieu, mucho menos de hacer un examen hermenéutico o una apoteosis (ya sea del autor en cuestión o de su obra), tampoco el de convertirme en su comentarista.

Por el contrario, se trata, como en su momento sugirió Foucault sobre su texto *Las palabras y las cosas* (1966/1989), de encontrar las reglas con las que se han formado algunos conceptos (como más adelante lo específico) o “conjuntos teóricos” que versan en la reflexión de Pierre Bourdieu.

La intención hay que pensarla, por lo tanto, como “la relación del texto con el autor, del modo como el texto apunta a esa figura que le es exterior y anterior, aparentemente por lo menos” (Foucault, 1969a/2005, p. 7) en lo que puede considerarse como el referente contextual, teniendo en consideración que “habría que tomar las citas, analizar su forma y su función, llevándolas al contexto textual y al contexto social, y sobre todo a la posición del autor de la cita” (Bourdieu, p. 13, 1996/2013). Por ello intentaré realizar un entretejido de lo que son tres elementos, aparentemente distintos pero a la vez paralelos; algunos puntos de su vida en tanto agente social, la recepción que tuvo su pensamiento en algunos círculos y por algunos intelectuales y, finalmente los elementos que dieron cuenta para la realización de sus nociones teóricas.

Basta recordar, entonces, cuando el viernes 25 de enero de 2002 se lee en primera plana de *Le Monde* una nota que da cuenta del fallecimiento Bourdieu. El hecho de que, en uno de los periódicos mayormente leídos en Francia, aparezca el deceso de un sociólogo de tan alto renombre podemos pensarlo por la importancia que tuvo, ya sea como intelectual o como un activista de izquierda y, de las enormes contribuciones teóricas que realizó así como las arduas reflexiones en torno a lo social; mismas que fueron construyendo posibilidades de acción que acometieron en varios discursos y contextos, en los que “ha tocado tal diversidad de áreas, temas, objetos y problemas, yendo desde la casa cabilda a la génesis del estado, al campo económico, a la ‘dominación masculina’, pasando por el sistema de enseñanza, la literatura, la alta costura, la filosofía de Heidegger, los estilos de vida” (Pinto, 1998, p. 11). De ahí que, como el mismo diario señala, Bourdieu fue uno de los intelectuales mayormente

citados en la prensa mundial, ello sin ahondar en la constante reflexión de la labor periodística que, por un lado denunció y por otro propuso alternativas de la misma¹.

Sin embargo, no es de sorprendernos -del todo-, ya que la formación académica de Bourdieu fue amplia, desde sus estudios en el *Liceo de Pau* durante los años de 1941 a 1947, para posteriormente ingresar a la *École Normale Supérieure* en el periodo de 1951 a 1954, años donde de igual forma estudió filosofía en *La Sorbona*, donde presentó su tesis *Structures temporales de la vie affective*. Más tarde comenzó a impartir clases como catedrático en el Instituto de *Moulins (Allier)*, posteriormente sus cursos los dictaría en Argelia, París y Lille. Así, su trabajo comenzó a dar frutos, ya que entre 1964 y 1980 se convierte en director de *L'École Pratique de Hautes Études*, posterior a haber sido profesor del *École Normal Supérieure*².

Durante estos años la producción teórica y práctica que realizó Bourdieu fue amplia, desde sus análisis en comunidades argelinas hasta su activismo y protestas contra el neoliberalismo, o bien, los discursos críticos que manifestó previos al Mayo Francés del 68 que, al final de su vida, se volvieron más arduos y recalcitrantes como se muestra en la

¹ A este respecto basta revisar con detenimiento sus intervenciones en televisión, donde aborda el tema de los medios de comunicación y de la función que el periodista tiene en éstos. La ciega censura y manipulación que hacen de la información y las oscuras orquestaciones de determinados Dominadores ante dichas situaciones.

De igual forma, la función que tienen los intelectuales que, como el mismo Narciso que se refleja en el estanque, éstos lo hacen en los medios de comunicación, produciendo los *fast thinker*, como el mismo Bourdieu los llama; agentes que producen 'pensamiento' de consumo rápido especialmente para las masas (*Sobre la televisión, 1996*).

² Aunque parte de la formación académica de Bourdieu se decantó por la filosofía, éste nunca se pronunció como filósofo, sino como un 'sociólogo de la acción', por lo que las críticas al universo filosófico bien podrían entenderse como 'un pleito entre familia' y no como una labor del intelectual que hace filosofía contra la filosofía misma.

Sería ingenuo pensar que por la dedicación que tuvo en el campo sociológico las referencias filosóficas no existen, ya que muchas de las influencias para ello estarían sostenidas en las reflexiones de Marcel Mauss, Antonio Gramsci, o como el mismo Bourdieu lo señala, poniéndose en paralelo con Foucault quien "se situó en el campo filosófico en un territorio totalmente opuesto [a la filosofía 'de moda' que había impuesto Sartre durante aquellos años], es decir, [...] del lado de la tradición de la historia a filosofía de las ciencias, con Koyré, Bachelard, Canguilhem, Vuillemin, etc., y contra la tradición existencialista" (1996/2013, p. 17); asimismo, contra el neokantismo, a quien realizó fuertes críticas.

compilación de intervenciones aparecidas en *Contrafuegos I y II* (1998 y 2001, respectivamente).

De ahí que no hay que olvidar que las reflexiones que tuvo Pierre Bourdieu por los aspectos sociales fueron amplias, siempre mostró una preocupación por las situaciones de marginación, por los desprotegidos, por los aspectos de “desigualdad social y las formas en que ésta se enmascara y perpetúa” (Calhoun y Wacquant, 2004, p. 29) en ciertos sectores de la sociedad. Si bien, al final de su vida consagró estas preocupaciones a un continuo activismo en favor de los movimientos de izquierdas, de los obreros y trabajadores de diferentes países; piénsese si no en aquellas *charlas* que pronunció hacia los ferroviarios durante las huelgas en Francia en el mes de diciembre de 1995, donde en una *Intervención inaugural de los Estados Generales del Movimiento Social* nos dice a propósito de este acontecimiento: “el movimiento social de diciembre de 1995 fue un hecho sin precedentes por su amplitud y, sobre todo, por sus objetivos. Y si ha sido considerado en extremo importante por gran parte de la población francesa, y también a nivel internacional, se debe, en especial, a que ha introducido en las luchas sociales objetivos completamente nuevos” (1996/1999, p. 73). De igual forma, la intervención ante la Confederación General de Trabajadores Griegos (CGTG) en el año de 1996, donde denuncia a aquellos “intelectuales” de aceptar sin chistar el gran mito de la mundialización [globalización] que se apoya en ciertos aspectos de justificación mediante la razón por parte del Estado “que se ha puesto al servicio de las fuerzas dominantes” (1999, p. 59).

Estos ejemplos nos dan cuenta de un gran interés hacia ciertos aspectos sociales que, indudablemente especifican la preocupación que Bourdieu sentía hacia los desprotegidos, hacia quienes vivían sometidos a los sesgos de Dominación de los que pretendían escapar. Dichas situaciones bien pueden establecerse como tomas de posición con respecto a las problemáticas que suscitan, en donde ya no se trata de establecer una exclusividad teórica (desde el análisis, la explicación, o inclusive, el escarnio) sino de una acción desde la participación e interacción social; un sentido de ‘cuerpo a cuerpo’ que da un paso más allá en el camino por la defensa de los oprimidos, de aquellos que sufrían los efectos de la dominación legitimada. Así, lo que se configura en los discursos a los que he hecho mención,

perfilan el aspecto de una determinación política (de izquierda) que Bourdieu asume, al punto que, como él mismo pensaba, se trataba de igual forma como una posición ética.

Es por estas razones que muchas de las reflexiones y preocupaciones que atañían a Bourdieu eran aquellas referidas a las relaciones que el poder simbólico dotaba a los efectos de dominación, que más tarde se retradujeron como campos [universos] (Pinto, 1997), en donde éstos determinan y son determinados por las acciones objetivadas del mundo social en su relación con las tomas de posición y los diversos tipos de capitales en su interacción con los aspectos sociales. Así pues, los efectos que se van construyendo en dichos campos atienden a una suerte de posibilidades incorporadas por los agentes que buscan perpetuar dichas relaciones mediante los flujos de intereses y conveniencias que se han puesto en juego en el campo en el que se encuentran, ya sean estos científicos, artísticos, familiares o escolares, la burguesía o el Estado mismo, donde funcionan según los procesos cuyo sentido y finalidad no son en principio pensados ni planteados por nadie, sin ser por ello ciegos y aleatorios, donde “resultan así ordenados en relación con un propósito que ya no es el de un creador concebido como persona, sino el de un grupo y una institución que funciona como causa final capaz de justificarlo todo, y con el menor coste, sin explicar nada” (Bourdieu, 1982/2002, p. 47).

De esta manera las relaciones entre los campos sociales de acción están determinadas por elementos que Bourdieu fue precisando a lo largo de su obra; como el de capitales (sociales, familiares, simbólicos, materiales), mismos que para poder consolidarlos como tal tuvo que apoyarse en la idea marxista de capital, aunque ampliando la concepción que el propio Marx tenía del mismo. De esta forma añadió otro elemento conceptual, que fue el del poder simbólico. Lo que resultó de ambas nociones comenzó a tomar forma, ya que de esta manera al crear la posibilidad de abordar lo social desde la noción de campo le permitió acompañarlo con la idea de poder simbólico en la relación, producción y flujo de los diversos tipos de capital. Así, las formas en las que Bourdieu concebía las relaciones sociales decantaría la posibilidad de establecer parámetros de relación entre los agentes participantes de ellas en función a lo que llamó *habitus*, elemento que posibilitó establecer la configuración del mundo en cada uno de los agentes y, que a su vez, producía una estructura de visión de la

realidad al mismo tiempo que determinaba a la realidad misma³. Por tanto, las formas que tomarán dichas relaciones se encontrarán en constante tensión, siendo que, al suponer un interés en seguir sosteniendo dicha *estructura*, los efectos estarán determinados por el *habitus*, que objetivará los capitales y sus valores, las interacciones y relaciones sociales. Recordemos si no que “la exploración de Bourdieu de las diversas formas del poder llegó a convertirse, más tarde, en una teoría de las relaciones entre el capital económico, cultural, social y simbólico en las reproducciones de clase” (Calhoun y Wacquant, 2004, p. 29).

Es por esto que un principio fundamental en el pensamiento de dicho sociólogo versa sobre los aspectos de la reproducción de las clases sociales que, inevitablemente convergen en estrategias de dominación mediante una suerte de legitimación por ciertos grupos de poder, ciertas instituciones y los agentes dominantes, sin caer por ello en una mera ilusión teoricista, por lo que es preciso señalar que “no se trata de negar la especificidad de lo ‘humano’, negación en la que los filósofos y muchos malos sociólogos se apoyan para impugnar la posibilidad de una ciencia del hombre. Se trata solamente de encontrar los recovecos, ver los ardidés que permiten dar cuenta de ella científicamente, *sin reducirla*” (Bourdieu, p. 64, 1990/2013).

1.1 Algunas consideraciones ulteriores

Después de la muerte de Bourdieu las acusaciones a su posicionamiento teórico y político tomaron un sentido sombrío, ya que las condiciones en las que fue elaborando su pensamiento lo pusieron en la mira de algunos filósofos y sociólogos que sospecharon de la condición de construcción teórica que planteaba, como lo fue el caso de Bruno Latour, Alain Touraine o el

³ En el capítulo 3 abordo a profundidad la forma en que Bourdieu visualiza y estructura la noción de *habitus*, así como las referencias que utiliza para ello, asimismo el porqué no utiliza la idea de ‘hábito’.

caso también de Pierre Rosanvallon, Luc Boltanski, Jean-Claude Chamboredon, Claude Grignon, Jeannine Verdès-Leroux, sólo por nombrar algunos (Alonso, 2002).

Sin embargo existe una coyuntura que resulta un tanto evidente, ya que del otro lado, del que sí fue bien recibido, algunos pensadores asumieron que las propuestas de Bourdieu podían consolidar las bases para un nuevo referente teórico de lo social, como lo hicieron Patrick Champagne, Louis Pinto, Lœic Wacquant, Remi Lenoir, Philippe Corcuff, (Alonso, 2002) y Alicia B. Gutiérrez, entre algunos otros.

Si bien, sin importar la posición respecto al pensamiento de Bourdieu, lo que cabe destacar es, en primer lugar, que se convirtió en un parteaguas en las ciencias sociales de la segunda mitad del siglo XX, ya que esto presupuso que, en primer lugar la propuesta de elaborar un marco de acción teórica debería de sostenerse en la acción práctica en el mundo que se estudia, por lo que la condición de entramar un referente ‘puesto en el papel’ debería de atender un sentido dialéctico con aquello que se suscita en la realidad, por lo que esta implicación supone que lo que Bourdieu realizó fue un entramado de su quehacer social con su análisis, reflexión y propuesta de y ante lo que lo rodeaba en su condición de agente social; el ejemplo más evidente pertenece a sus análisis sobre Argelia, seguido de sus reflexiones en torno a las instituciones educativas.

Estos ejemplos bien pueden servir para otra forma de construcción, así como el mismo Bourdieu (2008/2013) lo señala: “a través de mi análisis de un caso histórico, yo doy un programa para otros análisis empíricos realizados en situaciones diferentes de aquellas que yo estudié. Es una invitación a la lectura generadora y a la inducción teórica que, partiendo de un caso particular bien construido, se generaliza” (p. 51).

En segundo lugar hay que destacar que la posibilidad a la que atendió la reflexión de Bourdieu fue la de la acción política ante el sentido de la desigualdad de condiciones de acceso a lo universal, que siempre criticó en tanto que se trataba de un efecto de dominio por parte de los agentes que contaban con los elementos de producción de determinado capital. Es decir, esto implicaba la cuestión de señalar y remarcar el hecho de que había que anular el referente de las ideas totales, o el intento de universalizar la realidad, cuestionando la falta de

reflexión en que lo que había que universalizar era la condición de acceso a múltiples posibilidades (la educación por ejemplo es algo en lo que hace mucho énfasis, en especial durante los años 60's con trabajos como *Los herederos y la cultura* de 1964 y, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, que aunque se publicó en 1970, los antecedentes se consolidaron años antes).

Por otro lado hay que destacar que una de las críticas que se confirieron a Bourdieu fue la de tomar “las sobras” del pensamiento de otros teóricos, ya que ello suponía hacer

una sociología poco original —una especie de Frankenstein hecha con despojos de Marx (la lucha de clases), Tarde (la imitación), Gramsci (la hegemonía), Weber (la dominación) y Merton (la función latente)—, radicalizada y sobrepolitizada hasta la contradicción y la caricatura (profesores de la enseñanza pública acusándose de reproductores del capitalismo) y desliziándose con el tiempo desde un marxismo culturalista hasta un moralismo populista ingenuo y simplificador (ya no hay más que dominantes y dominadores) (Alonso, p. 12, 2002),

situación que, en consideración, puede leerse como errónea, ya que el retomar elucubraciones de tal índole supone la creación de elementos que se lograron conciliar en la propuesta de una nueva forma de pensar el mundo. A lo que cabe suponer que de igual forma, a pesar de “todas sus diferencias y por vías bien distantes, Giddens, Touraine, Habermas o Lash están circunscribiendo un espacio homólogo (estructuracionista, constructivista, reflexivo, dinámico, accionalista) para la teoría social contemporánea” (Alonso, p. 14, 2002) a la ya planteada por Bourdieu.

Es por ello que no hay que olvidar que Bourdieu se preocupó por romper con los dualismos que las ciencias, o incluso la filosofía misma, han establecido. Piénsese si no en el objetivismo-subjetivismo, elementos que deben de ser retraducidos como dos pasos de análisis que no sólo se reducen a la comprensión e interpretación del mundo social, sino por el contrario, la de una serie de posibilidades de entender a éste como un lugar de problemas que demandan soluciones prácticas e inmediatas y, por consiguiente, el de producir dichas soluciones (Gutiérrez, 1999, p. 8). Ya que esto nos presupone lo que el mismo Bourdieu refiere sobre el tomar problemas, por ejemplo aquellos que se enuncian en el campo de la filosofía, que se abordan desde la metafísica, con el fin de hacer un abordaje distinto, de una

posibilidad de “ser tratados científicamente -y por tanto, políticamente-” (1984/2013, p. 51). Así, parte de la importancia de la propuesta sociológica es la de romper y ponerse en contra de “la ambición total” establecida por la filosofía, es decir, romper con la idea de *cuestiones totales* (Bourdieu, 1984/2013), ya que la ambición sociológica consiste en

robarle a la filosofía algunos de sus problemas, aunque abandonando el proyecto profético que a menudo la caracterizaba. [la sociología] ha roto con la filosofía social, y con todas las cuestiones últimas en las que se complacía, como las cuestiones del sentido de la historia, del progreso y la decadencia, del papel de los grandes hombres en la historia, etc. (Bourdieu, 1984/2013, p. 51).

Esto perfila la posibilidad de que al sacar un problema del campo filosófico el hecho de su abordaje y las razones teóricas para ello, conceden de buena forma los elementos para un replanteamiento, ya no sólo de la cuestión a tratar, sino también del investigador mismo. Pensando primeramente que la posición de quien realiza tal tarea siempre surge desde el posicionamiento que éste cumple en el campo de lo social, entendiendo de esta manera que a lo que se apunta es una reflexión crítica al referente del ‘objetivismo’, ya que éste parece olvidar ciertos juegos entre unas condiciones inmediata y el apuntalamiento a una práctica histórica anterior. De esta forma diríamos que

uno de los aspectos relevantes del trabajo de Bourdieu es que logra la reunificación de tradiciones intelectuales separadas hasta antes de sus aportaciones: la tradición de la epistemología histórica de las ciencias de raíz francesa (Cavaillès, Bachelard) y la tradición de la sociología (marxista, weberiana) de las relaciones de fuerza entre grupos dotados de intereses contradictorios (Jiménez, 2004, p. 38).

ya que esto supone asumir una toma de posición y construcción teórica que dará cuenta de un sentido distinto de implicaciones conceptuales⁴ y, por tanto, de praxis en la condición de interacción del agente (productor de conocimiento y reflexión) con el mundo social.

⁴ Respecto a esto hay que recordar que Bourdieu estipula que al determinar las distinciones de las clases sociales en cierto campo, la existencia de éstas no deben de limitarse a su creación teórica, sino por el contrario, deben de encontrarse e identificarse en el campo y no sólo “sobre el papel”, ya que de esta manera las confluencias, por un lado construcciones teóricas y por el otro empíricas, llevan a una toma de posición respecto al campo de acción desde el cual se enuncia y se acciona.

Tomemos su ejemplo entre las relaciones del pensamiento de Weber con el de Marx, donde Bourdieu más que pensar en los puntos de ruptura lo hace sobre los puntos que pueden servir para, de cierta forma, brindar una consolidación teórica, pero también una apuesta de complementariedad entre ambas posturas que apuntan a un vértice de relación; es decir, de lo que se trata es de “poner en comunicación teorías opuestas, que a menudo se constituyeron las unas con las otras”, estableciendo que para la existencia de una síntesis entre ambas posturas, sea la de tomar un papel de confrontar los antagonismo que éstas presentan (Bourdieu, 1984/2013, p. 26).

Por consiguiente, al retomar algunas de las ideas y propuestas que tuvo a bien señalar Bourdieu, recordemos que debe de existir un encuentro entre la lectura y el posicionamiento que se hace de ella, determinando los márgenes históricos en los que se fue construyendo, dando como resultado que la producción consecuente del análisis teórico podrá determinar, de igual forma, un posicionamiento al momento de la elaboración de alguna propuesta que podrá construirse desde las bases analizadas con anterioridad.

Por otro lado al establecer que el pensamiento de Bourdieu se precisa y constituye en la media de su elaboración, esto nos presenta la posibilidad de tomarlo y adecuar algunas construcciones de lo que él mismo planteó para poder dar cuenta de fenómenos que se nos presentan en la cotidianidad, así como sus posibles respuestas y soluciones, como lo es el caso de las relaciones beligerantes que se han ido incorporando en la sociedad hasta el punto de ser estatutarias de la legitimidad, dando como resultado prácticas abyectas, enmascaradas de buenas intenciones pero que ocultan trasfondos sombríos y violentos desde su corolario simbólico.

Ahora bien, es preciso enfatizar que

el contexto histórico de la obra de Bourdieu está jalonado por períodos fundamentales: la Europa de la postguerra y la reconstrucción, el París del existencialismo, la guerra de Argelia, las revueltas estudiantiles de los sesenta, la desregulación y el retorno al mercado de los ochenta, los movimientos antiglobalización de los noventa (Alonso, p. 14, 2002).

Veámoslo así, durante los años 50 la influencia de grandes filósofos marcó el pensamiento de Bourdieu, como el caso del existencialismo de Heidegger, Merleau-Ponty y Sartre. Aunque el peso y la influencia que Bourdieu constató no fue el de continuar sus consideraciones teóricas, sino el de romper con ellas y así evidenciar los efectos de un pensamiento que se consagró ‘como una moda’.⁵

Aunque para los años 60 toma las influencias del recalcitrante marxismo que comenzaba a tomar fuerza en París y, el estructuralismo que ya se consideraba como una corriente fundamental y todo un referente para cualquier investigación teórica, como lo fue el caso de Lévi-Strauss y Althusser. Sin embargo Bourdieu rehúye y niega las corrientes teóricas emergentes, ya que “se desmarca tanto del filosofismo humanista de la fenomenología y sus abstrusos derivados como del historicismo sin sociedad de todos los tipos de estructuralismo desde Saussure hasta nuestros días” (Alonso, p. 14, 2002), para comenzar su propia línea de investigación que, contendría la creación de nuevas metodologías, estrategias de regulación teórica y acciones que, a saber, se centrarían en la relación que el quehacer sociológico podía guardar en la acción práctica en lo social.

Pero es hasta los años 70 los que resultarán más fructíferos para Bourdieu, ya que comienza la elucubración de ideas que, para el decenio siguiente, verían la luz, pero también esta década es central para la consolidación de su teoría, ya que funda la revista *Actes de la*

⁵ Un ejemplo de ello es la recepción que tuvo *Los condenados de la Tierra* (1961) en Europa luego de que Sartre realizara el prólogo, donde deja traslucir una lectura marcada por su tendencia teórica-existencialista que había cobrado fuerza en la década de los 50’s, aunque su cúspide se consolidó años más tarde; por lo que no es difícil conjeturar que el filósofo dio una interpretación del texto a su conveniencia, una suerte de sobredeterminismo que, posiblemente, Frantz Fanon no intentaba transmitir. Al menos en ese radicalismo que Sartre pone de manifiesto.

Es decir, podría especularse que la recepción que tuvo el texto argelino en Europa se debió en gran medida a la presentación que Sartre hizo de él; los intelectuales de la época no podían negar y, despreciar un texto que el ‘filósofo tan en boga’ consideraba como un ‘descubrimiento’ y por tanto, una referencia ‘obligada’.

Recordemos si no, que es el mismo Bourdieu (1996/2013) quien pone en tela de juicio el radicalismo filosófico cuando nos advierte de que es “una suerte de irresponsabilidad intelectual estatutaria que los filósofos se otorgan como una especie de deber de estado, un derecho-deber de ruptura, de transgresión de las normas del buen sentido y de la decencia que, en ciertas condiciones, puede tomar un giro político, pero que es esencialmente intelectual” (p. 16)

Recherche en Sciences Sociales en 1975, para así cuatro años más tarde publicar *La distinction. Critique sociale du jugement* (1979).

No obstante, los años 80 son cruciales en la reflexión de Bourdieu, ya que “aparecen sus primeros libros de síntesis, mezclados con investigaciones rotundas, esclarecedoras y polémicas” con los que se enfrentó a las versiones “más agresivas del individualismo metodológico, al relativismo extremo postmoderno o al neofuncionalismo” (Alonso, p. 14, 2002)

Ya para los años 90, su sociología se vuelve más eficaz y rápida, saltando los obstáculos que las metodologías habían incorporado al quehacer sociológico, por lo que, Bourdieu comienza a publicar una serie de investigaciones “nada despreciable sobre los discursos dominantes en la economía, la política y la ciencia”. Por lo que en tales años, el sociólogo ya era “casi un paradigma en sí mismo y su sociología se encontraría en el terreno estratégico que se ha movido la teoría social tanto postmarxista como postliberal, tratando de construir puentes entre el sujeto y la estructura, entre los hechos y la historia, entre la acción y el sistema (Alonso, p. 14, 2002).

2.- Cuestiones epistemológicas

Ernest Cassirer en *La ciencia de la cultura* (1972) precisa que “cuantos intentos se hagan para llegar a establecer la diferencia ente la ‘ciencia de la naturaleza’ y la ‘ciencia de la cultura’ resultan poco satisfactorios e insuficientes mientras no nos decidamos a abandonar el campo de la simple lógica y de la teoría de las ciencias” (p. 95). Efecto que puede pensarse como la condición de disputa de lo objetivo de lo subjetivo (condición siempre presente en gran parte de la filosofía, según Bourdieu).

Sin embargo dicha precisión resulta, a saber, desde una posibilidad de relación epistemológica con el mundo, pero no el mundo ‘objetivo’ que se construye desde la posibilidad de objetivarlo (ciencias de la naturaleza) para poder generar condiciones explicativas e incluso, fenomenológicas del mismo; mucho menos de si el mundo se interpela desde la condición de la subjetividad (ciencias de la cultura) que amerita nada menos que una condición de producción estructural (como el caso de las propuestas antropológicas de Claude Lévi-Strauss) en determinadas diatribas o consensualidades que se determinan como lo que puede ser lo social o cultural, ya que de lo que se trataría es de establecer criterios que ayuden a determinar una reflexión que se apunte bajo la directriz de entender que lo que se produce desde ciertas epistemologías es una condición de saberes que, a bien, pueden ayudar a generar una aproximación al mundo mismo, y no como una condición de verdad. Es por ello que

ninguna dirección de cuantas se disputan el campo en la teoría del conocimiento suele hoy ya poner en duda que todos los conceptos, en cuanto aspiren a transmitirnos cualquier clase de conocimiento de la realidad, tienen necesariamente que ‘realizarse’, a la postre, en la intuición (Cassirer, p. 95, 1972/ 2014).

Es entonces que al aceptar sin chistar esa serie de conceptos, aquellos que Cassirer cree que ya no se ponen en duda, es donde debe de establecerse la mira y colocar el dedo sobre el renglón. Ya que al aceptarlos sin cuestionarlos no tanto en su posibilidad de producción sino desde el orden de su *verdad* puede proporcionar el espacio para el error, mismo en el que caen

aquellos ‘grandes sabios’ que han de utilizar e implementar para consolidar situaciones favorables sólo para un grupo reducido, el de aquellos que igualmente los han de implementar y aceptar tal cual como se les presenta.⁶

Esta condición puede llegar a ser pretenciosa, ya que desaloja la posibilidad de entender el mundo, en específico el mundo de lo social, tal cual como se produce y existe; si el aparato conceptual, y por tanto teórico, arroja una suerte de interpretación, ante ello puede surgir el riesgo de que la interpretación se encuentre sesgada al interés que la teoría tiene y por tanto, que obedezca al interés de cierto sector⁷. Es decir, se trataría de escapar del conocimiento que se presentan como *doxa*, figura que Bourdieu precisa como el conocimiento inmediato que se toma como una ‘posible verdad’ que permite la movilidad de los agentes en

⁶ De manera paralela puede pensarse en la idea del paradigma de la que habla Thomas Kuhn, en donde considera que la respuesta al problema que se presenta en el momento de la crisis de la ciencia se responde desde varios referentes y, sea cual sea éste, dará una respuesta válida a los problemas e interrogantes que el modelo que se encuentre vigente en ese momento no ha podido responder. Pero, lo que se considerará como ‘verdadero’ y ‘válido’ será aquel que la comunidad de científicos acepte, descartando, por tanto, a las otras propuestas, que no por ello son equivocadas. Véase *Estructura de las revoluciones científicas* (2001). México: FCE

Por otro lado esto podemos pensarlo en lo ya planteado por Bourdieu en su texto *La reproducción* (1970), donde enfatiza que la acción pedagógica que se implementa en la institución escolar y que se vincula estrechamente con la familia, permite el sentido de la reproducción de determinadas condiciones de dominación. Un poder simbólico se establece en dicha acción cooptando a los agentes que han de sucumbir a ella. De esta manera lo que se reproduce es una serie de prácticas que escapan al sentido de una voluntad libre y lógica, interiorizándose y perpetuándose en la misma repetición de la acción pedagógica a condición de seguir manteniendo el capital cultural y social que se ha puesto en juego y por el cual se moviliza toda acción.

⁷ Por ejemplo, puede pensarse en las consolidaciones que algunos teóricos han establecido respecto a la globalización, donde al apoyarse en la razón como un dispositivo y aparato conceptual, dan cuenta de que es algo inevitable, incluso llegan a apostar por ella. Por tal motivo Bourdieu considera que no puede establecerse como ese algo ‘inevitable’, que quienes dicen tal cosa es porque se encuentran al servicio de los Dominantes.

Un sentido de desasosiego, un efecto ilusorio que, como el mismo Bourdieu lo llama: “un gran mito”, en tanto que la explicación de la construcción de la globalización puede tener otra lectura, aquella que ha de pensarse desde el anverso, desde el sentido que proporciona los elementos para resistir y afirmar que no es necesariamente algo inevitable.

El ejemplo de ello lo podemos pensar en algunos estudios de Mauss, donde en algunas comunidades su lógica de funcionamiento se encuentra fuera y desentendida de la idea de la globalización, o simplemente, la idea que Bourdieu refiere sobre el ‘toma y daca’ y la lógica del don (inspiradas por las lecturas que realizó de Mauss).

determinado campo que, aun sin darse cuenta, viven en el engaño pero que pese a ello, funciona para establecer situaciones de relación de acuerdo a determinado saber, en tanto un “conjunto de creencias fundamentales que ni siquiera necesitan afirmarse en forma de dogma explícito y consciente de sí mismo” (Bourdieu, p. 29, 1987/1999).

No es que se trate de caer en un escepticismo teórico; por el contrario, se trata de establecer un análisis que demuestre que las condiciones de producción de saberes del mundo social, ya sean estos los propiciados por la filosofía o, por las ciencias sociales en tanto el supuesto de la idea de hombre, como ya lo especificaba Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966), van determinando posibilidades de construcción que anudan determinaciones de, por un lado lo que serán los agentes participantes del mundo y, por el otro los saberes que posibilitarán la acción práctica en el mismo. Si bien no hay que olvidar que, como Althusser (1969/2011) precisa, el estatuto epistemológico versaría en que “conocer es *producir* el concepto adecuado del objeto por la puesta en acción de medios de producción teóricos (teoría y método) aplicados a una materia prima dada” (p. 38).

Esto tiene sus implicaciones, ya que supondrá una co-relación entre esa ‘materia prima’ y la posibilidad de abordarla desde la producción epistémica (teoría y método), dando como resultado una dialéctica que se escudriña desde el hacer-teórico y el hacer-práctico; consolidación de lo real existente en cuando su interiorización (realidad).

Ante dicho criterio cabe suponer que una de las propuestas que, de manera semejante, realiza Pierre Bourdieu es la de establecer una nueva forma de pensar el mundo de lo que puede denominarse como social en tanto su producción de saber/verdad y, por tanto, de acción; medidas que se presentan ya no tanto en las inmersiones teóricas sino en los sentidos y contrasentidos de las interacciones existentes en lo social, en lo simbólico y que a su vez participan de la teoría misma; una lógica que permite escapar del individualismo metodológico o la explicación de las relaciones sociales a partir de grandes sistemas que dan estructura al mismo (estructuralismo), o como él mismo lo señala:

la glosa filosófica que en un momento rodearon al estructuralismo olvidaron he hicieron olvidar lo que sin duda constituía su novedad esencial: introducir en las ciencias sociales el *método* estructural o, más sencillamente, el modo de pensamiento

relacional que, rompiendo con el modo de pensamiento sustancialista, conduce a caracterizar todo elemento por las relaciones que lo unen a otro en un sistema, y de las que obtiene su sentido y su función (1980/2013, p. 13).

La crítica entonces sugiere una preocupación sobre lo que ‘aparentemente’ se ocupaba la filosofía respecto al mundo social, mas no por ello, dice Bourdieu, lo dejaba muy en claro, además del hecho de que la filosofía en relación a la intención de las ciencias sociales no deja de plantear “ciertos interrogantes que no me parecen obvios [refiere Bourdieu], y al mismo tiempo, se guarda mucho de hacerse preguntas acerca de las razones, y más aún de las causas, a menudo muy poco filosóficas, de esas interrogaciones suyas” (1997/1999, p. 9).

Dicho lo anterior, hay que replantear, por tanto, que la condición de producción epistemológica estaría detentada por una serie de construcciones teóricas que hay que analizar en la génesis de su elaboración en cuanto al intercambio del saber y ‘verdad’ que pretenden establecer y del cual parten, sin olvidar las condiciones que el agente mismo ha interiorizado. Es decir, se trata de estipular los parámetros de su construcción en donde el ‘filósofo’ -o quien realiza la reflexión- se sitúa con respecto al mundo que analiza, entendiendo que la relación que se ha de guardar para con el objeto a aprehender ha de consolidarse mediante la objetivación que el ‘observador’ hará de él. Es decir

la indeterminación en la que se ha dejado la relación entre el punto de vista del observador y el punto de vista de los agentes se refleja en la indeterminación de la relación entre las construcciones (esquemas o discursos) que el observador produce para explicar las prácticas y esas prácticas mismas (Bourdieu, p. 62, 1980/2013).

Bajo esta óptica basta pensar en el riesgo al que se han circunscrito las posiciones del objetivismo, donde mediante la explicación de esas prácticas consolidan leyes, normas y condiciones que son reguladas ya no por la lógica interna de funcionamiento que presentan éstas, sino por las condiciones esquemáticas que el observador presupone a ellas, siempre

desde su condición de observador, en tanto una visión ‘ciega’ que sesga lo observado como la única vía posible de ver el mundo⁸.

Dicho aspecto es dotar de una lógica y un sentido a las prácticas impuestas desde el momento que el observador ha de querer explicarlas, ordenarlas y fundamentarlas; un referente que parte desde la exterioridad inmediata. De ahí que sea menester incorporar no sólo un referente de lo observado en tanto incorporación del mundo, sino también “hay que adoptar un punto de vista teórico sobre el punto de vista teórico” (Bourdieu, p. 208, 1994/2007).

Por ejemplo la cuasi sempiterna reflexión en torno a la sustancia y la esencia que dominó gran parte de la filosofía (subjetivismo, que al igual que el objetivismo, pero por diferentes vías, cayeron en la misma condición de no cuestionarse a sí mismas en tanto su producción de saber/*verdad*) parece que dejó de lado la consideración de pensar y, sobre todo, analizar las condiciones de posibilidad que se establecieron para que la teoría surgiera, así como el estudio del mundo mediante una razón apropiada de la lógica y la matemática, mismo que posibilitó una dualidad que no daba una respuesta real a las problemáticas que buscaba resolver la misma filosofía en tanto el ‘conocimiento’ del hombre. Ésta colocó la pregunta y la interrogante pero no así el análisis, mucho menos situó una reflexión que debería de replegarse sobre sí misma en tanto la reflexión de cómo es que se produjo tal o cual conocimiento de lo humano.

Ante dicha dualidad Bourdieu (1980/2013) consideró que en el caso del objetivismo tendería a establecerse como el observador de una obra de arte, una posición que lo colocaría desde el exterior de la realidad que pretende analizar; es decir,

el objetivismo constituye el mundo social como un espectáculo ofrecido a un observador que adopta ‘un punto de vista’ sobre la acción y que, importando al objeto

⁸ Lyotard hace una referencia de esto, no hay análisis puro, el observador al momento de la llegada ha corrompido al pueblo, las prácticas cambian, los sentidos se dispersan y se producen otros, por tanto, la interpretación que logra hacerse ya se encuentra ‘contaminada’ por las ideas inconscientes que el observador tiene al momento de su arribo.

Para un mayor análisis revisar Lyotard, J.-F- (2008). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra

los principios de relación con el objeto, hace como si estuviera destinado únicamente al conocimiento y como si todas las interacciones se redujeran en ello a intercambios simbólicos (p. 85).

Para el caso del subjetivismo la condición de la experiencia interna del sujeto no bastaba para escudriñar el referente en el que se planteaba la interrogante por el mundo; una experiencia que era imposible que se ‘viera’ a sí misma, donde “se universaliza la experiencia que el sujeto del discurso docto hace de sí mismo en cuanto sujeto” (Bourdieu, p. 74, 1980/2013).

Ambas posturas constituirían una grieta desde su planteamiento que dejaría de lado ciertas condiciones que serían necesarias para un análisis más profundo de la realidad social. Ambas parecen dejar de lado el hecho de que el agente social incorpora doblemente al objeto que analiza. Es decir, se trata de entender que dicho objeto presenta una dimensión de existencia exterior, en donde hay una incorporación de ese objeto que hace posible la aprehensión del mismo, entendiendo, por tanto que “*objeto real y objeto construido* son categorías epistemológicas diferentes. En efecto, la realidad es compleja y presenta múltiples aspectos que pueden aprehenderse de modo diferente según el marco teórico a partir del cual se la aborda” (Gutiérrez, p. 457, 2003).

Dicho lo anterior no hay que olvidar que la filosofía, y siguiendo un poco a Althusser (1968), se encontraría determinada e influenciada por una condición científica que marcaría la pauta para redireccionar los supuestos epistemológicos del mundo: “se sabe que en la historia del pensamiento humano, la fundación de una nueva ciencia importante siempre ha renovado, más o menos, la filosofía existente” (p. 32). Así, por ejemplo, al desprender de la filosofía el interrogante de lo que era el hombre, las respuestas comienzan a surgir en su máximo esplendor a finales del siglo XVII, donde las posibilidades de, por un lado las ciencias de la naturaleza, como el caso de la biología, (desde la concepción del mundo ‘natural’) establecen las posibilidades para determinar el funcionamiento *correcto* de la vida, inmerso en un sentido de la *positividad*, como el mismo Foucault (1966) lo determina; y por otro, las cuestiones de una nueva posibilidad de entender ‘lo humano’ (la sociología y la lingüística) mediante los intercambios simbólicos y axiomáticos del lenguaje. De esta manera es de suponer que si las

ciencias sociales aparecen en determinado momento histórico, esto se debió a una necesidad social, misma que tanto la filosofía como las ciencias naturales no pudieron resolver.

Un surgimiento epistemológico que vino a poner en jaque las ideas del humanismo. Ya no se trataba de pensar en lo humano, había que romper con esa idea etnocentrista que cierto pensamiento había prefigurado, dado que esto conducía inevitablemente a callejones sin salida. Por el contrario, era preciso comenzar a pensar en los aspectos de relación entre los agentes del mundo social, en sus condiciones prácticas, en la lógica de interacción, en los flujos que se establecían en diversos sectores sociales⁹, y así lograr ahincar una reflexión que supondría que el aspecto de las ciencias humanas, producidas desde una necesidad social en tanto una dimensión filosófica y científica, determinarían las condiciones de su producción y por tanto, de sus consecuencias más profundas.

2.1 Crítica epistemológica en relación con la crítica social

Una de las cuestiones que preocupó bastante a Bourdieu, y de las cuales habló extensamente, era aquella referida a los aspectos de la crítica social, misma que consideraba que debe de hacerse y pensarse desde un referente histórico y por consiguiente desde un cuestionamiento epistemológico, es decir, la creación de cualquier tipo de explicación que dé cuenta de lo social debe de atender a efectos discursivos que se consolidan en una suerte de base teórica, la cual, según Bourdieu, tendería a establecerse desde las posiciones adquiridas de aquel quien produce la crítica. Elemento que debe de entenderse desde una doble articulación; la adquisición de la posición social con la que cuenta éste en determinado campo, mediante las

⁹ A este respecto, tanto Bourdieu como Foucault pusieron mucha atención. Aunque ambos realizaron reflexiones en torno a lo social desde diferentes caminos, también ambos consideraron que lo que importa no es propiamente la estructura o el individuo, sino la forma de interacción que se presenta; es decir, individuos entre individuos de acuerdo a instituciones o lógicas de poder, formaciones de intercambio de capitales o saberes, etcétera.

incorporaciones que funcionan desde el *habitus* y, el referente del capital cultural y social que habrá de ponerse en juego para establecer la crítica de lo social, entendiendo que “el espacio social se define por la exclusión mutua, o la *distinción*, de las posiciones que lo constituyen, es decir, como estructura de yuxtaposición de posiciones sociales” (Bourdieu, p. 178, 1997/1999).

Así, lo que se consolidaría en dicho espacio social estaría fraguado por la historia misma, aquella que se supone desde la colectividad y la individualidad, lo que Bourdieu precisó en tanto las categorías de pensamiento y los juicios así como las relaciones que esto propicia¹⁰. Al contar, entonces, por un lado las incorporaciones que el espacio social posibilita, y por otro, las condiciones que se incorporan en tanto historia, el resultado es la objetivación de esa realidad que se irá construyendo y que posibilita establecer parámetros de referencia para efectos de interiorización y apropiación, lo que “supone someter a una objetivación crítica las condiciones epistemológicas y sociales que hacen posible tanto el retorno reflexivo sobre la experiencia subjetiva del mundo social como la objetivación de las condiciones objetivas de esa experiencia” (Bourdieu, p. 43, 1980/2013).

De esta manera el referir a un efecto de incorporación objetiva a la crítica de lo social, hay que entender, primeramente, que “lo que se llama lo social es, de principio a fin, historia. La historia está inscrita en las cosas, es decir, en las instituciones (las máquinas, los instrumentos, el derecho, las teorías científicas, etc.)” (Bourdieu, 1984/2013, p. 74) que adquieren una significación de acuerdo a los intereses puestos en funcionamiento dentro del campo por el que se apuesta. En el caso, por ejemplo, de las ‘ciencias humanas’, el hecho de que la historia, refiere Foucault (1966), sirva como el ‘suelo’ en el que se han de apoyar, claudica el sentido del estudio de las relaciones sociales (del hombre mismo) en cuanto a una apropiación de lo natural mediante una presunción de la empíria misma. Una suerte de

¹⁰ Por su parte Foucault (1969/2011) consideró, de igual forma, que los discursos, los objetos de conocimiento y de discurso se establecen por una serie de posibilidades que el momento histórico hace propicias a la par que las produce, consiguiendo establecer lazos de similitud con otros objetos y cobrando ciertas significaciones, lo cual no es una tarea sencilla, ya que “no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa; no es fácil decir algo nuevo” (p. 63).

condición que coloca a ‘lo humano’ como un elemento que se es capaz de analizar, un simple objeto epistemológico; un referente en tanto categoría.

El efecto es simple, la historia se incorpora en tanto un real existente que, a condición de poder aprehenderla hay que darle ‘muerte’, un sentido de poder brindar una significación que posibilita el entablar la relación en el universo de lo simbólico, del lenguaje mismo. De esta manera quizás haya que entender que la condición de la historia y de su incorporación por parte de los agentes que participan de ella y por ella, ha de tener la premisa de que para poder consolidarla como tal hay que dotarla de significación en cuanto sus efectos, sus relaciones, los valores puestos en juego por cada uno de los agentes, dando como resultado que aquello que se ha convertido en historia ha de proporcionar el referente de lo cultural y por tanto, de lo social¹¹. Bajo este se sentido se diría que

el mundo social está dotado de un *conatus* [...] -de una tendencia a preservar en el ser, de un dinamismo interno, inscrito, a la vez, en las estructuras objetivas y en las estructuras ‘subjetivas’, las disposiciones de los agentes-, y está continuamente mantenido y sostenido por acciones de construcción y reconstrucción de las estructuras que en un principio dependen de la posición ocupada en las estructuras por quienes las llevan a cabo (Bourdieu, p. 37, 2011).

Así, sobre la condición de la historia, Habermas (2011), por otro lado, creía que la forma en que ésta produce realidades depende de una época determinada como también de los prejuicios que el ‘observador’ tiene y de los que no se puede librar; efecto similar a lo que Bourdieu propone en cuanto a los valores incorporados en el *habitus* en tanto estructuras de pensamiento que consolidan lo social, y por tanto la realidad misma. Si bien, esto no implica que se trate de una relación unilateral, ya que la realidad estructura al *habitus* a la vez que éste configura y estructura de igual forma a la realidad.

¹¹ Si bien, las discusiones de qué es lo cultural son amplias, pero a este sentido, al menos el que aquí intento abordar es el de pensar a la cultura como el universo simbólico en sus múltiples interacciones, significaciones, relaciones de fuerza, atribuciones. En resumidas cuentas, todo lo que pueda entablarse dentro del margen de lo simbólico; de esa posibilidad que estaría determinada por el lenguaje mismo.

Las consideraciones y discusiones sobre el lenguaje en cuanto a su función que determina el universo de lo simbólico y de las relaciones que los agentes entablan a partir de éste serán analizadas en el cuarto capítulo.

De ahí que al pensar en los agentes que están en tal o cual campo (científico, filosófico, artístico, etcétera) jueguen su papel muy en ‘serio’, debido a que las razones de pertenencia se encuentran instauradas tan bien que, éstas no se conocen a nivel racional pero dejan ver sus efectos al momento de seguir la lógica del juego (con sus reglas de funcionamiento y estrategias ya establecidas de antemano, en un devenir que se ha hecho historia). Es por ello que Bourdieu considera que la apropiación del mundo social, así como de las motivaciones de los agentes, de sus intereses y acciones ‘deliberadas’ no puede cooptarse únicamente por el uso de la razón, de los referentes *dóxicos*, o simplemente de la teoría pura, ya que las causas de ello apuntarían a un pensamiento y reflexión que se supondría desde el libre albedrío y la adhesión a la razón como último referente explicativo, donde “por no reconocer ninguna otra forma de acción que no sea la acción racional o la acción mecánica, uno se impide comprender la lógica de todas las acciones que son razonables sin ser el producto de un designio razonado ni, con más razón, de un cálculo racional” (Bourdieu, p. 83, 1980/2013)¹². Tal condición ha demostrado históricamente ya sus consecuencias, como lo dejan ver en claro Theodor Adorno y Max Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración* (1969), donde realizan toda una reflexión sobre las consecuencias de los abusos que se realizan en nombre de ‘la razón’, hasta llegar a la tecnificación de la misma¹³.

Entonces, si el uso de la razón como elemento de construcción y de justificación del mundo no se encuentra dado *per se* en la condición de los agentes es por tratarse de una construcción (apoyada en ciertas filosofías, como el caso de la herencia cartesiana y kantiana)

¹² De ahí la importancia que Bourdieu confiere al *habitus*, y no tanto a la costumbre, misma que Cassirer (2010) refiere como aquella que “gobierna y rige no sólo sus actos [los del hombre], sino también sus sentimientos y sus ideas, su fe y su imaginación” (p. 10). Aunque esta supone subrepticamente un sentido de un rígido principio mecanicista del cual sería imposible salir, convirtiendo al hombre en un autómeta. Posibilidad que Bourdieu negó rotundamente, ya que para él sí hay posibilidad de salir de ello en tanto que el *habitus* es flexible y puede establecer una dialéctica de acuerdo al campo con el que se relaciona.

¹³ El caso, por ejemplo, de lo que ha sucedido en el holocausto, los prisioneros de guerra perdían la condición de su existencia en tanto que eran codificados, marcados al por mayor mediante una secuencia numérica y, que de ser el caso, a la hora de llegar su muerte, ésta tendría a estratificarse en una lógica obediente a intereses pragmáticos. El caso de las cámaras es el ejemplo infalible; un método que tecnifica a la muerte misma.

que supondría que lo que se consolida desde dicho ‘supuesto’ establece las pautas y normas del abordaje de lo que habrá de detentarse como realidad; los principios de construcción teórica y conceptual apostarían, por tanto, a que la realidad puede construirse, por decirlo de alguna manera, desde el pensamiento mismo, desde el empleo de la razón puramente explicativa.

Quizá por ello haya que recordar cuando Cassirer (1942/2014) critica fuertemente la distinción entre filosofía y ciencias particulares en tanto el abordaje que ambas hacen del mundo, ya que ello supondría, como el mismo autor remarca, que

hoy ya no podemos confiar en las ciencias particulares a la obtención y recopilación de ‘hechos’, reservando a la filosofía la misión de investigar los ‘principios’. Esta separación entre los ‘hechos’ y la ‘teoría’ se nos revela como una división puramente artificial; descoyunta y fragmenta el organismo del conocimiento (p. 33).

Dicha implicación da pie para pensar que, por un lado la división que se establece entre la(s) filosofía(s) y las ciencias estaría determinada por el abordaje y por tanto, la aprehensión que se determina desde el punto de partida. Por el otro lado cabe suponer que la distinción al ser artificial, como Cassirer lo considera, deja abierta la puerta para determinar un sentido de complementariedad que la filosofía (al menos la que se apoya en el efecto y uso de la Razón) parece negar en tanto la existencia de un estado de cosas y hechos independientes al sujeto pensante.

La conclusión que se desprende es sumamente simple; el uso de las matemáticas como el máximo representante de la razón y de la argumentación lógica posibilitó dicho efecto¹⁴. Se trataba entonces de establecer parámetros más asequibles a la condición de la realidad despojada de cualquier atributo ontológico; el caso de Descartes lo deja en evidencia. El filósofo francés consideraba que las matemáticas podían dar cuenta de un pensamiento

¹⁴ La implicación resulta en un sentido de eso que Foucault señaló como la *positividad* que desde la tradición cartesiana se introdujo en las ciencias sociales (del hombre). Así éstas deberían de encontrar un sustento en lo matematicabilizable. A este respecto el mismo Foucault (1966/1989) dice: “ciertamente, no hay duda alguna de que esta forma de saber empírico que se aplica al hombre (...) tiene relación con las matemáticas: como cualquier otro dominio del saber, pueden servirse, en ciertas condiciones, del instrumento matemático” (p. 338)

puro que estructurara la realidad, en donde “el mundo de los cuerpos se haya sometido, sin limitación alguna, al imperio del pensamiento matemático. No queda en él ningún residuo no comprendido; no quedan, aquí, ‘cualidades’ oscuras sustantivas e irreductibles a los conceptos puros de magnitud y número” (p. 19).

Pero ello supone un problema, el uso de los conceptos que, necesariamente Descartes debe de sostener para efectuar su validez como el efecto que se consolida únicamente en la idea de Dios, un elemento que, aunque trata de escapar de la ontología medieval que perseguía al filósofo, encuentra su asidero en la ontología misma; una suerte de universalizar el pensamiento. Al menos el del sujeto pensante que jamás puede escapar de la duda metódica, que no deja de caer en un individualismo.

Habría que establecer que, entonces lo que se desprende de este problema filosófico fue lo que se precipitó con la interrogante por lo humano y de las relaciones que se consolidaban en el plano de las relaciones sociales. Elementos que no existieron previos al Siglo XVIII, como ya lo señalaba Foucault (1966).

Así, al introducir las matemáticas en otro tipo de terrenos, como aquellos conferidos al saber de lo humano, éstas no propiamente encontraron el auge en el desarrollo de dicha concepción; pero sí lograron establecer una serie de saberes que posibilitaron el acercamiento al acontecimiento fundamental del problema. Aunque eso sí, la serie de determinaciones introdujo un campo nuevo, distintas formas de posibilidad, donde las matemáticas no por ello dejaron de tener una estrecha relación con las ciencias humanas, aunque recurrir a dichas formulaciones permitió una manera más simple y clara “de presentar al saber positivo acerca del hombre un estilo, una forma, una justificación científica” (Foucault, p. 340, 1966/1989).

Dicha condición no era suficiente, no lograba un alcance total, por lo que las ciencias humanas tuvieron que abrirse a otra serie de campos y de formas de saber. Se trataba pues, de producir un conocimiento de lo humano “en la medida en que el hombre vive, en lo que habla y en lo que produce” (Foucault, p. 341, 1966/1989). Esta serie de condicionamientos trajo consigo el surgimiento de nuevas categorías arrojadas desde una nueva episteme apenas en construcción. Consolidando parámetros más asequibles a la manera en que las relaciones

humanas se consolidan. Pero no sólo eso, también comenzaron a elaborarse lineamientos de cómo deberían de consolidarse esas relaciones sociales. Detentadas por condiciones de poder que esos nuevos saberes favorecían para ejercer cierto dominio: de la vida, del lenguaje y de las relaciones de trabajo.

Deleuze (1986) lo dice muy claro cuando señala que “las ciencias humanas son inseparables de las relaciones de poder que las posibilitan y que suscitan saberes más o menos capaces de franquear un umbral epistemológico o de formar un conocimiento” (103)¹⁵, pero, ¿no es acaso esto algo casi idéntico a lo que problematiza Bourdieu con respecto a la epistemología de las ciencias sociales?, ya que éstas generan campos de posibilidades, aunque, casi siempre, supeditados a relaciones de dominio con respecto a determinados campos. Es decir, el aspecto de fijar la crítica en la determinación teórica que precipita una construcción de objeto que luego busca ser puesta en el campo de acción, dando categorías, conceptos y supuestos que, propiamente, no son existentes en el mundo social, sino que se desprenden de una apuesta que se traba entre lo real existente y los sentidos dotados de significación que se establecen desde la noción de la objetivación teórica y la incorporación de tales condiciones.

Esta posibilidad bien puede establecerse desde el aspecto de los intereses de las propuestas teóricas en función de la explicación que buscan los medios de producción que tienen, sin embargo esto podría tener el alcance de una coartada epistemológica con fines de dominio desde un supuesto análisis de la realidad, en donde “se ha abusado demasiado de la coartada del realismo o de la preocupación dogmática por ‘ser comprendido por las masas’ con el fin de sustituir el análisis por el eslogan” (Bourdieu, 1984/2013, p. 17).

De ahí que la preocupación que atañe a Bourdieu se consolide en la forma de aproximarse a lo real existente, entendiendo que las condiciones de la significación que se dota a ello debe de entenderse primeramente desde las relaciones historias que están hechas

¹⁵ El ejemplo es claro cuando Lévi-Straus (1973/2008) considera que si la antropología fue posible y se desarrolló con un mayor esplendor fue gracias a las campañas de colonización; “si el colonialismo no hubiese existido, el auge de la antropología habría sido más tardío, pero quizá tampoco la antropología hubiese sido incitada, como en el papel que ha adquirido, a poner al hombre entero en tela de juicio en cada uno de sus ejemplos particulares” (p. 35)

carne en la disposición de los objetos de estudio y, los referentes desde los cuales los agentes disponen, estructuras interiorizadas, elementos del propio capital con el que se cuenta, de ahí que el sentido del que se dota el agente, por medio del *habitusi*, debe de entenderse desde el aspecto de que están “conformados históricamente [y que] constituyen en cierta manera el principio de la eficacia de los estímulos que los desencadenan, ya que estos estímulos convencionales y condicionales sólo pueden ejercerse sobre organismos dispuestos a percibirlos” (Bourdieu, 1984/2013, p . 75).

Es decir, lo que cabe suponer es que el aspecto de toda crítica, ya sea en su dimensión artística, filosófica, o bien, social, debe de entenderse desde su formulación, misma que se encuentra suscrita a una serie de aspectos primordiales que hacen posible su articulación, o lo que podemos entender de la siguiente manera: al establecer una crítica de lo social no podemos suponer que ésta se encuentra desposeída de tendencias o acciones que, a condición de apostar por el capital que se encuentra en juego, están interiorizadas y preconcebidas por los mismos sistemas de percepción que los agentes han incorporado (inconscientemente) mediante las posiciones establecidas por los *habitus* en lo que se estaría jugando en el campo social. De ahí que todo los valores conferidos, y sobre todo el capital puesto en circulación, se consolidan por los sistemas reflexivos de la crítica misma, es decir, basta suponer que las nociones, y por tanto las estructuras de percepción, ya cuentan con los instrumentos y aparatos conceptuales con los que ha de producirse el pensamiento y, por tanto, la crítica. Así,

los agentes sociales, y también las cosas, en la medida en que los agentes se apropian de ellas y, por lo tanto, las constituyen como *propiedades*, están situados en un lugar del espacio social, lugar distinto y distintivo que puede caracterizarse por la posición relativa que ocupa en relación que ocupa con los otros lugares (...) y por la distancia (...) que los separa de ellos (Bourdieu, p. 178, 1997/1999).

Ante tal posibilidad hay que señalar que, al menos la apuesta de Bourdieu recae sobre la condición de construcción reflexiva del campo mismo, donde, siendo éste el que determina y estructura un saber, ha de configurar los elementos de construcción de realidad(es); un campo establece las normas, los aparatos conceptuales, así como las herramientas del pensamiento con las que han de elaborar un objeto de ‘estudio’ que, configurado por las mismas condiciones internas y estructurales, han de dar crédito y atestiguar una forma de saber del

mundo social. A condición de entender que dicha producción puede producir un sentido de verdad, pero ante esto quizá es preciso tomar la advertencia que realiza Alain Badiou: “si las verdades son relativas, entonces de hecho no se les puede diferenciar de las opiniones” (p. 19).

2.1.1 Ruptura epistemológica

En una entrevista Bourdieu (2013) había comentado que era preciso romper con su tradición filosófica, sociológica y académica para poder establecer nuevas formas de entender los fenómenos sociales, ya que estas implicaciones, estos *habitus*, coaccionaban la visión que se hacía del mundo. Un efecto de obviar las cosas aparentes, de no cuestionarlas y por tanto, de producir las mismas respuestas que, de acuerdo a la tradición bajo la que se consolidó su pensamiento, estarían solamente reforzándola y sin ponerla en duda en ningún momento. Por lo que esto supondría una “necesidad de romper con las preconstrucciones, las prenociones, con la teoría espontánea (...) porque nuestro ánimo, nuestro lenguaje -dice Bourdieu- están llenos de objetos preconstruidos” (p. 42).

Condición que, si se piensa desde el hecho de que la construcción y consolidación de un saber, de una producción epistémica, surge desde ciertos lugares y sectores, entonces resultará más plausible asimilar una consideración crítica del saber en cuanto tal y, por tanto, de la forma en que se ha consagrado. Bastaría referir el aspecto que Bourdieu (1994/2017) supone como la *scholastic*, donde “la adopción de este punto de vista escolástico es el derecho de entrada que tácitamente exigen todos los campos de conocimiento” (p. 204) mediante una serie de disposiciones que hacen de la acción reflexiva una finalidad en sí misma y no como una condición de buscar la resolución de un problema real existente. Es decir, aquellos agentes que juegan su papel -como intelectuales, filósofos, científicos, etcétera- lo hacen de una manera muy en serio partiendo de las nociones ya establecidas dentro del campo en el que

se desarrollan. Un saber y una práctica que se constituye desde una lógica interna de funcionamiento que busca perpetuar su mismo sentido.

Pero ante dicho efecto cabe suponer, como ya lo ha anticipado Bourdieu, que esto puede conducir a una condición dogmática ciega en sí misma. Si los efectos de la producción de ese saber se consolidan únicamente mediante el campo del que son producto, y por tanto de la *scholastic*, el resultado sería el de caer en lo que Bourdieu denominó como *doxa epistémica*; entendiendo que bajo dicha condición “los pensadores dejan en estado impensado (*doxa*) los presupuestos de su pensamiento, es decir, las condiciones sociales de posibilidad del punto de vista escolástico, y las disposiciones inconscientes, generadoras de tesis inconscientes” (Bourdieu, p. 205, 1994/2007).

Así, la condición que se establece en determinado campo, al producir un saber que se cierra sobre sí mismo en tanto su producción, genera la posibilidad que el acceso a éste deberá de atender a las reglas internas de su juego, en donde el capital simbólico que se produce como esa elaboración teórica ha de buscar incrementarse y por tanto, de perpetuarse mediante la reproducción que los agentes hacen. De esta manera dicho capital sólo cobra su valor en la medida en que los agentes productores lo dotan de ciertas características, no obstante, advierte Bourdieu (19080/2013): “el capital simbólico es ese *capital negado*, reconocido como legítimo, es decir, desconocido como capital” (p. 187). Funcionando así de una manera que se hace ‘desconocido’ pero sigue los surcos que se han desprendido desde la producción que el campo ha determinado.

Este sentido tiene una doble implicación. Por un lado el campo mismo busca aumentar su capital simbólico (adquisición de saber/verdad) mediante la apuesta que se hace; y por el otro, los agentes consolidan su propio capital a costa del campo en situación de reciprocidad que, inconscientemente, sólo puede ser posible en tanto lo depositen en el campo mismo.

De ahí que el deslizamiento para salir de dicha condición Bourdieu lo plantea desde el punto en donde la teoría se cuestiona a sí misma, y no sólo eso, el agente se interroga por el lugar que ha de ocupar en el campo que hace posible dicho cuestionamiento en tanto el sentido de la reflexión práctica. Condición que no dudará en llamar *ruptura epistémica*.

Posibilidad que trataría de escapar de las construcciones preconcebidas que se han incorporado en el *habitus* mismo. Piénsese si no en eso que Bourdieu (1994/2007) anticipa sobre dicha condición haciendo referencia a la *scholastic*:

en la medida en que introduce un modo de pensamiento que supone la suspensión de la necesidad práctica y pone en funcionamiento unos instrumentos de pensamiento contruidos contra la lógica de la práctica, como la teoría de los juegos, la teoría de las probabilidades, etc., la visión escolástica corre el riesgo lisa y llanamente de destruir su objeto o de engendrar meros artefactos cuando se aplica sin reflexión crítica a unas prácticas que son fruto de una visión totalmente distinta (p. 207).

Sin embargo, al suponer tal riesgo la consecuencia directa sería la de que el campo ha de resistirse a ello, ya que ello supondría la pérdida de su capital simbólico, y por tanto, del estatus social que dicho capital le proporciona. Las movilizaciones de los agentes también se verían afectas ante la destitución del prestigio que el campo ha construido.

Ahora bien, hay que cuestionar la perdurabilidad que el campo impone en tanto el referente de la incorporación de la construcción de saberes que demerita mediante el uso de capitales desde la condición del *habitus* como estructura estructurante estructurada. Por lo que hay que entender que se trataría de jugar mediante estrategias y no reglas (como ciertas teorías han establecido) en la lógica del campo; ya que “hablar de estrategias antes que de reglas significa construir el objeto de otro modo, por lo tanto interrogar de otro modo a los informadores y analizar de otro modo sus prácticas” (Bourdieu, 1994/ 2007, p. 208).

En este sentido, la apuesta debería de plantearse desde el cuestionamiento a la lógica de la práctica que el campo determina como un funcionamiento incuestionable desde su interioridad. Ya que si éste actúa con ciertas estrategias que se han establecido ya, éstas deberían de contar con la posibilidad de ser interrogadas y no sólo aceptadas.

En el caso, por ejemplo, del campo filosófico y la *scholastic*, las condiciones de producción de saberes es únicamente posible gracias a las condiciones exteriores para la reflexión, es decir, “para penetrar verdaderamente en estos universos en los que se producen pensamientos o discursos liberados de las coerciones y de los límites de una coyuntura histórica (*context free*), hay que disponer de tiempo” (Bourdieu, p. 205, 1994/ 2007), pero

también de disposición a jugar en ese campo (universo) así como encontrarse dotado del capital que permitirá el arribo a la posibilidad de establecer las condiciones de producción.

Es por ello que el análisis tendría que centrarse desde el supuesto que conllevaría dicho sentido, donde el resultado es el de la repetición incesante de dichas condiciones, por lo que la producción de saberes (epistémicos) contaría con la disposición de adscribirse a un sentido de transmisión que sería la del agente portador de *ese saber* y que transmitiría su propia visión de la realidad a los otros agentes.

Hay que preguntar entonces ¿qué posibilidad hay de abordar la ‘realidad’ sin caer en una posición metafísica o un dogmatismo ciego? Quizá la respuesta pueda entenderse desde que la realidad, en tanto algo intangible, ya que lo existente es la cosa como tal, y por tanto, los actos, las acciones y la interacción de las acciones determina lo que puede detentarse como realidad, es la forma en que los agentes que interactúan en el mundo de lo real, de la cosa en sí, estaría determinada por dos aspectos fundamentales, el primero de ellos, el universo de lo simbólico que el lenguaje ha introducido en cuanto su función (el nombrar a la cosa es darle muerte, como creía Hegel) y, el segundo de ellos, la apreciación que cada agente tiene de la misma; es decir, la interacción de los agentes en ese mundo mediante estrategias que el lenguaje hace proclive para ello, así como las prácticas entre los agentes, las instituciones y los campos, permite la consolidación de la percepción de la misma, donde las estructuras interiorizadas en la mayoría de las veces no radican tanto en la experiencia sensorial como en las predeterminaciones que se han colocado en el agente social¹⁶ en tanto la determinación de cierto *habitus* en función de ciertos campos.

Es decir, se trata de entender que la comprensión y análisis de la realidad social puede realizarse desde el conocimiento de las estrategias que se ponen en juego para ello. Así, las

¹⁶ La consideración kantiana sobre la experiencia estética puede encontrar una crítica desde el aspecto que eso no es algo que sólo ocurra desde el sentido contemplativo, como lo ha sugerido el filósofo. Bien puede pensarse que la apreciación estética puede encontrar su sentido desde la construcción del gusto y por tanto, la consideración de lo estético que se ha interiorizado. Dicho de otro modo, la experiencia estética estaría determinada por una diversidad de factores de las que el agente social no es consciente pero que si ha construido una idea de lo que debe de ser lo bello o lo grotesco. Para un mayor análisis sobre el tema véase Bourdieu, P. (1999). *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Argentina: Siglo XXI 2010

condiciones de producción no atenderían de manera ciega a dichas condiciones, sino que permitirían la construcción de otro tipo de referentes que hay que establecer desde una lógica de posibilidad y no tanto como una lógica de probabilidad. Por tanto, lo que se ha puesto en juego en el campo a partir de las relaciones incorporados hacen proclive los análisis que se hacen de la realidad, de ahí que la importancia es la de salir de tales tomas de posición para producir ya no aquellas situaciones que perpetúan el sentido del campo, sino de las que rompen el efecto de dominio que se establecen desde la producción de ciertos saberes.

De tal suerte, si se logra romper con los dogmatismos y las prenociones que resultan evidentes, y por tanto, incuestionables, la posibilidad estribaría en un resultado de ruptura epistemológica que, sin lugar a dudas, realizaría un quiebre en la teoría y por tanto, en los efectos que ésta confiere a las explicaciones del mundo de lo social. Basta pensar en las condiciones que se producen en dicho punto de ruptura para el surgimiento de nuevas propuestas que apuntan ya no a la repetición de los mismos referentes explicativos, sino al de la consideración de un abordaje de problemáticas desde su sentido y lógica práctica de acuerdo a la forma en que se presentan -incluso que se producen- para así poder realizar un análisis que dé cuenta ya no sólo de ello, sino también que apueste por una respuesta llevada al plano de la acción social.

3.- Sobre nociones claves en la obra de Bourdieu

Campo, *habitus* y capital (simbólico, familiar, económico, social) son los tres principales conceptos que Bourdieu elabora como piedra angular de su pensamiento y sobre los que gira su reflexión en diversos temas. Si bien es cierto que estas tres nociones fueron el punto de apoyo para realizar críticas recalcitrantes a la aspiración y pretensión del universalismo filosófico y científico, el dogmatismo ideológico, las explicaciones que el individualismo metodológico y el estructuralismo daban en cuanto a la sociedad, también es cierto que lograron consolidar una referencia para plantear las relaciones sociales en cuanto acción y la manera en que se consolidan en tanto una *lógica práctica* que, en más de las veces, se efectúan mediante lo que Bourdieu definió como violencia simbólica.

Sin embargo la manera en que abordó estos ejes centrales no siempre fue la misma. Como toda construcción teórica tuvo un proceso y reflexión, es decir, la posibilidad formal del concepto presentó mínimas variaciones a lo largo de su elaboración, en la que parecía que el sociólogo siempre se encontraba en el terreno de una constante discusión: Lévi-Strauss, Althusser, Hegel, Kant entre algunos otros son los nombres que, directa o indirectamente aparecen en ellas. Ya fuera para referir algún punto que dichos intelectuales pasaban por alto o bien, para refutar algunas de las posturas que asumían. De igual forma algunas corrientes filosóficas tampoco se salvaron, como lo fue el caso del funcionalismo y esencialismo o las posturas del neokantismo.

De igual manera, la apuesta que realizó el humanismo filosófico también fue fuertemente criticado con la implementación de la noción de campo, ya que esto suponía poner la atención no el individuo desde su condición de humano, sino desde las interacciones en las que se encontraba inmerso, pero no de la manera como lo suponía ya el interaccionismo simbólico, sino de lo que se apostaba en tales relaciones (capital) y, por tanto, la lógica de funcionamiento que se presentaba en el campo de acción. Tan así que

esta actitud metodológica lleva necesariamente a sustituir la relación ingenua entre el individuo y la sociedad, por la relación construida entre los dos modos de existencia de lo social: las estructuras sociales externas, lo social hecho cosas, plasmado en condiciones objetivas, y las estructuras sociales internalizadas, lo social hecho cuerpo, incorporado al agente (Gutiérrez, p. 461, 2003).

Es por ello que el presente capítulo tiene como objetivo identificar algunos momentos en la enseñanza de Bourdieu y de cómo ha sido la creación de algunos de sus conceptos angulares que permitieron la elaboración de un asidero teórico; es decir, se trataría de establecer aquellos conceptos que van desde el sentido de la violencia y poder simbólico, la construcción de las clases y espacios sociales en lo referido a las relaciones de dominación y los flujos de poder que determinan ciertos efectos en lo social y la relación de los actores, de los dominantes y dominados, así como el papel que ciertas instituciones, como la familia y la escuela, adquieren en dichas relaciones en cuanto a los campos de operación y funcionamiento. Por lo que no hay que olvidar que “nociones como la de *habitus*, prácticas, etc., tienen por función, entre otras, recordar que hay un saber práctico que tiene su propia lógica, que no es reductible a la del conocimiento teórico; (...) los agentes conocen el mundo social mejor que los teóricos” (Bourdieu, p. 47, 2008/2013).

De igual forma será necesario precisar ciertos puntos de contraste con algunas posturas teóricas que, aunque parezcan distintas de alguna u otra manera presentan similitudes con lo planteado por Bourdieu y, finalmente dar algunas conjeturas que puedan ir esclareciendo el terreno para salir de dichas tomas de posición de dominio.

Asimismo no hay que olvidar que la propuesta realizada por Bourdieu respecto a las ciencias sociales parece que generó un parteaguas en tanto la concepción de problemáticas que ya no encontraban soluciones o respuestas, dando así atisbos de lo que bien pudieran ser nuevas alternativas para tomar posición respecto a ellas. Por lo que al introducir esta serie de conceptos y proponer alternativas de investigación permitió la acción de análisis desde una condición que no se había visto hasta ese momento.

3.1 Consideraciones sobre el *habitus*

Desde los análisis que Bourdieu realizó en Argelia hasta los cursos sobre el Estado que dictó en la Sorbona, la idea de *habitus* siempre estuvo presente. Ya fuera de manera evidente o subyacente el concepto logró dar cuenta de una serie de características que posibilitaron esclarecer determinadas cuestiones sociales en tanto una lógica práctica, donde los agentes participantes eran determinados por las estructuras que habían logrado interiorizar a la vez que determinaban las condiciones exteriores en las que se desenvolvían, es decir, se trataba de especificar que la condición de los agentes del mundo social se encontraba dotada por estructuras estructurantes estructuradas.

Aunque el concepto fue empleado por distintas tradiciones, como el de la escolástica, la sociología de Durkheim o el pensamiento de Mauss, fue Bourdieu quien amplió su sentido, ya que el *habitus* “es lo que se ha adquirido, pero que se ha encarnado de forma duradera en el cuerpo bajo la forma de disposiciones permanentes. La noción recuerda así constantemente que se refiere a algo histórico, que está vinculado a la historia individual, y que se inscribe en un modo de pensamiento genético, contra modos de pensamiento esencialistas” (p. 133, 1978/1984).

Con la publicación del texto *La Reproducción* en 1970 la noción de *habitus* comienza a cobrar fuerza. Dicho texto, aunque apunta a la crítica del sistema de enseñanza francés, demuestra las relaciones de poder y violencia que se da en las clases dominantes en relación a las dominadas mediante las acciones que se incorporan y se interiorizan para así, poder seguir repitiendo el modelo de dominio. Logrando el cometido mediante la función que posibilita el *habitus*. Así, la consideración que se hace de tal concepto logra dar cuenta de cómo se enviste el poder y los flujos por los que atraviesa para encontrar un asidero de dominación legitimada, es decir, los agentes aceptan dichas condiciones haciéndose acreedores a poder jugar ‘en serio’; en donde “todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer sus significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza propia, es

decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza” (Bourdieu, 1970/2014, p. 44) es como se logra el sometimiento de los agentes.

En este sentido la idea de *habitus* estaría centrada en las condiciones que la escuela, en tanto poseedora y acreedora de capital cultural y social, jugaría para conformar las disposiciones de los agentes, interactuando con las disposiciones que la familia ha de disponer. Es decir, la consolidación del *habitus*, nos dice Bourdieu (1970/2014), se va determinando por las apuestas que se jugarán de acuerdo al interés familiar (capital) que se apuesta en la escuela, bajo la expectativa de aumentar el capital que primeramente se apostó.

No obstante, las disposiciones que se adquieren en la familia y la escuela están dotadas de cualidades que buscarán perpetuarse (objetivación) mediante su reproducción por parte de los agentes, en donde “el *habitus* hace posible la producción libre de todos los pensamientos, todas las percepciones y todas las acciones inscritas en los límites inherentes a las condiciones particulares de su producción, y de ellos solamente” (Bourdieu, p. 89, 1980/2013).

Así, por ejemplo, en la introducción que hace Alicia B. Gutiérrez (2010) al texto *El sentido social del gusto* (2010), especifica que el *habitus* puede entenderse como “lo social incorporado –estructura estructurada– que se ha encarnado de manera duradera en el cuerpo como una segunda naturaleza, naturaleza socialmente constituida” (p.15). Lo que supone que la forma de actuar de los agentes encuentra una razón, sin ser enteramente consciente, en una predisposición que determina los intereses y lo que se ha de poner en juego en tanto la interacción social, misma que, ante el casi infinito abanico de posibilidades en las que puede actuar, la determinación estaría confabulada desde antes, es decir, las condiciones y las opciones que el agente tiene para realizar una acción están detentadas por el *habitus* mismo, posibilitando de esta manera que la estrategia sea únicamente la de perdurar el sentido existente en dicha incorporación.

Esto implicaría la condición de que el *habitus* ha de dotar es aquella que se estructura desde lo individual en relación con lo social. Es decir, la construcción de lo individual estaría detentado por las relaciones y experiencias que se consolidan en la validación de las decisiones que el agente ha de establecer en relación a las condiciones sociales donde se

encuentre médiante “una serie de determinaciones cronológicamente ordenadas e irreductibles las unas a las otras” (Bourdieu, p. 98. 1980/2013); la historia que se ha incorporado e interiorizado: las experiencias adquiridas e incorporadas, hechas cuerpo, interiorizadas y asimiladas como la vía que hace posible las relaciones en tanto los flujos de capital que el *habitus* ha hecho posible. Así, bastaría pensar que este efecto se posibilita en lo que sería el *habitus individual* que resulta “indisociable de la individualidad orgánica, inmediatamente ofrecida a la percepción inmediata *-intuites personae-* y socialmente designada y reconocida” (p. 97).

Bajo dicha condición en la que los agentes se encuentran inmersos Bourdieu (1980/2013) reconocerá que la posibilidad, entonces, para que se den las relaciones sociales será la de dotar de sentido a las prácticas de relación que se hacen posible en la interacción de estos *habitus individuales* mediante una suerte de constitución homóloga en tanto la disposición entre cada uno de los agentes en lo que no dudará en llamar *habitus de clase*, que funcionaría en tanto un

sistema subjetivo pero no individual de estructuras interiorizadas, esquemas conocidos de percepción, de concepción y de acción, que constituyen la condición de toda objetivación y de toda apercepción, y fundar las concertaciones objetivas de las prácticas y de la unicidad de la visión del mundo en la impersonalidad y la sustituibilidad perfectas de las prácticas y de las visiones singulares” (p. 98).

De esta manera la condición será sumamente simple: dicho *habitus de clase* consolida las estrategias de relación para incorporar cada uno de los *habitus individuales* que se encuentran en determinado campo de interacción (la escuela será el principal). No por ello esto quiere decir que se trata de anular las condiciones interiorizadas en cada uno de los *habitus individuales*, sino que establece las condiciones para que pueda existir una correlación que conjuga las singularidades existentes de cada uno de estos *habitus*, dando un sentido de *homología* que permite la fluctuación de las experiencias individuales en tanto un referente social del que participa cada uno de los agentes. Es decir, el *habitus de clase* posibilita la interacción de cada uno de los *habitus singulares* mediante un referente que propicia que las características de cada uno de estos sea proclive a la identificación y filiación que habrá de

ponerse en funcionamiento mediante una suerte de estrategias consolidadoras de sentido y relación.

No obstante, la idea de *habitus* Bourdieu la especifica como una condición perdurable en los agentes, condición que se arraiga en el cuerpo, donde

los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones, que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consiente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas ‘reglas’ y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, p. 86, 1980/2013).

Dicha concepción permite ir un paso más allá. Así, cuando Bourdieu introduce dicho concepto logra escapar de los reduccionismos sustancialistas y estructurales, las explicaciones psicologistas en tanto a los móviles de los agentes en el mundo social. Ya que las condiciones de movilización en lo social por parte de los agentes estarán determinadas en su multiplicidad infinita dotada de sentido por el *habitus*; siendo que la condición resulta inherente a la historicidad del agente, misma que se ha interiorizado y dando una respuesta hacia el porvenir de acuerdo a lo ya instituido.

No se trata, pues, de encontrar un sentido explicativo causal, se trata, por el contrario, de entender que las consecuencias adyacentes de las incorporaciones que movilizan y determinan las acciones del agente se encuentran ya determinadas por una serie de posibilidades consagradas y sostenidas en el *habitus* mismo y que operan desde una condición ‘inconsciente’, dando por consiguiente que las percepciones que se puedan tener respecto a las situaciones y acciones encontrarán respuesta inmediata en las experiencias objetivadas en el cuerpo de los agentes.

La posibilidad de establecer un *habitus* que juega en la singularidad de cada uno de los agentes permite, de igual forma, establecer los vínculos de relación con otros *habitus* que se consagran en el seno de lo social. Es decir, la consideración de que “el *habitus* no es

propriadamente ‘un estado del alma’, es un ‘estado del cuerpo’, es un estado especial que adoptan las condiciones objetivas incorporadas y convertidas así en *disposiciones* duraderas (...) se presentan con todas las apariencias de la naturaleza” (Gutiérrez, p. 15, 2010), logrando establecer que el encuentro, por tanto, sea dado en la apariencia de un efecto lógico en tanto la consecuencia de lo incorporado con anterioridad.

De ahí que la apuesta por la que Bourdieu va es la de crear una teoría que se apropie de los hechos en tanto una condición dada, una mera inmersión en la realidad en tanto un observador que entienda su posición en cuanto a la apropiación de los acontecimientos sociales. Entendiendo que cuando Bourdieu introduce el concepto de *habitus* logra escapar de la condición del individualismo y estructuralismo, permitiendo introducir lo que determinará como *agente*.

3.1.1 Sobre dos conceptos: la violencia (simbólica) y la dominación

Es claro y evidente que la influencia de Weber sobre Bourdieu marcó fuertemente su pensamiento, lo cual, en líneas generales podemos precisar algunos puntos que el sociólogo francés tomó. Pensémoslo de la siguiente forma, con el ensayo *El político y el científico* (2008) cuando se nos anticipa la legitimación de la violencia física por parte del Estado, así como de los medios que se vale éste para ello, encontramos atisbos de lo que más tarde Bourdieu pensaría como capitales, campos, relaciones de poder simbólico y, por antonomasia, violencia, igualmente, simbólica. De tal suerte que lo que se nos presenta en dicho texto, atiende a una suerte de explicación relacional y causal sobre los efectos del poder en su relación con el Estado mediante la legitimación de la violencia.

Partamos de la siguiente afirmación que lanza Weber (2008) “de existir únicamente configuraciones sociales que ignorasen el medio de la violencia, ya habría desaparecido la concepción de ‘Estado’” (p. 8), lo cual apunta a explicitar que los medios por los cuales toma

acción el Estado atienden a condiciones políticas de dominación, sirviéndose, principalmente, de aspectos físicos, a condición de que “la violencia [ejercida] no es el medio normal y tampoco el único” (p. 8) para tal propósito. De ahí que para poder entablar las condiciones de la violencia física en su pleno ejercicio, ésta tiene que ser reconocida y naturalizada para los propósitos a los que atenderá: la dominación y el ejercicio del poder. No obstante, esto debe de atender a tres principios básicos a manera de justificación interna. El primero de ello se plantea desde una condición ‘del ayer’, es decir, el supuesto de la dominación y legitimación debe de aceptarse como un referente que se piensa desde la tradición, desde algo que viene *sucediendo desde hace mucho tiempo*, y que por consiguiente, debe de ser aceptado tal como se nos presenta. A saber, se trataría de “la legitimidad del perdurable ayer, la validez de un hábito cuyos comienzos se pierden en los tiempos, y la orientación del individuo, por costumbre, hacia su respecto”

Por lo que se refiere al segundo de los principios puede decirse que reside en la “facultad de la gracia” o carisma, (elemento que, más tarde, servirá a Bourdieu para especular sobre ciertos aspectos de la violencia simbólica, donde el poder toma la forma del carisma mediante una suerte de alquimia social para transmutarse en capital simbólico), dando como resultado poder reconquistar cierto poderío sobre aquellos a quienes se les cae en gracia, es decir, al pueblo el gobernante, al clérigo los feligreses, etcétera, donde la entrega existente a la dominación por medio de la gracia o carisma, puede entenderse con eso que Weber denominaba “vocación”. Aspecto que, en Bourdieu podemos identificar en las estratificaciones de la apropiación y objetivación de ciertos dominios que se precisan mediante juegos de estrategias, construcciones de clase y saberes en la relación práctica de los agentes sociales. Es decir, aquello que los agentes pensarían como vocación, hay que estipularlo en cuanto la interiorización de la historia y los intereses que se presentan como una adquisición de lo social hecho carne [el cuerpo mismo], vivida como algo propio y, desconociendo las razones reales de tal aspecto.

Finalmente el último de estos principios versará sobre

una base legal, que da por cierta la validez de preceptos legales en razón de sus competencia objetiva fundamentada en las normas establecidas conforme a la razón,

mejor dicho en la orientación hacia el acatamiento de las obligaciones instituida conforme a derechos; un dominio inherente al moderno servidor del Estado y a los titulares del poder en su totalidad, que lo ejercen a semejanza suya (Weber, 2008, p. 10)

Esto implica la consolidación de un código de leyes y normas que avala y, sobre todo, legitima los medios de dominación que permite ejercicios de dominación socialmente aceptados por parte de la comunidad perteneciente al Estado, así como por aquellos que lo representan, que en ambos casos, deben de cumplir una serie de obligaciones sujetándose a determinadas restricciones.

Así, estas tres condiciones que justifican la legitimidad de la violencia y dominación política es como “empiezan a consolidar su potestad. Ésta es una cuestión que engloba toda forma de dominio; por consiguiente, incluye el mando político en cualesquiera de sus aspectos, ya sea tradicional, legal o carismático” (Weber, 2008, p. 11). Elementos que por demás Bourdieu no deja pasar por alto, sino que pone ciertas miras en ellos para dar cuenta ya no de lo evidente de dicha dominación, aquella que se articula en los pequeños detalles que ésta supone no sólo en lo político, sino en otros campos, como el educativo, el artístico, el filosófico, el discursivo, o el mismo papel que los intelectuales y periodistas juegan en tales relaciones de poder y dominio, entre algunos otros.

No obstante, hay que recordar que si los primeros trabajos de Bourdieu fueron sobre las relaciones sociales de los pueblos argelinos, éstos demostraron que lo que reside en las relaciones de dominación contaban con un sesgo político que era incorporado por estructuras que generaban ciertos ordenes de percepción y pensamiento (cognición), lo cual puede entenderse de la siguiente manera: “el análisis del aprendizaje y la adquisición de las disposiciones conduce al principio propiamente histórico del orden político” (Bourdieu, 1997/1999, p. 221), es decir, a lo que se apunta es a articular una medida reflexiva en torno a lo que respecta a la ley, misma que, nos dice Bourdieu, en su origen “no hay más que arbitrariedad y usurpación”, ya que esto “no es más que una ficción fundadora pensada para ocultar el acto de violencia fuera de la ley que constituye el principio de la instauración de la ley” (Bourdieu, 1997/1999, p. 221).

Tal sentido hay en todo ello que, el aspecto de la violencia dentro de su sentido político detenta una condición que, a fuerza de la razón de los Dominantes, permite su sentido legítimo en lo que deviene como una monopolización. Elemento que hay que entender desde el sentido del interés que tienen los Dominantes sobre los dominados, avalado por la idea del Estado que en la mayoría de los casos resulta en “un enlace de denominación de individuos sobre individuos, sostenido mediante la legítima violencia; es decir, considerada como tal” (Weber, 2008, p. 9). Aspecto que, como el mismo Weber sostiene, no es la única vía real para ello, ya que esto presupone, entonces, que de esta manera el determinar una forma de violencia que encuentra su arraigo en las instituciones permite discurrir por el cuestionamiento de qué es lo que se pone en acción cuando se encuentra instaurada en determinados dispositivos que permiten su efectuación por parte del Estado o de ciertos grupos dominantes, y por consiguiente, el efecto que es auspiciado por medio de la legitimación que se le es conferida a las prácticas violentas.

Sin embargo esto puede resultar en un *impasse* en tanto que podría discutirse sobre dicha monopolización, ya que si “la violencia no es el medio normal y tampoco el único del que se vale el Estado, sí podemos decir que es su medio específico” y que “hoy en día la relación del Estado con la violencia está entrañablemente vinculada” (Weber, 2008, p. 8). Así los derroteros que estipulan los efectos y escenificaciones que tiene la violencia en cuanto a su implicación dentro del espacio social e institucional a la manera de interacción sobrepasarán las condiciones de violencia física, transmutándose en formas más sutiles y *sublimes* por medio de la legitimación que habrá de la misma, surgiendo, consecuentemente, nuevas formas de su efectuación y aplicación. De esta manera podríamos establecer a “la violencia como un comportamiento dotado de un sentido articulado en el todo social” (Lipovetsky, 2010, p. 174), en lo que podría ser cierta forma de interacción y de eficacia simbólica, donde los participantes quedan atravesados por los mismos efectos que son preconcebidos y producidos por ellos mismos, así como por las estructuras sociales (instituciones, como lo son la familia y la escuela en el sentido que confiere Pierre Bourdieu e inclusive algunos análisis de Foucault sobre dichos temas) que permiten perpetuar y repetir dicho sentido [de la violencia].

Si bien, una de las reflexiones que establece Bourdieu con respecto a la violencia y el Estado se encuentra revestida en lo que puede entenderse como una respuesta y contraargumentación a los preceptos weberianos y algunos marxistas, ya que, “el Estado no necesita por fuerza dar órdenes, ni ejercer una coerción física, o disciplinaria, para producir un mundo social ordenado, al menos mientras esté en condiciones de producir estructuras cognitivas incorporadas que se ajusten a las estructuras objetivas y garantizar así la sumisión dóxica al orden establecido” (Bourdieu, 1997/1999, p. 235). Lo que permite pensar que el estatuto de la violencia, ya no física sino simbólica, demuestra sus efectos en tanto prácticas que se han incorporado en un sistema perceptivo de los agentes, mismo que, de forma inconsciente, se sostiene mediante su repetición en tanto que al ser interiorizadas posibilita que los efectos de sumisión se tomen como ‘algo natural’, una forma que se sostiene mediante explicaciones de índole ‘racional’, ya que, por ejemplo, “los gobernantes necesitan hoy en día una ciencia capaz de *racionalizar* -en el doble sentido de la palabra- la dominación; capaz al mismo tiempo de reforzar los mecanismos que la aseguran y de legitimarla” (Bourdieu, 1984/2013, p. 28). Ciencia que podemos entender como una mediatrix que se rige por el interés de quien la proclama, una forma de slogan publicitario que establece los efectos de dominación, ya que ésta bien puede velar el corolario de lo social, colocando elementos que funcionen a la manera de justificación a partir de ciertas directrices establecidas desde una posición de saber.

Así, pues, nos encontramos con el referente de que la violencia se articula desmesuradamente encontrando ciertas justificaciones que permiten su articulación. Por lo que bastaría referir que ya no se trata única y exclusivamente de la violencia física, sino de violencias que se construyen desde el mismo sistema del espacio de interacción, donde al

legitimar una dominación es dar toda la fuerza de la razón a la razón (el interés, el capital) del más fuerte. Esto supone la puesta en práctica de una *violencia simbólica*, violencia eufemizada y, por lo mismo, socialmente aceptable, que consiste en poner significaciones, ‘de hacer creer y de hacer ver’ para movilizar (Bourdieu, 1999, p. 10.)

las fuerzas que se encuentran en juego dentro del campo donde estos efectos se realizan y se movilizan por medio de las relaciones de cierto poder simbólico.

Es decir, si se discurre por el hecho de que la violencia se justifica por la implementación de la razón del más fuerte, del que posee los medios de producción de tal o cual capital, esto nos conduce a pensar en su interacción con aquellos agentes sociales que se encuentran inmersos en ella, que a su vez, se constituyen dentro de determinado marco social e histórico, siendo éstos, en cierta medida, lo que propicia un efecto de implementación de creencias que la avalan y dan una razón práctica para su ejercicio, donde “lo existente no obliga a los hombres sólo mediante la violencia física y los intereses materiales, sino también con la superpotencia de la sugestión” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 288) a establecer un estado de sujeción que, aparentemente, es aceptado. Así los efectos son desmesurados, instaurados y ejercidos dentro de cierto marco de acción y producción de realidad en el entramado social.

Ante dicha posibilidad el marco de acción que se es violentado (ya no sólo se trata de los sujetos, sino de sus cuerpos, de sus creencias, de sus prácticas, de sus relaciones, etcétera) queda delimitado por una lógica de producción y funcionamiento que atiende a ciertos intereses de dominación, que buscan la repetición de sí mismos mediante la perpetuación del modelo de su acción a partir de las implementaciones estratégicas por medio del *habitus*.

No obstante, habría que pensar que una de las funciones de los *habitus* es la de “dar cuenta de la unidad de estilo que atraviesa a la vez las prácticas y los bienes de un agente singular o de una clase de agentes” (Bourdieu, 1989, p. 31), ya que esto supondría una especie de preconcepción del mundo, de visión y construcción de la realidad. Es decir, la relación que existe entre el agente que cuenta con cierto *habitus* puede pensarse en tanto la forma de relacionarse con su realidad social según los preceptos que ha interiorizado y objetivado en algunas tomas de posición [social]. Siendo que, una de las características que presentan los *habitus* es aquella que se configura en cuanto a dos elementos de vital importancia: el capital (ya sea simbólico, económico, familiar, etcétera) y, el poder igualmente simbólico que fluye al interior del mismo, teniendo en consideración que “el poder simbólico es un poder de construcción de la realidad que tiende a establecer un orden *gnoseológico*: el sentido inmediato del mundo (y en particular, del mundo social)” (Bourdieu, 1999, p. 67).

A saber, si este poder simbólico estipula las formas de relación en lo social, y por consiguiente, de su realidad, entonces cabría suponer que de igual forma legítima las concepciones de la realidad en la que los agentes que se relacionan mediante ese poder con el que se estructuran sus relaciones, ya sean éstas en una forma de dominados o dominantes. Sin embargo no hay que olvidar que los flujos de relación de dominación estarían determinados por dos factores, el primero de ellos tendrá que ver con la toma de posición de acuerdo a la posesión de cierto capital, mientras que el segundo versará principalmente en función de la estructura del *habitus* en cuanto al campo de la participación social en el que se presenta; ya que no es lo mismo la estructura que tomará éste en la esfera de la inclusión institucional con respecto a la estructura que se presentará en su relación con otros *habitus*.

De esta manera “la adquisición del *habitus* primario en el seno de la familia no tiene nada que ver con un proceso mecánico de mera inculcación, análogo a la impresión de un ‘carácter’ impuesta por la coerción” (Bourdieu, 1997/1999, p. 217) sino, como la adquisición de ciertas nociones, estructuras y clases sociales que, mediante una interiorización de las mismas, se instauran en el cuerpo de los agentes. Es decir, esas prácticas que se hacen carne y que se apuntalan en los comportamientos, formas de pensamiento, acciones, gustos, preferencias, etcétera, son elementos que conducen a que la realidad social que se aborda de manera individual, sea una mera producción por diversos mecanismos que establecen el orden social, según sea el interés de los agentes participantes en él dando como resultado una homogeneidad perceptiva de los agentes que se encuentran dentro de un campo.

Dicho lo anterior bien puede pensarse que los efectos de la implementación de este poder simbólico por medio de la violencia en determinado espacio de participación social “es, en efecto, ese poder invisible que no puede ejercerse sino con la complicidad de los que no quieren saber que lo sufren o incluso que lo ejercen” (Bourdieu, 1999, p. 66). Es decir, aquel participante que se encuentra conferido por dicho marco de acción sólo puede encontrar el corolario de la repetición en tanto que desconoce los efectos casi hipnóticos que dicho poder ejerce [mediante una violentación simbólica]. Por lo que el agente se encontrará sometido a un interminable efecto de repetición, donde una vez sometido, pasará ahora a repetir el efecto coaccionado, aun sin saberlo de antemano. Por lo que creería que sus acciones estarían

determinadas por ciertos efectos de lo que él consideraría una acción libre que, no obstante, atiende a una realidad incorporada, la cual ha sido estructurada por medio del *habitus* a la par que éste, constituye un elemento que es constituido por la realidad misma.

Ahora bien, ante este aspecto de dominación podríamos establecer que las relaciones dadas en el espacio social se encuentran supeditadas por un sentido homogeneizado de intereses, los cuales, bien pueden establecerse, en la mayoría de los casos, como *inconscientes*. A este respecto bien podríamos decir que las relaciones que se auspician parecerán obedecer a ciertas normas que se encuentran legitimadas por un grupo dominante, donde, por ejemplo

en nuestras sociedades, el Estado contribuye a una parte determinante a la producción y reproducción de los instrumentos de elaboración de la realidad social. En tanto que estructura organizadora e instancia reguladora de las prácticas, ejerce de modo permanente una acción formadora de disposiciones duraderas, mediante las imposiciones y las disciplinas a las que somete uniformemente al conjunto de los agentes (Bourdieu, 1997/1999, p. 230),

a lo que a dichas disposiciones pueden entenderse como el *habitus* que determina la existencia de relaciones de dominación mediante una suerte de transfiguración de sentido que, por medio de aspectos de violencia simbólica determinan la confluencia de dichas relaciones. El *habitus* es de gran importancia para ello, ya que predispondrá los elementos objetivados de la acción social, asimismo de sus representaciones y efectos simbólicos generando interacciones en el interior de éste al mismo tiempo que al exterior, es decir, el *habitus* establece ciertos elementos de interacción en los campos de acción social por medio de las interiorizaciones que ha producido, considerando que éstas se determinan por la influencia de lo social.

Estas condiciones encuentran arraigo en el sentido de la producción de capital [cultural, simbólico, económico, etcétera] que mediante ciertos mecanismos de [re]producción, establecen sentidos que se articulan en el orden social por medio de relaciones violentas; es decir, la fluctuación del capital entre los diversos agentes que se encuentran en determinado campo de acción se especifica por dos tomas de posición, aquella que tiene que ver con los poseedores de los medios de producción de capital y aquellos que sólo lo

consumen. Bajo este sentido se establece la complicidad existente entre los campos sociales con el *habitus* en el que se encuentran los agentes, teniendo en consideración que el *habitus* al encontrarse instaurado y en constante interacción con el aspecto que la objetivación le confiere, trata de encontrar un arraigo de permanencia, que únicamente puede ser posible mediante el ejercicio de la reproducción de su sentido interno, de sus reglas, de su ejercicio práctico. Por lo que el *habitus* al ser estructurante y estructurado, predispone que las relaciones se den mediante una suerte de interacción entre el afuera y el adentro del mismo. Es decir, los aspectos que se determinan en el interior de éste supone que los agentes se relacionen por medio de nociones interiorizadas de lo que debe de ser entendido como una realidad social, misma que se entrama mediante un orden de significación en tanto el valor conferido a ciertos símbolos, ya que éstos

son los instrumentos por excelencia de la ‘integración social’: en cuanto un instrumento de conocimiento y de comunicación (...), hacen posible el *consenso* sobre el sentido del mundo social que contribuye fundamentalmente a la reproducción del orden social: la integración ‘lógica’ es la condición de la integración ‘moral’ (Bourdieu, 1999, p. 67).

Teniendo en consideración lo anterior puede pensarse que para que ello se efectúe debe de existir un elemento que dote de significación y valor, siendo la institución y la legitimación discursiva el lugar por antonomasia para ello. Así, pues, esto puede deslizarse al marco conceptual de los referentes del Estado, lo que implícitamente conlleva un sentido aplicativo y legitimador por medio de la violencia simbólica, dando razón de validez y verdad a las prácticas que se asumen y aceptan como legítimas, en vista de que “en nuestras sociedades, el Estado contribuye en una parte determinante a la producción y reproducción de los instrumentos de elaboración de la realidad social (Bourdieu, 1997/1999, p. 230). Aunque bajo esta perspectiva, podríamos suponer que las relaciones dentro del marco social se encuentran arbitradas por una serie de interacciones e intenciones, que son posibles mediante la discursividad institucional, la cual discurre por la articulación misma de la violencia. Es decir, el Estado en su naturaleza no podría ejercer dicha violencia si no es por medio de ciertas instituciones, “en tanto que estructura organizadora e instancia reguladora de las prácticas, ejerce de modo permanente una acción formadora de disposiciones duraderas,

mediante las imposiciones y las disciplinas a las que somete uniformemente al conjunto de los agentes” (Bourdieu, 1997/1999, p. 230) (como ya bien lo señalaba Foucault en relación al ejército, la escuela, el hospital, la cárcel, etcétera).

Ahora que, establecer la relación de la institución con el Estado (el Estado pueda verse propiamente como una institución, en tanto que puede ser concebido como una entidad física, pero a la vez simbólica), ésta estaría supeditada por un referente de intencionalidad, como bien lo puede ser el del sentido coercitivo, que se posibilita mediante ciertas prácticas acometidas por las instituciones que éste ha producido. Aunque bien podríamos establecer que “el Estado contribuye a la unificación del mercado cultural unificando todos los códigos, jurídicos, lingüísticos, métrico, y llevando a cabo la homogeneización de las formas de comunicación” (Bourdieu, 1974, p. 105).

No obstante, el Estado, las instituciones y su relación con la ejecución de la violencia, así como de las formas en que ésta se produce, se instaura y legitima, bien podríamos suponer que estos efectos y acciones son un producto de la cultura misma, que con esto, claro, no intento decir que la cultura sea *per se* violenta, pero sí como una productora de violencia en tanto ciertas interacciones sociales que se plasman en un referente de participación social. Por lo que habría que pensar en alternativas de interacción en determinados ordenes sociales y de estructura que puedan dar cuenta de una suerte de relación e interacción despojada de una violencia que se produce por medio de aspectos simbólicos, ya que “los sistemas simbólicos deben su fuerza propia al hecho de que las relaciones de fuerza que allí se expresan no se manifiestan sino bajo la forma irreconocible de relaciones de sentido (desplazamiento)” (Bourdieu, 1999, p. 71). De tal suerte que el establecimiento institucional dota de sentido los efectos de interacción e intercambio del capital, a saber, el referente de la producción de capital simbólico, sólo toma sentido por lo que lo avala, en este caso, la institución misma, por lo que al conferir el valor [incremento, disminución] de dicho capital, los intereses, en este caso de los Dominantes, versa sobre el mantener dicho capital, dotándoles de un poder simbólico que permite una efectuación de dominación hacia aquellos que se encuentran subyugados a él, ya que

la dominación, incluso cuando se basa en la fuerza más cruda, la de las armas o el dinero, tiene siempre una dimensión simbólica, y los actos de sumisión, de obediencia, son actos de conocimiento y reconocimiento que, como tales, recurren a estructuras cognitivas susceptibles de ser aplicadas a todas las cosas del mundo y, en particular, a las estructuras sociales (Bourdieu, 1997/1999, p. 227).

Así, la sentencia que arroja Bourdieu demuestra un sentido que desaloja la posibilidad de pensar que el sentido de la dominación, y por consiguiente, de la violencia simbólica ejercida, no es algo que se piense en el orden racional, a pesar de que las justificaciones para tales actos encuentren su motivación en efectos racionales, sino que son formas que desde estructuras adquiridas e interiorizadas establecen condiciones y prácticas sociales que encuentran su ejercicio desde la percepción de los mismos agentes, desde la condición que su *habitus* les otorga en condición de participantes de diversos campos de interacción social.

De tal suerte, la implicación de tal fundamento sólo puede encontrar el asidero en aquello que se precisa a la manera de engaño, en un aspecto que, los agentes (dominados y dominantes) quienes habrán de desconocer la verdad y razones de sus actos, condición misma que es necesaria para la dominación, ya que al no proceder de esta manera, el engaño se develara, una *mentira* que debe de sostenerse en el hecho de que “la violencia inaugural en la que se basa la ley, haciendo ‘que la considere auténtica, eterna’” (Bourdieu, 1997/1999, p. 222) es el elemento que permite la perpetuación del sistema de dominación. En otras palabras esto equivale a decir que mientras los agentes del campo social revistan a su sistema opresor por medio de las configuraciones y estructuras mentales que han interiorizado, el efecto de dominación será inminente, ya que son los mismos agentes los que con su percepción establecen la visión de domino que recaerá sobre ellos mismo.

3.2 Construcción de clases, campo y espacio social en su relación con el capital

Hablar de la construcción de clases [sociales] es, dotar prematuramente de un sentido marxista, de luchas de intereses económicos, de proletariados y burgueses, de movimientos políticos de izquierdas en oposición a los de derechas a tales conceptos; es darles una suerte de *materialidad simbólica*. Sin embargo, no hay que olvidar que la importancia que tuvo Marx sobre Bourdieu fue clave para la construcción de su pensamiento en cuanto “el rechazo a la teoría pura, la construcción del hecho científico, la insistencia en la explicación de los fenómenos sociales por sus causas sociales e históricas, el principio de la no-conciencia y la ilusión de la transparencia, la concepción relacional de lo social y la concepción agonística de la acción social” (Gutiérrez, 2003, p. 453). De esta manera esto implicaría un aspecto de investigación que conjuga dos elementos aparentemente opuestos: la noción de un objeto real y de uno construido [teóricamente]. Por consiguiente, el establecer la noción de *clase* y *espacio social*, esto supone ya una construcción [teórica] de ambos. *Grosso modo* se diría pues, que las clases no existen en lo real, o como señala Weber, “las clases absolutas rara vez se encuentran, claro está en la realidad” (2008, p. 10) al igual que el espacio en el que se presentan, que por otro lado, mediante la interacción con lo social es como se pueden determinar dichas categorías, teniendo siempre en consideración que éstas *per se* no están dadas, sino que al construirlas en el espacio teórico, esto propicia un margen de explicación y solución a ciertos aspectos que se presentan en el campo social [empírico].

Así, la condición de “clase” en el pensamiento de Bourdieu, podría leerse desde el doble sentido de la palabra, por un lado, desde aquel aspecto que la teoría marxista ha dotado al término, es decir, se supondría el aspecto de clase social, supeditada al referente del capital económico, derivando, por consiguiente, en lo que respecta a las denominadas como “proletaria” y “burguesa”, categorías antagónicas y de luchas sociales que los mismos sujetos *portan* como dadas. No obstante, la otra lectura que se puede hacer del término es la que corresponde al aspecto de la nominación, la que dota un sentido de clasificación a ciertos

objetos o sujetos.¹⁷ A saber, si la idea de “clase”, en parte, al tomar su carga desde la misma teoría marxista dota de cierta condición de suponer una lucha, esto nos da cuenta de que Bourdieu al ser un arduo lector de Marx logró reconocer la valía de éste en tanto a las ideas que establecido para el abordaje de lo social, en vista de que, como él mismo señala, “Marx rompe con la representación común del mundo social poniendo en evidencia el hecho de que las relaciones ‘encantadas’ (...) esconden relaciones de fuerza” (Bourdieu, 1984/2013, p. 26). Ya que esto supone la existencia de tensiones en el mundo social que dan una condición constante de prácticas que, por demás son violentas en su configuración simbólica, estableciendo un efecto que, a merced de existir, presentan una doble predisposición. Una que se estructura mediante la interiorización, casi a modo axiomático, de lo acontecido en el mundo de lo social, y otra que tendrá que ver con el resurgimiento de esos modelos perceptivos y estructurales que buscan arrancar su propia verdad de las condiciones en las que se depositan, donde es el *habitus* el lugar por antonomasia para tales efectos. Es por ello que Bourdieu (2011) considera que la condición del *habitus* es sólo un caso particular -entre muchos otros- donde se pone en juego el sistema de propiedades de las estructuras sociales (incorporadas) y las disposiciones de los agentes en relación, por un lado, a la clase social a la que pertenezcan y, por el otro, al campo donde se constituyen de acuerdo al lugar que ocupan en él .

Sin embargo, no hay que olvidar que “las diferentes clases y fracciones de clases están comprometidas en una lucha propiamente simbólica para imponer la definición del mundo social más conforme a sus intereses, el campo de las tomas de posición ideológicas que reproduce, bajo una forma transfigurada, el campo de las posiciones sociales (Bourdieu, 1999, p. 69)”. De esta forma, se entiende que los referentes articulados en el campo de lo social, suerte de acción práctica, están determinados por los efectos a los que sucumben las “subjetividades”, entendiendo a éstas como los modelos interiorizados, desde el sentido biográfico del agente, o bien, en su colectividad, estableciendo que al competir por el orden

¹⁷ Bajo esta idea, en un pie de página realizada por el traductor de una entrevista a Bourdieu intitulada *Una ciencia que molesta* encontramos que “este doble sentido del concepto remite a una apuesta teórica central del autor: la apuesta en relación a la estructura objetiva del espacio social con la estructura subjetiva -los sistemas cognitivos de los agentes- de ese espacio” (Criado, E. M. en Bourdieu 1984/2013, p. 31)

de lo social siempre han de verse enfrentados con aquellos otros agentes que divergen del modelo perceptivo de aquellos que están en contra. A este respecto Bourdieu rompe con algunas tradiciones que buscan dar una explicación que oscila entre el ‘mecanicismo’ o aquellas otras empeñadas en colocar la importancia en un “finalismo”, es decir, formulaciones teóricas que establecen que los agentes dotados de experiencias intersubjetivas, sólo pueden encontrar el referente en un automatismo que es propiciado por las instituciones mismas, evitando encontrar una explicación a aquellas “acciones habitadas por una suerte de finalidad objetiva, sin estar conscientemente organizadas con relaciones a un fin explícitamente constituido; inteligibles y coherentes sin haber surgido de una intención inteligente y de una decisión deliberada” (Bourdieu, 2011, p. 77) .

Dicho esto, podemos señalar que para tal formulación Bourdieu (2011) retoma cierta consideración de Max Weber, señalando que el modelo puro de “la acción racional” no puede considerarse como “un modelo meramente antropológico” de la práctica que describe, que en el caso de las clases sociales, éstas no pueden tomarse como si ya estuvieran dadas en lo social por una suerte de artificio de la explicación teórica. Lo que pone de relieve que el aspecto enteramente teórico de una descripción de lo social (la empíria) sólo puede condicionar un interés de aquel que lanza la formulación, produciendo, por consiguiente, referentes que detenten condiciones de posibilidad explicativa del fin mismo, o lo que es lo mismo, una explicación que apunta a justificar lo referido del mundo social en cuanto a una finalidad teórica: la finalidad es la causa de la explicación. Es así que la importancia que hace ver Bourdieu estriba en identificar que las relaciones entre una práctica objetiva con aquellos modelos de interacción y de acción subjetiva implementados por las estructuras de percepción de los agentes en su relación (in)directa de condiciones de posibilidad es lo que puede proporcionarnos un entendimiento de los fenómenos sociales en ciertos campos, donde sucede que a veces, algunos teóricos olvidan tal posibilidad de correlación al momento de arrojar “su veredicto”. Veámoslo así: “si uno se contenta con postular implícitamente la correspondencia entre las posibilidades objetivas y las prácticas (...) y si omite plantear la cuestión de las condiciones de posibilidad (...) de esta correspondencia, deja el campo libre a las más contradictorias teorías explicativas” (Bourdieu, 2011, p. 83).

De esta forma podemos precisar, por consiguiente, que el porvenir de la clase social tendrá como base una formación y estructuración dadas desde el *habitus* del cual provienen. Donde, si bien, la posibilidad enunciativa y de acción que tendrán entonces, devendrá a partir de los efectos de su inserción en el campo de acción social, lo que equivale decir que las condiciones de posibilidad a las que se somete dicha clase y desde la cual actúan, están dotadas de un sentido de significación conformado por las representaciones que se han interiorizado ya con anterioridad, configurando los preceptos desde la posibilidad de inserción en el mercado (económico, cultural, político, de trabajo, etcétera), dotando, por consiguiente una suerte de valores que estructurarán los elementos de relación social con los cuales han de articularse las apuestas de lo social, donde ya se encuentran instauradas las condiciones del *juego*. Por tanto,

si las condiciones objetivas (...) se definen por una relación específica entre mecanismos tales como el mercado de trabajo o el mercado escolar y el conjunto de propiedades constitutivas del patrimonio de una clase particular de agentes, a esas condiciones objetivas se adecuan las prácticas engendradas por el *habitus*, ya que él es el producto de condiciones similares a aquellas a las cuales debe responder, y esto en todos los casos en que las estructuras y los mecanismos que las reproducen y/o la posición relativa de los agentes en esas estructuras no han tenido un cambio importante (Bourdieu, 2011, p. 87).

De ahí que la importancia que tuvo a bien señalar Bourdieu, fue el de una nueva noción de abordar lo social en tanto su existencia y sus efectos, esto mediante la creación de lo que el denominó como campo, que bien puede ser entendido como un “universo”. Así se diría que “la noción de campo [...] fue un medio destinado a poner fin a un dilema teórico. Hasta entonces, para dar cuenta de los productos culturales (arte, literatura, mito, religión, ideología) parecía que se estaba obligado a elegir entre dos vías exclusivas” (Pinto, 1998, p. 88).

Por lo que se podría deducir de ello que la unificación que se logra establecer mediante la implementación de la noción de campo implica que los efectos conferidos al abordaje de ciertas situaciones en el orden social sean especificadas por medio de la construcción de aspectos que están puestos en juego [*enjeu*]. Dicho de otro modo, al establecer el funcionamiento de un campo, esto nos permite establecer leyes genéricas de su

marco de referencia, es decir “*hay leyes generales de los campos*: campos tan diferentes como el campo de la política, el campo de la filosofía, el campo de la religión tienen leyes de funcionamiento invariables” (Bourdieu, 1976, p. 112), que, aunque dichos campos generen intereses internos, preceptos y preconcepciones de los intercambios simbólicos, tanto la forma de su constitución y de su acción permiten que el estudio y análisis de los mismos pueda presentar un sentido reflexivo de la práctica en lo social mediante la oposición de un campo con otro. Piénsese si no que “las luchas que tienen lugar en el campo tienen por objetivo el monopolio de la violencia legítima (autoridad específica) que es característica del campo considerado, es decir, en definitiva, la conservación de la estructura de la distribución del capital específico” (Bourdieu 1976, p. 113).

Entonces habrá que señalar que, por tanto “las estructuras del espacio social (o de los campos) moldea los cuerpos al inculcarles, por medio de los condicionamientos asociados a una posición en ese espacio, las estructuras cognitivas que dichos condicionamientos les aplican” (Bourdieu, 1997/1999, p. 240), modos de percibir el entorno social, que, mediante la adquisición de estructuras estructurantes, dotan de cualidades interpretativas, mismas que no son del todo libres pero tampoco recurrentes a cierto automatismo inconsciente, surgiendo en prácticas que los agentes establecen en relación con los otros, con los sistemas de pensamiento, con los elementos externos a ellos, por medio de lo que Bourdieu llama “capital”, ya no sólo en el sentido económico, sino también simbólico, cultural, social o familiar. Elemento que hay que retraducir en los constructos sociales que dotan de valor a a éstos. Los títulos escolares [o nobiliarios], por ejemplo, ya dan una consigna de peso en las formas de funcionamiento en el entramado social, que en este aspecto, la educación, establece formas de adquirir y dotarse de un mayor capital cultural. Sin embargo, la posibilidad de un aumento del mismo, dependerá en gran medida, del capital acumulado con anterioridad por generaciones atrás.

Pensemos, entonces que la condición de ello, se superpone a la inversión que se hace de tal o cual capital para su incremento, pero que, al encontrarse supeditado a los elementos que el mercado, y la forma en que los agentes ingresan en éste, está determinada por las condiciones previamente objetivadas y de posibilidad de las prácticas que se detentan por

medio del *habitus*. Por lo que no es de sorprender que la economía de los bienes simbólicos se estructure mediante la apreciación que los agentes tienen de ellos.

De esta forma hay que entender que “el capital simbólico proporciona formas de dominación que implican la dependencia respecto a aquellos que permite dominar: en efecto, sólo existe en y por medio de la estima, el reconocimiento, la fe, el crédito y la confianza de los demás, y sólo puede perpetuarse mientras logra obtener la fe de su existencia” (Bourdieu, 1997/1999, p. 220), elementos que se producen en el entramado social que consolidan a favorecer (o desfavorecer) el flujo de las relaciones de dominación. De igual forma estos elementos que consolidan el capital cultural pueden verse deteriorados en cuanto a su valor según las condiciones sociales del mercado cultural imputan a los efectos de intereses. En el caso, por ejemplo de la iglesia, ésta debe de aumentar el capital simbólico para dotarse de un mayor poder, igualmente simbólico, que articulará las medidas de dominación, es decir, la iglesia al generar el monopolio de la salvación, como lo menciona Weber (2008) y que reafirma más tarde Bourdieu, establece el estatuto de una servidumbre ciega por parte de aquellos agentes que participan de las condiciones de fe que ésta promulga, tan así que los discursos que enuncia tienen ya su función como discursos rituales (Bourdieu, 1984/2013) por medio de portavoces que, a su vez, cuentan con las disposiciones del poder legitimado, que los dota con ese sentido de controlar los efectos de la dominación. Forma de interés en la adquisición de mayor poderío para la dominación de las almas de los creyentes. Lo que podemos entender de la siguiente forma: “lo que hace el poder de las palabras y de las palabras de orden, poder de mantener el orden o de subvertirlo, es la creencia en la legitimidad de las palabras y de quien las pronuncia, creencia cuya producción no es competencia de las palabras” (Bourdieu, 1999, p. 72).

Entonces, lo que concierne al campo en el que se encuentran los agentes, da muestra de la forma de abordar la realidad social, siempre y cuando se tenga en cuenta la posesión de algún tipo de capital. Tomemos como ejemplo una peculiarísima escena del cuento de Allan Poe, *La carta robada*¹⁸, donde el nódulo de la trama reside en una carta comprometedora de la

¹⁸ A este respecto no hay interés de realizar un análisis del cuento mismo, sino única y exclusivamente el de utilizarlo para ejemplificar el funcionamiento de los campos de los que da cuenta Bourdieu, y de cómo estos generan movilizaciones en el espacio social.

reina, a quien se la han robado. Para lo cual recurre al inspector de la policía para que la recupere, ofreciendo una suma considerable de dinero si lo logra. El inspector al ver frustrada la empresa, decide recurrir a Dupin (detective protagonista de la historia), a quien ofrece parte de su pago por recuperar dicha carta. Así, en una entrevista que ambos personajes mantienen se dan los pormenores de la búsqueda, para lo cual el inspector dice:

Bueno: el hecho es que nos tomamos nuestro tiempo y buscamos *por todas partes*. Tengo larga experiencia en estos asuntos. Hemos recorrido la casa entera, cuarto por cuarto, y le dedicamos las noches de toda una semana a cada uno. Primero, examinamos el mobiliario de cada habitación. Abrimos todos los cajones posibles, y supongo que sabrá usted, que para un agente policiaco convenientemente adiestrado un cajón *secreto* es algo que no existe. Es un tonto el hombre que, en una pesquisa de esa naturaleza, permite que se le escape un cajón secreto. ¡La cosa es tan sencilla! Hay en cada mueble una cierta cantidad de volúmenes y de superficies del que puede uno no darse cuenta. Tenemos para eso reglas exactas. Ni la quincuagésima parte podría escapársenos. Después de las habitaciones nos decidimos a las sillas. Los cojines han sido sondeados con esas largas y finas agujas que usted me ha visto emplear. Hemos quitado los tableros de las mesas (Poe, 2005, p. 39)

Así sigue un poco más la meticulosa explicación que da el inspector de su búsqueda, misma que resulta en el fracaso. De tal forma, esta descripción, con cada uno de los elementos de búsqueda, los medios para ello y el personal, nos dan cuenta de que el campo, al menos el que respecta al del detective, está dotado con bastante capital simbólico, y todo un mecanismo de poder para su ejecución. Sin embargo, en todo ello algo falla, las reglas del juego a las que se predispone dicho campo, y por tanto, el *habitus* del inspector no concuerdan con la puesta en escena de la usurpación de la carta y del juego del ladrón mismo, ya que éste es participe de un campo muy distinto que el de nuestro prestigioso, pero poco ingenioso investigador. No obstante, Dupin se percata de ello, entiende que la búsqueda ha sido infructífera por estas razones. Lo cual logra precisar al momento de recuperar la carta, ya que esto supuso que tuvo que movilizar su propio poder [simbólico] y los recursos a disposición [capital] para efectuar tal proeza. Diríamos, pues, que Dupin se ha puesto en el campo mismo en el que se encontraba el ladrón, entendiendo las reglas de funcionamiento de dicho campo, superando, por tal, al usurpador. Ya que no hay que olvidar que “cada campo se caracteriza, en efecto, por la persecución de un fin específico, propio para propiciar unas inversiones exactamente igual

de absolutas para todos (aquellos y sólo para ellos) que poseen las disposiciones requeridas” (Bourdieu, 1987/1999, p. 25).

Así, las condiciones que se encuentran en juego en el campo, dotadas de significaciones, atributos de poder simbólico y determinados capitales que se apuestan o se pierden, proporciona a los agentes del campo los elementos de relación de dominio, según el lugar que se ocupe en el entramado social de acuerdo al campo y los elementos incorporados por medio del *habitus*, establecen que se ocupe una posición de dominante o dominado. Esto en vista de la cantidad de capital simbólico, económico o cultural que se cuente, ya que al contar con los medios para producirlo, dota de mayor poder a los agentes a diferencia de aquellos que sólo se encuentran bajo el sesgo de querer adquirirlo.

3.2.1 Campo y dispositivo

Cuando Foucault trataba de establecer las relaciones entre psiquiatría y justicia penal relata que se encontró con el caso Rivière, el cual había sido publicado en los *Anales de higiene pública y medicina legal de 1836*. El trabajo resultante de la investigación, y publicado en 1973 bajo el título *Yo Pierre Rivière habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano*, sugiere la posibilidad de la producción de saberes que se establecen y consolidan desde un referente discursivo que, en la mayoría de las veces, parecería que resultaba contrario a los otros discursos que explicaban lo sucedido en relación al caso Rivière. A saber, se trataría de las relaciones que se establecen desde el *campo* de la medicina, de la jurisprudencia y de la psiquiatría.

La intención que pretendía establecer Foucault no era la de explicar el móvil del asesinato, sino la de dar cuenta de cómo diversos discursos ahincados en ciertas instituciones consolidaban flujos de poder en relación a la producción de determinadas verdades y saberes

de acuerdo a su elaboración, mismas que se apuntaban y se presentaban con una variabilidad abismal de acuerdo a la forma de abordar el suceso. Lo que aparecía en una distaba mucho de lo sugerido por otra.

De esta manera se logra constatar un hecho simple. Si las verdades, y por tanto los saberes y flujos de poder concomitantes a determinado campo epistémico presentaban una lucha entre ellos, esto se debe a que cada campo determina una posibilidad de constituirse y apropiarse de la situación. Lo que podría entenderse desde la lógica de que cada campo define sus objetos en juego “e intereses específicos, que son irreductibles a los objetos en juego y a los intereses propios de otros campos (...) y que no son percibidos por nadie que no haya sido construido para entrar en el juego” (Bourdieu, p. 113, 1976/2013); yendo un paso más allá se diría que cada uno de estos saberes, de estos campos, presentaba una condición única en tanto su posibilidad de producción del saber en la medida que pretendía establecer una lógica de dominio sobre los otros campos. Dice Foucault (1973a/2010) a propósito del caso:

se trataba (...) de un asunto, de un caso, de un acontecimiento alrededor y a propósito del cual se cruzaron discursos de origen, de forma, de organización y de función diferentes (...) Todos hablan, o parecen hablar, de lo mismo (...) Pero todos ellos, y dentro de su heterogeneidad, no forman ni una obra ni un texto, sino una singular querrela, un enfrentamiento, una relación de poder, una batalla de discursos y a través de discursos (p. 18).

Este preámbulo bien puede servir para realizar entonces un análisis del funcionamiento y relación que podría presentarse desde la noción que establece Pierre Bourdieu entre la disposición que un campo en relación a un saber se entrecruza con la idea de dispositivo planteada por Foucault, y más tarde retomada por Agamben. Elementos que, llevados a su propio límite, y por tanto, a una rigidez total, podrían devenir en lo que se consideraría como un aparato de control un tanto en el sentido ya precisado por Althusser.

De ahí que hay que especificar que esta serie de condiciones atienden a un conjunto de posibilidades que se establecen en el orden de lo social, sea cual sea la forma de abordarla mediante un discurso específico. Lo que implicaría que las condiciones de producción estarían determinadas por las posiciones sociales que los agentes de cada campo cuentan en el

plano de lo social históricamente constituido. Dicha implicación consolidaría un espacio en el que se estarían jugando ciertos intereses que definirían las posibilidades de acción conferidas al entorno social y el espacio de movimiento de los agentes involucrados. Teniendo en consideración que “los campos se presentan en la aprehensión sincrónica como espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en estos espacios sociales” (Bourdieu, p. 112, 1976/2013).

De esta manera las condiciones del funcionamiento de cada campo, sin importar de cuál se trate, presenta una lógica de funcionamiento general que aplica para cada uno de ellos a pesar de que en la singularidad se presenten elementos muy característicos que puedan discrepar de otro campo. De esta manera la condición que se hace presente es la de la lógica de lucha entre la diversidad y posición que han de ocupar en el espacio social, presentando, por tanto, luchas de poder para mantener su estatus y el lugar constituido.

Este elemento se presentará en una doble dimensión. Primero, el de la oposición y exclusión en el referente social que un campo ocupa en relación con otro. Lo que genera condiciones de lucha por conseguir un mejor puesto, aunque ello implique la anulación de otro ‘contrincante’. Un sentido que se juega en el reconocimiento de la existencia de otros campos que buscarían su anulación a sabiendas de su existencia y del poder que puede cobrar en el referente de lo social. Segundo, la lucha interna que se ostenta en el interior de cada campo, es decir, el agente que busca ingresar a éste tratando “de hacer saltar los cerrojos de la cuota de ingreso, y el dominante que trata de defender el monopolio y de excluir la competencia” (Bourdieu, p. 113, 1976/2013) que ese agente representa.

De esta manera la constitución de funcionamiento del campo se determinaría mediante una lucha de fuerzas entre los implicados que, mediante las estrategias que se han adquirido, permitiría la disposición de las condiciones venideras que, en tanto probabilidades del éxito de la lucha que el campo busca, establecerían la apuesta por un resultado determinado por las regularidades y funcionamiento del campo mismo.

Los campos al estar constituidos por una lógica de funcionamiento sugerida desde su interioridad permiten la fluctuación de las representaciones, por medio del capital simbólico,

cooptadas por el valor que le es asignado y por tanto reconocido. Es decir, la relación que cada campo guardará con los objetos de su interés cobrarán un sentido y un valor en tanto el reconocimiento que el campo hace de éstos de una manera tal que parece pasar inadvertida por los agentes que han volcado su interés en el campo mismo. De esta manera las reglas con las que se juega, se apuesta, determinan así, el funcionamiento mismo y por tanto su permanencia en el espacio social.

Ahora bien, si los campos presentan la condición de que debe de jugarse bajo el sentido de sus reglas internas, esto presenta el inconveniente de que el valor producido en tanto capital simbólico puede decrecer si el campo atraviesa por una crisis al perder su lugar en el espacio social y no encontrarse abierto a la posibilidad de modificar sus leyes de funcionamiento, aunado a las constantes tensiones y luchas en relación a los otros campos, ya que cada cual buscará imponer su serie de significaciones y valores; luchas que se evidencian mediante prácticas violentas bajo su sentido simbólico.

Bastaría pensar en el poder que las instituciones, mediante la lógica de funcionamiento del campo dentro del que se encuentran, ejercen en determinado sector social y cómo al atravesar una crisis interna, éstas van perdiendo poder, y por tanto, se hace manifiesta la amenaza de su aniquilación en el espacio social¹⁹.

Ahora bien, si la constitución del campo dentro del espacio social produce el valor del capital simbólico inherente al campo mismo, éste bien puede funcionar para la creación de posibilidades de dar un abordaje por lo que considerarían como realidad y por tanto, el

¹⁹ El caso de la Iglesia católica es un buen ejemplo de ello. Al perder feligreses su poder va disminuyendo, y ante la amenaza de perder su eficacia simbólica en el espacio social ésta busca cambiar su lógica de funcionamiento interno con la creación de nuevas políticas (estrategias); las grandes *discusiones* de aceptación e inclusión de la comunidad homosexual, la apertura a las pequeñas minorías (de no cooptarse podrían resultar como grupos de disidencia que podrían producir estrategias contrarias al campo religioso y por tanto, amenazar la existencia de éste); asimismo las discursividades en torno a las prácticas de la sexualidad: se produce una tolerancia al uso de métodos anticonceptivos que anteriormente era impensable, etcétera.

De esta manera lo que podría resultar aparentemente como un discurso de ‘buenas intenciones’ que en el fondo estaría ocultando un sentido de perpetuación de dominio y una búsqueda por seguir manteniendo el poder simbólico, el *establishment*, sería lo que de lo que habría de ocuparse el campo para así poder mantener su estatus y lugar en el espacio social, y por tanto, su poder simbólico.

referente de una construcción que estaría atravesado por la historia mediante las condiciones que el campo hace posible entre los agentes, dotados de un *habitus* que, a su vez, se ha constituido como historia.

Determinar de esta manera una posibilidad de producción de verdad, en tanto que discurso, encontraría un símil con lo ya planteado por Foucault (1973/2005) cuando precisa que una de las formas de acercarse a la lógica del conocimiento del mundo social puede centrarse desde el análisis mismo que los dispositivos hacen posible a la par que producen relaciones de poder y dominación, entendiendo que éstos son aquellos medios de relación que se dan entre las relaciones de poder con las prácticas del reconocimiento de la verdad. Agamben (2006), retomando lo más cercano a una definición de dispositivo que Foucault hace, cita:

He dicho que el dispositivo es de naturaleza esencialmente estratégica, ello implica que se trata de una cierta manipulación de relaciones de fuerza, de una intervención racional y convenida en las relaciones de fuerza, sea para desarrollarlas en una determinada dirección, sea para bloquearlas o estabilizarlas y utilizarlas. El dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder y también siempre ligado a los límites del saber que derivan de él, y en la misma medida, lo condicionan. El dispositivo es esto: un conjunto de relaciones de fuerza que condicionan ciertos tipos de saber y son condicionados por él” (p. 11).

Esto supondría que las relaciones de poder en su relación con un saber estarían determinados por dicho dispositivo que, de acuerdo a Agamben (2006), podrían resultar en elementos discursivos y no discursivos, elementos que tengan la capacidad de capturar, dar sentido, orientar y determinar ciertas prácticas en tanto relaciones de poder. Así, la condición que puede encontrarse entonces entre lo que se precisa como dispositivo en Foucault y campo en Bourdieu, presentarían una serie de elementos que darían cuenta de ciertas condiciones de dominación en las relaciones sociales.

Bastaría precisar entonces que el devenir de las prácticas de dominación que se establecen en el plano de lo social estarían determinadas por ciertos intereses y elementos que detentarían una serie de estrategias para el legítimo ejercicio de la dominación y, por tanto de la violencia simbólica. En ambas nociones constatamos lo siguiente:

- Tanto en el campo como en el dispositivo el empleo de reglas y estrategias se presenta cuando se hacen proclives los flujos de poder mediante el valor conferido a una producción de saber y verdad (dispositivo) y el capital que se pone en circulación y por el cual se apuesta (campo).
- Las condiciones de producción tanto del campo como del dispositivo sugieren estrategias que escapan a un conocimiento consciente por parte de los agentes, por lo que éstos sólo determinan sus efectos en tanto la condición de caer en ellos y el de producir una lógica de repetición para la perdurabilidad en el espacio social.
- Al permitir estrategias de juego, ya sea en el dispositivo o dentro del campo, esto permite que las relaciones en el espacio social se vean en una constante lucha y tensión por mantener el poder simbólico que han producido, ya que de ello depende enteramente los efectos de la legítima dominación de los agentes sociales.

Con esto puede establecerse entonces que los funcionamientos que se encuentran en ambas nociones atienden a un flujo de condiciones que se delimitan por sí mismas y que posibilitan una suerte de movimiento y fluctuación dentro del espacio social. Tanto las reglas del juego como las estrategias hacen posible que exista una relación con elementos contrarios bajo el sentido de un reconocimiento (un campo y un dispositivo deben de reconocer la existencia de sus homónimos para así poder encontrar el punto de choque donde se apuestan las relaciones de dominio), con la salvedad, advierte Bourdieu (1984/2013) que “un campo se convierte en un aparato cuando los dominantes poseen los medios para anular la resistencia y la relación de los dominados” (p. 135). De ahí que el punto más fuerte y sobre el que haya que pensar es el de jugar más al centro y lejos de los márgenes existentes, ya que entre más se aleja del núcleo, más fácil se cae en el estatismo del juego.

EXCURSO. El equívoco: *Naturalización* de la violencia

“En el principio era la acción”. En el origen, la muerte del Padre.

Así, la aseveración que arroja Freud al final de *Tótem y Tabú* (p. 209, 1913/1972) da cuenta de un hecho simple: el ‘origen’ de la sociedad. Al menos en el sentido de una sociedad que permite el establecimiento de una Ley, de una prohibición. Es decir, el texto freudiano tiene su valía no en cuanto a un análisis antropológico, sino en el referente que da en cuanto a la manera en que se estipula la prohibición, y por tanto, la Ley. A saber, lo que concibe el psicoanalista es la posibilidad de plantear que en el origen de la sociedad es necesario un acto violento, mismo que se entiende como el asesinato del padre de la horda primitiva.

Sería ingenuo pensar, por lo tanto, que lo ya planteado por Freud pueda consolidarse como una acción concomitante en su sentido de ‘verdad histórica’, ya que lo que él pretende es dar cuenta de un sentido explicativo, para lo cual decide recorrer los surcos de la metáfora del padre de la horda. No es que propiamente se trate de un sujeto real existente; por el contrario, es la función que la metáfora establece en cuanto a la creación del vínculo social.

Es así como vemos que Freud, preocupado por encontrar una respuesta a determinadas acciones psíquicas en su sentido de malestar que aqueja al sujeto, también da cuenta de los efectos que la prohibición primordial tiene para la fundación de la sociedad. Él logra identificar que, al menos en ciertas sociedades primitivas, el efecto puede pensarse en dos vías paralelas pero complementarias: la prohibición del incesto y el origen de la ley mediante la consolidación de un crimen: el asesinato. Ambas premisas hay que considerarlas en un sentido explicativo y no como elementos históricos comprobables, por lo que el tomarlas en su sentido metafórico permite elucubrar cómo es que la sociedad encuentra su origen y arraigo en el crimen, mismo que, para que los que participan de él puedan seguir con la convivencia armónica, por lo que el acto debe de ser ‘tipificado’ y por tanto, establecer un sentido de prohibición que se acata mediante el mandato de la ley: “no matarás”.

El sentido del crimen como fundador de la sociedad puede pensarse desde algunos referentes discursivos: Rómulo que asesina a Remo para fundar Roma, o Caín que da muerte a Abel con la quijada de un caballo. Paralelamente puede pensarse también en la religión cristiana, donde el hijo de Dios, Jesucristo, es muerto en la cruz a manos de la ‘humanidad’ dando origen así a la consagración de su iglesia. Este último ejemplo se establece desde el sentido de la muerte para una redención. Así, la referencia se puede pensar desde el sentido de una función práctica.

Un símil puede encontrarse con la ya icónica figura del ‘Che’, quien de no haber muerto en Bolivia posiblemente no hubiera reivindicado la idea de la izquierda latinoamericana y se habría convertido en un caudillo más de la revolución cubana. Su muerte permite la movilización de una serie de significaciones de la práctica social que se ha posibilitado por dotar de sentido lo que se encarna en la idea del ‘hombre nuevo’, representada por el cuerpo mismo de Ernesto Guevara²⁰.

Estos ejemplos dan cuenta de una implicación de significación conjurado en el sentido de la muerte y, que en cada uno de ellos se ha dado como un acontecimiento fundado en la violencia misma, aunque no en lo que respectaría a una estructura mítica (como podría pensarse desde la antropología estructural, y en especial los análisis del mito que propone Claude Lévi-Straus) sí lo sería en tanto que se encuentran confabulados por diversos agentes; donde el consecuente será una relación lógica: deberá de pactarse para escapar de la culpabilidad del crimen, dando así un vínculo entre los agentes que comparten el acto. Un acto que une y que, al mismo tiempo, se prohíbe para que no suceda nuevamente.

Por otro lado, René Girard establece que en cuanto a que debe de existir un acto constituido en su naturaleza como violento y transgresor para poder establecer el límite, se estructura la sociedad, la ley: ”los asesinatos en cadena acaban, pues, por penetrar en el seno del grupo elemental. Una vez aquí, se ve comprometido el principio mismo de toda existencia social” (p. 61).

²⁰ En el caso de la religión y del ‘Che’ Guevara, lo que se estará poniendo en juego será la monopolización de las almas, ‘la salvación eterna’ y, la lucha por el triunfo de un ideal político en Latinoamérica, respectivamente.

Girad coincide con Freud; ambos consideran que el tabú presenta una significación ambivalente: la del sentido de lo sagrado y, aquella que tendría que ver con lo prohibido, con el riesgo y el peligro²¹.

Corolario: el origen de la sociedad se funda mediante un acto violento; posiblemente mediante la significación que el asesinato toma en cuanto al sentido de algo ilícito pero necesario para establecer el lazo social entre los agentes participantes.

* * *

Establecer que los lineamientos de la violencia pueden tener un sentido de cohesión en cuanto a su función de dar origen a la sociedad abre la posibilidad de determinar la consolidación de una ley, y ante toda ley, un sentido prohibitivo. De igual forma hay que tener en consideración que si la violencia en su origen tuvo una función estructurante, hoy en día eso ha claudicado. Ya no se trata de los actos de violencia que funcionaban ya fuese en un sentido ritual o consuetudinario en cuanto a una práctica que delimitaba las relaciones entre individuos, sino por el contrario, pareciera que las prácticas que se estipulan desde el sentido de cierta violencia, demarcan las condiciones de determinado interés de aquel agente que la produce, más aún, que la regula y crea un monopolio de la misma.

Esto va a suponer que una posible lectura del origen de lo social que puede entenderse desde la función que el acto violento cumple, ya sea desde el compartir el crimen por los miembros de la sociedad o bien, el de posicionarla en el efecto del tabú que la víctima tendrá. De esta manera, la condición de regulación de la violencia se centrará principalmente en el efecto de anudamiento social: los agentes comparten el acto violento, se vuelven poseedores de él y, por tanto, se ven sometidos al yugo de la ley que prohibirá repetirlo.

²¹ Girad quien recuerda los análisis de Hubert y Mauss, precisa que “es criminal matar a la víctima porque es sagrada... pero la víctima no sería sagrada si no se le matara. Hay en ello un círculo que recibirá al cabo de cierto tiempo, y sigue conservando en nuestros días el sonoro nombre de *ambivalencia*” (p. 9, 1972/1983).

Por otro lado dice Lipovetsky(1983/2010) que la violencia encuentra un sentido paralelo al del don, ya que permite el equilibrio de los agentes en tanto un efecto de reciprocidad, es decir “el don es una estructura potencialmente violenta ya que basta con negarse a entrar en el ciclo de las prestaciones para que ello se entienda como una ofensa, como un acto de guerra” (p. 182). Así, por ejemplo, aspectos como el de la venganza en tanto su sentido de acto violento permite encontrar el asidero de una paz que se consagra ante la idea del equilibrio, donde “la regla de reciprocidad, por funcionar como lucha simbólica o prestigiosa y no como medio de acumulación, provoca un cara a cara siempre al borde del conflicto” (p. 182).

Bastaría pensar entonces que la estructura de funcionamiento de la violencia es el de mantener la paz, ya que como elemento coercitivo entre los agentes sociales vindica la condición del intercambio y limitaciones por parte de los agentes sociales que regulan sus relaciones en tanto poseedores de la misma.

Esto supondría que la violencia se regula en tanto que es el agente social el que posee la libertad de efectuar el acto violento, resguardado desde el pacto con los otros, es decir, la violencia en este sentido estaría bajo el cumplimiento del pacto del honor: “la violencia ha sido desde siempre un imperativo producido por la organización holista de la sociedad, un comportamiento de honor y desafío, no de utilidad” (Lipovetsky, p.190, 1983/2010).

Posibilidad que plantea el aspecto de pensar que antes los agentes guardaban la práctica violenta en tanto su singularidad de individuos y por tanto, la consolidación de un grupo social, todos podían tener acceso a ella, pero con la implementación de instituciones esto cambia, la violencia se monopoliza. Así, ésta se justifica a sí misma en tanto que hay alguna institución que la perpetúa y reproduce mediante los lineamientos de lo válido, de lo institucionalizado; de lo legal mediante el surgimiento del Estado.

De esta manera las prácticas que se sostienen mediante un ejercicio de violencia especifican que hay una transgresión al otro y que en tanto una relación social, que tiene una finalidad que se sostiene mediante la práctica violenta, posibilita mantener un orden, establecer una referencia.

Por tanto, si la violencia encuentra un sentido de arraigo en las instituciones que se apropian de ella, como en el caso del Estado, esto debe de entenderse como algo que posibilita que las prácticas sociales se encontrarán determinadas por una serie de mandatos y de leyes instauradas que los agentes deben de seguir. Asimismo suministra la posibilidad de la prerrogativa de la normatividad: una positividad que apunta por mantener resguardado ciertos intereses, que se justifican mediante supuestas ‘verdades’, y que como el mismo Weber señala, es una actividad que determina que se realiza desde siempre.

La constitución de dicha monopolización llevará consigo el resguardo que se reproduce de manera inconsciente por los agentes, violencias que desalojan una lógica evidente en su práctica pero que, aun así, detenta los efectos de sometimiento, de dominio.

Es entonces que el desplazamiento de lo individual a lo social institucional, en tanto monopolio de la violencia, claudica el sentido de la misma. Ahora se trata de tipificar actos que serán controlados por instituciones que regularán las relaciones de fuerza y de poder, de quién puede o no realizarlos. Así, la violencia que estructuraba un orden social toma el efecto de determinar lo prohibido, ahora se consolida en el sentido de una represión, de inmolar los sentidos estructurales que antes se atestiguaban en las relaciones de los agentes.

Es decir, se trataría de que todo acto violento debe de ser prohibido y por tanto sancionado por la institución que la regula. Sin embargo, al contar con un sentido prohibitivo, las acciones deberán de consolidarse bajo una forma que sea aceptada, para lo cual, mediante, lo que Bourdieu denominó como alquimia social, dichas formas han de transformarse y adoptarse como legítimas y, por tanto, aceptadas en su condición. Una lógica de domino que no se presentará como tal pero que sí estipulará los efectos de ello.

La posibilidad entonces hace sentido cuando se piensa en que la lógica de estas prácticas funcionará desde diversos campos sociales en cuanto lo que se ha puesto en juego. Es decir, de acuerdo a los capitales por los que se apuesta y se busca perpetuar.

Esto establece un doble problema, por un lado el de que si hay una institución que resguarda los actos violentos y por tanto los prohíbe, también es libre de realizarlos bajo la consigna de cierta legalidad y, por el otro, las relaciones sociales no por ello escapan a los

efectos violentos que, si ya no se presentan en lo evidente, será por una suerte de transformación, produciendo que sean aceptados en su dimensión de legitimados.

Un efecto que convierte ciertos actos de dominio mediante ejercicios violentos y abyectos a una serie de acciones aceptadas por los agentes que los implementan y a quienes son implementados. Pensemos en el ejemplo del crimen retomando algunas ideas de Foucault (1975/2000), quien especifica:

el terror inherente al castigo debía retomar en sí mismo la manifestación del crimen; en cierto modo, éste tenía que presentarse, representarse, actualizarse o reactualizarse en el castigo mismo. El propio horror del crimen debía estar ahí, en el cadalso. Por otra parte, como elemento fundamental de ese terror, tenía que resplandecer la venganza del soberano, que debía de presentarse como insuperable e invencible. Por último, tenía que haber la intimidación de cualquier crimen futuro (p. 85)

Así, al tipificar las formas de violencia mediante la lógica del crimen, y por tanto resguardarlas en las instituciones, la condición pasa a cobrar el sentido de una estratificación y significación que busca salir de los actos violentos. Alternativas que no dejan de ser esencialistas o utilitaristas mediante la ejemplificación, en este caso del crimen mismo, ya que la representación simbólica que ello supone adquiere por tanto un sentido de legitimidad, de poder de coacción mediante el mostrar ese poder simbólico. En palabras de Carpentier (1962/2005) cuando hablaba de cómo llegaron los libros de los ilustradores franceses a las Antillas esto es muy evidente: “con la llegada de la libertad también llegaba la primera guillotina” (p. 147).

Si la apuesta entonces para salir de la violencia, ya no tanto en sus actos, sino en su dimensión de esencia, como apostó el humanismo, tendría la consecuencia de una reducción de elaboraciones de fórmulas, de idealismo, de una ingenuidad plagada de buenas intenciones. Ello por no ver que la condición de la violencia en cuanto tal se fundamenta en el acto, el cual puede establecerse como violento o no, según el designio de aquellos que han monopolizado a la violencia misma.

4.- Discursos, prácticas silenciosas de dominación

Si hay algo que se encuentra fuertemente marcado y señalado por Bourdieu a lo largo de su obra es aquello que se confiere desde las relaciones de interacción social, mismas que hay que pensar desde su disposición simbólica. Tan así que lo que concierne a tal efecto, bien podemos tomarlo desde la condición que el mismo lenguaje proporciona, referente en el que Bourdieu siempre mostró una crítica recalcitrante que pretendía despojarlo del ‘naturalismo’ que la lingüística de tradición saussuriana le había conferido, así como el de dar un paso más allá del economicismo que, de igual forma se le atribuía.

De esta manera, la apuesta que se ponía en juego era la de conferir y señalar el carácter político que las relaciones dadas en y por el lenguaje tienen, y que a su vez determinan las formas de relación de los agentes del campo social en tanto a una disposición que los hace propensos a los efectos de la dominación.

Sin embargo, las condiciones que se predisponen por los juegos de relaciones que el lenguaje ofrece pueden referirse desde el aspecto que los discursos, y sobre todo, las realidades de esos discursos, determinan por medio de adquisiciones de ciertas nociones que funcionan en algunos campos de interacción social por medio de lo que Bourdieu (1985) denominó como *habitus lingüístico*, los cuales estipulan las formas de la relación misma dentro del campo simbólico y sus posibilidades de acción y verdad en tanto la existencia de un mercado que detenta los valores simbólicos de los discursos que son puestos en juego.

Estas condiciones determinan los límites y alcances de los agentes sociales, pero tienen el carácter de probabilidad; lo queda detentado ante las características que esos discursos consolidan y estructuran en quienes los enuncian y en aquellos que los escuchan, donde “hablar, es apropiarse de uno u otro de los *estilos expresivos* ya constituidos en y por el uso, y objetivamente caracterizados por su posición en una jerarquía de estilos que expresa la jerarquía de los correspondientes grupos” (Bourdieu, 1985, p. 28).

Esta implicación establece un juego de relación entre los agentes que ponen en circulación los decires y escuchas que el mercado lingüístico establece; los agentes de acuerdo a su *habitus* legitiman a quien habla en tanto el valor puesto en juego de las enunciaciones y, a la par, quienes escuchan son legitimados para que cumplan esa función. No todo discurso funciona para todo el público.

Referente que se hace presente cuando Bourdieu especifica que el mercado lingüístico establece las relaciones y estrategias por la que los agentes se encontrarán determinados, y que como todo mercado, presenta una lógica de precios y valores que se ponen en circulación y estipulan los referentes cambiarios de los productos, en este caso el discurso y las palabras.

Así, lo que se atribuye la denotación de las características que tales discursos consolidan en determinadas situaciones es lo que determinará una lógica relacional entre los agentes que se encuentran dotados de esas significaciones para así, consolidar un sentido al mundo que habrán de nombrar, de clasificar y de especificar desde la lógica inherente que el campo ha determinado.

Es decir, ya no se trataría de pensar únicamente en las posibilidades que se establecen desde la competencia lingüística (con Chomsky, por ejemplo) sino en condiciones que Bourdieu introduce mediante la idea de *habitus lingüístico*, en tanto que es “el producto de condiciones sociales y por no ser simplemente producción de discurso, sino producción de discurso ajustado a una ‘situación’, o más bien, ajustado a un mercado o a un campo” (Bourdieu, p. 121, 1984/2013), lo que permite plantear una articulación distinta entre el agente hablante y el espacio social donde lo hace.

No se trata ya únicamente de contar con las pertinencias o competencias para lograr establecer una relación dialógica; por el contrario, se trata de dar cuenta que esa situación estará determinada por las condiciones de un mercado, de sentidos de valor, de actos que se determinan por el lugar ocupado en el espacio social, por los elementos mediante los cuales se produce discurso, etcétera. De esta manera puede establecerse que el acto lingüístico o el discurso mismo es el resultante de la combinatoria entre *habitus y mercado lingüístico*.

Determinar, entonces, los efectos que el acto lingüístico tiene en su relación con la dominación y la efectuación de la violencia simbólica, será algo de lo que habré de ocuparme a continuación, determinando las condiciones que, por ejemplo las del eufemismo, dan a tales efectos. Así, lo que se consolida en la urbe de las relaciones simbólicas (yendo desde la relación misma de los agentes, hasta el poder y la violencia, así como la dominación) podrán darnos cuenta de lo que se entabla en cuanto a la legitimación de la dominación en su condición de producir significaciones dotadas de poderío y, aceptadas por los agentes consagrados a ciertos mercados lingüísticos. Atendiendo los aspectos que en la dialéctica de la dominación se enmarcan en cuanto a su predeterminación discursiva, los flujos que el capital encuentra en ello y lo que puedo denominar, significativamente, como un *encuentro* en lo social entre las reflexiones hechas por Michel Foucault con las presentadas por Pierre Bourdieu.

4.1 El uso del eufemismo en su relación con la violencia simbólica

Cuando Bourdieu plantea la noción de violencia simbólica lo piensa desde diferentes campos de referencia, esto supone que, en primer lugar las formas de ejercerse cambian de acuerdo a las disposiciones del referente del campo mismo guardando siempre ciertas singularidades; en segundo lugar, la implicación sobre la que fija el análisis es la de cómo es que llega a surgir tal procedimiento que, al parecer, los mecanismos y la lógica de funcionamiento atiende a una suerte de similitud, es decir, la forma en que se procede para ejercer la violencia simbólica se encuentra ligada a efectos de discursos, apuestas de cierto tipo de capital dentro del campo, aceptación de la dominación por parte de los agentes, dotar de significación actos y acciones dentro de una lógica específica, etcétera.

Sin embargo, es preciso señalar que la producción de los mecanismos que dotan de autonomía y legitimidad a los ejercicios de la violencia simbólica están en gran medida

determinados por el campo en cuanto tal, es decir “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, 1967/2014, p. 46).

De esta manera lo que se establece es una relación entre el agente que toma posición en el espacio social, y por tanto en un campo determinado, de acuerdo a su *habitus lingüístico* y la determinación del capital simbólico que se desprende de su circulación dentro del espacio conferido. Basta señalar que la posibilidad radicaría en un doble sentido –y ahí radica la valía del análisis de Bourdieu–; primeramente la condición de dicho capital toma su significación, y por tanto, su valor de acuerdo a lo conferido y auspiciado por el campo en donde es producido (creación de significados, fijación de los precios de intercambio de dicho capital, etcétera) y, en segundo lugar, el procedimiento de reconocimiento del valor estipulado y determinado al discurso, condición inherente a los agentes dotados de la capacidad de reconocimiento que su historia ha proporcionado.

Bajo este sentido, lo que se determina es la puesta en escena de ese poder simbólico mediante una suerte de representaciones y nominaciones que buscan establecerse como las únicas (creación de monopolio) sobre la realidad social. En este punto Bourdieu (1985/2001) parece entenderse con la escuela neo-kantiana cuando confiere al lenguaje y a las representaciones del mundo cierta eficacia simbólica, ya que “al estructurar la percepción que los agentes sociales tienen del mundo social, la nominación contribuye a constituir la estructura de ese mundo, tanto más profundamente cuanto más ampliamente sea reconocida, es decir, autorizada” (p. 65), por lo que será necesario implementar una serie de luchas, donde cada elemento participante quiere establecer su propia significación.

Así, aquellas palabras (nominaciones) que van de lo singular del agente a la determinación como acto performativo no encuentran cabida en dicha estructura, ya que estos se dotan de significación en tanto la posibilidad enunciativa que el agente determina para él mismo (insultos, sarcasmos, chismes, etcétera) a diferencia de los actos de discurso que se entablan en un determinante social definido por el campo de acción (discursos políticos, religiosos, filosóficos, científicos, etcétera) que se respalda por cierta lógica institucional, es

decir, por un efecto de legitimación que confiere un sentido de ‘legalidad’ al representante del campo.

Por ejemplo, cuando Gramsci (1971/2009) refiere que la condición de la significación de la individual singular, “como la del Papa infalible, que ha transformado el catolicismo en una especie de culto del pontífice” (p. 174) toma mayor fuerza es cuando los subordinados a tal significación dotan de un mayor poder de dominio a esa figura que han autorizado para la representación como vocero del campo.

Se trata, sencillamente, de entender que la condición de dicho acto discursivo debe de encontrar un soporte en una serie de valoraciones que el mercado lingüístico hace proclive para ello. Condición que supera los actos performativos en cuanto tal, las situaciones contextuales e incluso, cierta apuesta por una ‘comunidad dialógica ideal’, siendo que no podría ser sostenida, o al menos no desde el sentido que considera Habermas, ya que podría especificarse que “no existe locutor-oyente ideal, así como tampoco se cuenta con una comunidad lingüística homogénea” (Deleuze y Guattari, p. 31, 1972/2010).

Decir entonces que lo que se configura mediante la lógica específica del *habitus* y el mercado lingüístico en tanto las relaciones, ya sean estas de poder, de violencia o de legitimación, determinan que lo que acaece en el campo de lo social encuentre un sentido de juego: mediante el reconocimiento que el mercado mismo hace, se coaccionan los sentidos de significación de aquello a lo que se le configura un valor.

Es decir, en ese reconocimiento se juega lo que habrá de configurarse dentro de los valores únicos –al menos eso sería lo que se pretendería– que deben existir en una circulación de intercambios, de lo mejor –o peor–, de lo que es *bueno* o *malo*; en pocas palabras se diría que mediante la lógica del mercado lingüístico el campo buscará imponer un sentido legítimo en un efecto de monopolizar las significaciones y capitales culturales y simbólicos con los que se dotara el espacio social.

Esto implicara, *grosso modo*, dos cuestiones. La primera de ella, que esto se desprende de una lógica que por sí misma ya resulta violenta. Así, con el reconocimiento que se hace, esto también implica una anulación de *lo otro*; es necesario reconocer algo para después poder

anularlo, incluso combatirlo o aniquilarlo. La segunda implicación versaría sobre la lógica del capital puesto en juego, a saber, se trata de entender que, al menos en este caso, el capital simbólico mediante la configuración que el campo mismo otorga, logra borrar las pequeñas diferencias existentes entre cada *habitus singular* para configurar un sentido universal que se anudará en el *habitus lingüístico* (Bourdieu, 1980/2013).

Pensémoslo de la siguiente manera: cuando una fuerza (de acción) es mostrada, exhibida, detenta la posibilidad de sus poderes, por lo que de esta forma no es necesario su efectuación (si es mostrada, esto supone que, entonces, puede ser puesta en funcionamiento, puede ser aplicada²²), encontrando de tal forma la legítima aceptación, convirtiéndose por tal en violencia simbólica; una coerción mediante el efecto del signo, mismo que se avala como tal al ser evidenciado, al haber alguien que pueda entender y significar al verlo en funcionamiento: lo brutal cambia de sentido, se disfraza de otro distinto que permite dicha aceptación. Una lógica de realización mediante la aplicación del eufemismo.

Por lo menos en este sentido hay que entender que para Bourdieu dicha lógica no es aquella que se centra en cambiar el significado único de la palabra *tabú*, sino que puede efectuarse en todo un discurso. Es decir, con los juegos de mostrar-ocultar, hacer visible-invisible, suavizar o configurar con sentidos análogos de ciertos racionalismos en relaciones que se establecen a partir de configuraciones de sentido que, aparentemente se muestran como progresistas, etcétera. Por tanto, hay que entender que “el eufemismo no es sólo discursivo, es también práctico, dándose una verdadera alquimia simbólica que implica una inacabada labor de transfiguraciones (Mazzola, p. 85, 2000).

Es decir, eufemizar los sentidos de un discurso es dotar de un efecto de legitimación y, por tanto, de aceptación por parte de los implicados en tal o cual relación social, donde el efecto es el de consolidar que el rechazo que el acto discursivo podría producir si se hace de

²² El ejemplo del castigo que se muestra en el cadalso. Un sentido de significar que aquello que va contrario a la ley y a la prohibición no encuentra posibilidad de realizarse. Ya lo decía Foucault (1975/2000), el crimen -y todo acto violento tipificado como tal- debe de suprimirse mediante la prevención con la puesta en escena del castigo mismo. Hay que mostrar la consecuencia mediante el escarnio en lo social para así mantener el orden establecido por medio de cierta monopolización.

forma explícita y por tanto, generar una resistencia a la implicación e intención con la que se ha enunciado: será bien recibido y aceptado sin que el agente oponga resistencia a ello.

De ahí que el valor que el eufemismo consagra a la discursividad es el de que los agentes que han de someterse a tal práctica atiendan a una suerte de dominación sin que hayan de darse cuenta de ello, ya que por ser un acto legítimo en su implementación, esto ha de suponer que son los mismos dominados los que han aceptado —e incluso y hasta cierto punto serían estos los que darían dicha significación simplemente por la razón de que al aceptarlo le confieren un valor que se ha puesto en circulación—, ya que esto supone que “el cálculo se traviste en afectividad, el sacrificio en disfrute” (Echeverría, p. 123, 2001/2010), los sentidos se transmutan y en su superficie adquieren un valor aunque subyace otra implicación.

Lo que supone que dicha la lógica consiste en mostrar y ocultar, en hacer ver y hacer creer mediante el uso de signos y símbolos que los agentes ponen en circulación en el juego del mercado lingüístico; una suerte de constatación mediante la visibilidad y ocultamiento de las significaciones. De esta forma lo que se estructura consiste en una aceptación del discurso que se manifiesta en determinados campos, así como de las prácticas que estos estructuran, que “mediante la defensa de un mercado para sus propios productos lingüísticos, los poseedores de una competencia determinada definen su propio valor de productores lingüísticos” (Bourdieu, p. 124, 1984/2013).

No obstante, para determinar el funcionamiento del mercado lingüístico, primero es necesario enfatizar que

así como en el mercado económico hay monopolios, relaciones de fuerzas objetivas que hacen que todos los productores y todos los productos no sean iguales de partida, también en el mercado lingüístico hay relaciones de fuerza. Así el mercado lingüístico tiene leyes de formación de precios que operan de tal manera que todos los productores de productos lingüísticos, de palabras, no sean iguales (Bourdieu, p. 125, 1984/2013),

permitiendo que los intercambios, de acuerdo a su valor de uso y valor de cambio, configuren una lógica de costos simbólicos que son determinados por la lógica de funcionamiento. Así, aquellos que poseen las condiciones de producción en relación con aquellos que no estarían,

de igual forma, estipulando las reglas de funcionamiento del campo lingüístico, se apoyarían en determinados mecanismos que, o pueden autorizar y legitimar las condiciones de las prácticas (como el caso de las instituciones escolares, religiosas o políticas) o bien, atender a las condiciones de lo que puede o no decirse bajo determinadas circunstancias, como alguna forma de censura, de secreto o silencio (lógica de funcionamiento del eufemismo, ya que este a la vez que impone significaciones de dominación aceptadas por presentarse de manera *suave*. Es decir, una lógica práctica donde se configura lo que se puede o no enunciar).

Es entonces que las relaciones de dominio en el campo lingüístico deben de atender a mecanismos que articulan la producción discursiva de lo que se dice o no, ya que la dominación ‘de la palabra’ (entendido desde su doble significación) se efectúa desde la misma palabra, “donde los efectos de dominación, las relaciones de fuerza objetivas del mercado lingüístico, se ejercen en todas las situaciones lingüísticas” (Bourdieu, p. 129, 1984/2013).

¿Pero es acaso que las relaciones de los agentes sociales estaría determinada por los intercambios y usos lingüísticos, y que sean estos los que determinan la realidad del agente social, algo como lo que decía Wittgenstein (1921/2010) de que “*los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*” (p. 111)? Ciertamente no, al menos no del todo²³, ya que cabría suponer, y quizá cuestionar que la posibilidad en que ese mundo está determinado por juegos lingüísticos de un campo determinado en tanto su funcionamiento interno y sus estrategias de reacción y producción, las actuaciones de los agentes en ese mercado lingüístico estarían ceñidas por las prácticas de lo que, a su entender desde la condición de su propio *habitus lingüístico* confieren para los intercambios simbólicos, los cuales estarán supeditados de acuerdo a la posición que se ocupe en el campo; una visión del mundo que se

²³ Hay que suponer que al menos desde la noción que Wittgenstein (1953), al menos el de las *Investigaciones filosóficas* determina como ‘juegos de lenguaje’ encuentran un símil con la lógica de mercado lingüístico de Bourdieu, ya que ambos se decantan por la posibilidad de contar con estrategias que los hacen flexibles para la relación entre los agentes que participan en estos. De esta manera puede deducirse que al haber juegos de lenguajes entre cierto número -por reducido que sea- de agentes, estos juegos pueden leerse incluso también como micro-mercados lingüísticos.

‘comparte’ por la función del campo y de la significación puesta en circulación en el mercado lingüístico.

La posición y distancia que ocupa el agente en el campo consolidará los mecanismos de interacción, mismos que pueden determinar los efectos de dominar o ser dominado, efectos para hacer creer y ver determinadas condiciones que permiten establecer las consignas de continuidad y permanencia del campo en cuanto tal, así como las reglas de su funcionamiento interno.

Esto supone un efecto de intercambio de valores y bienes, y por tanto, la existencia de un mercado de esos objetos (capital simbólico, material, discursivo, etcétera) que habrán de imponer su valor sobre los otros valores; condiciones que ocultan una significación de dominio por una que muestra la de la respetabilidad y honor de los agentes en tanto una aceptación de la situación en la son dominados sin siquiera darse cuenta de ello. Bourdieu (1984/2013) lo dice muy claro: “el discurso eufeminizado ejerce una violencia simbólica cuyo efecto específico estriba en impedir la única violencia que se merece, la que consiste en reducirlo a lo que dice, aunque de tal forma que pretende no decirlo” (p. 138).

4.2 ¿Quién domina a quién? Discurso y poder simbólico

Una de las formas que hace posible la condición de la dominación y el legítimo uso del poder simbólico como acto de violencia puede encontrarse en el ámbito de los discursos, de aquellos instrumentos que pueden servir para la liberación social, para la puesta en marcha de la acción colectiva o del posicionamiento respecto a ‘un lugar’ en el mundo, pero también para la dominación de los más en relación a los menos. Pensemos, por ejemplo, en los discursos que

buscan su vindicación política que determina lo que es ‘correctamente lícito enunciar’ y, por tanto, en su dimensión práctica, de lo que ‘debe’ de escucharse.

Situación que pone de relieve el aspecto de que aquel para quien está destinado el mensaje se determine en una condición de cierto deber (que puede encontrarse en determinadas ideologías, más precisamente, en el lugar que ocupan los doxófosos, o aquellos que repiten los modos de dominio mediante la apuesta por la institución escolar²⁴) ámbito que esconde la lógica de una obediencia febril, condición que al encontrarse situada en el ‘deber’ hay que entenderla al pie de la letra, de aquella posibilidad que ha de ser cumplida sin pensar siquiera en una alternativa o disyuntiva, ya que esto supondría, entonces, que aquello que se consolida y escapa a la alienación discursiva es lo que puede entenderse como ‘políticamente incorrecto’. De tal forma, lo que se ‘debe’ de escuchar supone, por consiguiente, que lo que se pone en juego no es el estatuto de verdad o mentira o en un sentido reflexivo, sino que hay que entenderlo en la literalidad misma del mensaje que, al deberse entender de tal o cual forma (según sea el sentido del mismo), según la lógica del campo en el que sea enunciado, estipula los parámetros que hay que seguir en su efecto de repetición (compulsión que ni siquiera se establece desde un modelo de la razón o la consciencia).

El aspecto, por tal, de la orientación política que se desprende del discurso, en este caso de los dominados, permite anular la posibilidad de la ‘libre elección’ y por tanto, la anulación de la opinión pública, ya que esto nos supone, como bien afirma Bourdieu, que ello sólo permite su funcionamiento en la idea de la *iluso*, por lo que “en la vida corriente casi nunca se habla de lo que es y menos aún para decir, por añadidura, que es conforme o contrario a la naturaleza de las cosas, normal o anormal, que está admitido o excluido, bendito o maldito” (Bourdieu, 1982/2002, p. 19), categorías que quedan rebasadas por la coacción de su significación, despojando de cierto albedrío que el agente podría determinar.

²⁴ Por ejemplo, en el caso de la ciencia puede suponerse lo mismo, ya que “el academicismo científico es el momento en que la ciencia deja de ser un objeto de creación y pasa a ser un objeto de la currícula docente, sin importar que la enseñanza sea necesaria” (Badieu, p. 83, 2013). Produciendo efectos de una constante repetición.

La configuración en la que ciertos discursos se establecen a partir de la institución posibilita, primeramente, el establecer una serie de normas y reglas que han de cumplirse para un ‘adecuado’ funcionamiento de la misma²⁵. En segunda instancia, esta serie de condiciones deben de cumplirse, aparentemente, al pie de la letra, cuestión que atendería a un recurso de eficacia simbólica, ya que las coacciones del discurso son “las que limitan sus poderes, las que dominan sus apariciones aleatorias, las que seleccionan a los sujetos que pueden hablar” (Foucault, p. 39, 1970/2010).

De ahí que el ahínco que se suministra a tales reglas y normas sólo encuentre su efecto de realización en la determinación que se busca en beneficio de ciertos agentes particulares (aquellos que cuentan con el capital que pone en circulación al campo mismo) eufemizando el sentido que se desprende en sí mismo para así poder constatar un surco universal: se trata pues, de que los otros agentes se sientan acaparados y recibidos por esa institución creyendo que serán beneficiados por ella.

Esto ha de suponer un doble movimiento –ya advertido por Bourdieu–: la interiorización de dichas estrategias en los agentes y la objetivación en las estructuras de esas instituciones, siendo “necesario concebir el discurso como una violencia que se ejerce sobre las cosas, en todo caso como una práctica donde los acontecimientos del discurso encuentran el principio de su regularidad” (Foucault, p. 53, 1970/2010).

Es decir, lo que se configura mediante las estrategias de dominio que el campo ha de determinar en relación a la institución ha de funcionar en una lógica práctica que escape a la lógica discursiva, pero que mediante esta última conseguirá el efecto de la dominación. Es decir, se trataría de efectuar un alcance de dominación mediante una discursividad que

²⁵ Bourdieu (1984/2013) especifica que “la verdad científica está sometida a las mismas leyes de difusión que la ideología. Una proposición científica es como una bula papal sobre el control de la natalidad, sólo predica a convertidos” (p. 228). Es decir, lo que se acepta en tal o cual campo bajo sus condiciones de discursividad sólo tendrán valía para aquellos que están dispuestos a aceptarlo, ya que se encuentran inmersos en dicho universo. La consigna es simple: ahí es donde se juegan su posición social y el valor de su capital simbólico.

El creyente religioso, por ejemplo, puede apostar por la salvación eterna únicamente porque la significación de ese valor ha sido conferido por el campo en el que se ha introducido; situación que emerge desde la estructura estructurante estructurada que se ha dotado por la historia incorporada en el agente a manera de *habitus*.

subvierte los efectos en favor de aquellos agentes poseedores de las condiciones de producción dentro del campo mismo.

La implicación resultante, entonces, se configura desde una articulación que supone la premisa del desinterés de ese grupo de agentes, pero que en el fondo lo que oculta es un interés por cuestiones específicas de dominación, de perpetuación que para que la

labor de dominación simbólica sea eficaz, no basta sólo con eufemizar el discurso y la práctica, es necesario que tanto el dominado como el dominante posean idénticas categorías de percepción y valoración, respecto a la relación que establecen, ambos deben emplear idénticas estructuras, lo que implica que el dominado es de alguna manera cómplice con el dominante, complicidad que no es consciente, lo que supone un desconocimiento y por lo tanto un reconocimiento de los principios sobre los cuales se sustenta la relación de dominación (Mazzola, p. 85, 2000).

4.3 El discurso y lo social: Bourdieu y Foucault

Llegado a este punto me parece inevitable no hacer –al menos intentar hacer– una confluencia entre Foucault y Bourdieu, partiendo de dos puntos esenciales: el poder y la legitimación de la dominación mediante el uso de estrategias y discursos.

Si se parte del hecho de que la implicación discursiva vierte sus efectos en la inmediatez de lo social al mismo tiempo que se configura por el espacio del que es producto, la realización teórica que ambos pensadores tuvieron puede verse constatada de igual modo en el espacio de lo social con sus incidencias como activistas.

Veámoslo así, por un lado Foucault realizó reflexiones sobre las incorporaciones discursivas que producen sujetos de conocimiento mediante prácticas de normatividad, que generaron categorías de relaciones sociales (un ejemplo de ello es todo lo conferido a las reflexiones de las prácticas médicas, el funcionamiento de los hospicios en el ordenamiento de la locura, los cuidados de sí y del cuerpo en su función con la sexualidad, etcétera) en

cuanto a ciertos flujos del discurso en sus relaciones con el poder que se realizan mediante una distribución del espacio y del tiempo. Con ello, logró demostrar que los efectos del discurso en su función de nominación, categorización y clasificación tienen en tanto su soporte y justificación, aquel que es legitimado por la institución, por las clases dominantes, las técnicas y la producción de verdades, así como la positividad de las ciencias sociales en tanto el interrogante por el hombre.

Por el otro, Bourdieu también reflexionó sobre los flujos del poder, las relaciones del discurso –desde la posibilidad del campo lingüístico– y la interacción de los agentes en función del efecto de la dominación; las acotaciones del poder legitimado y legitimador e incluso desde la praxis que las instituciones configuran en el espacio social.

De igual manera, la labor de ambos no sólo se ciñó al terreno teórico, en tanto que mostraron un activismo en favor de los desprotegidos, los marginados o de aquellas minorías que sufrían el peso de la dominación o la injusticia social. Por ejemplo, Foucault apoyó al movimiento de resistencia de la guerra de Argelia llevando medicamento o bien, las protestas en España contra el franquismo (Halperin, 2004); Bourdieu, de igual forma, apoyó movimientos de protesta (las huelgas en Francia y Grecia), el movimiento de resistencia también de la guerra argelina. En ambos podría decirse que practicaron un activismo que se desprendía de su labor como intelectuales en cierta dimensión ética, es decir, sí realizaban lo que creían y sobre lo que escriban, llevándolo al plano de la acción y no sólo sobre *el papel*.

Esto resulta más evidente cuando “después de la muerte de Foucault, Bourdieu realizó una labor pública primordial en defensa de los desposeídos, los emigrantes ilegales, los activistas antirracistas, y los trabajadores pobres” (Calhoun y Wacquant, 2004, p. 31); lo que nos pone en perspectiva el hecho de pensar que la labor que tomó Bourdieu, de cierta forma fue una continuación del activismo de Michel Foucault, y digo continuación, ya que podría decirse que, en gran medida, sus reflexiones, sus acciones y participación en el mundo social se realizaron en paralelo.

Hay que precisar, de igual manera, que si ambos se nutrieron de la tradición del análisis histórico de las ciencias, también lo hicieron por medio del pensamiento husserliano,

es decir, “los primeros pasos de Foucault, de Bourdieu y de Derrida” (Pinto, 1998, p. 26) estuvieron marcados fuertemente por dicho filósofo. Asimismo encontramos que otro de los asideros teóricos de los que se apoyaron ambos pensadores es el referido al pensamiento de Pascal, Marx, Conguinem, Bachelard, entre algunos otros.

Así, algunos de los referentes que resultan en ambos autores nos dan cuenta de que la línea de pensamiento que sigue cada uno encuentra ciertos puntos de unión que, por ejemplo en Foucault están “los factores integrantes, agentes de estratificación, [que] constituyen instituciones: el Estado, pero también la Familia, la Religión, la Producción, el Mercado, incluso el Arte, la Moral...” (Deleuze, 1986, p. 104), elementos que, similarmente, retoma Bourdieu para sus análisis.

La cuestión, entonces, podemos referirla desde el corolario de lo que estos elementos presuponen en su forma de estructura incorporada que, a su vez, establecen las pautas para la acción práctica en Bourdieu y, los elementos de clasificación y control en Foucault. En ambos, mediante los flujos del poder [simbólico] y la violencia legitimada.

Basta pensar en eso que Deleuze (1986/2017) considera respecto a la microfísica del poder en Foucault con la sociología de las estrategias de Bourdieu, desde el momento en que se formula la interrogante de “en qué sentido ésta constituye una microsociología” (p. 103), ya que los elementos de construcción y análisis permiten situarlas en cuanto a los flujos de relación entre la causa de lo probable con los supuestos epistemológicos.

Es decir, y de acuerdo con Moreno (2006), la idea que subyace en Bourdieu con respecto al poder y el referente político desde una contestación teórica [epistemológica] en el que encuentra su asidero “trata de desembarazarse de dogmas academicistas y opiniones doxológicas venidas, casi siempre, de los ministerios” (p. 1), mismos que podrían referirse como instituciones dotadas de un poder y un referente discursivo, por lo que podría establecerse una relación respecto al poder muy parecida a la ya planteada por Foucault.

Veámoslo así: para Foucault –nos dice Deleuze (1986/2016)– “el poder es una relación de fuerzas, o más bien toda relación de fuerzas es una «relación de poder»” que se encontraría siempre en relación a otras fuerzas. Algo parecido a lo precisado por Bourdieu (1987/1999)

cuando estima que el poder [simbólico] “sólo se ejerce con la colaboración de quienes lo padecen porque contribuyen a establecerlo como tal” (p. 225), lo que sugiere que se articula mediante una relación, igualmente, de fuerzas que se determinan en tanto una serie de relaciones de lucha y conflicto.

Al menos si se entiende esto como una aproximación a la noción de poder, ambos confluyen de que se trata de relaciones de fuerza y que como tal ha de implicar la colaboración de los agentes participantes. Ya que, de formas distintas, tanto Foucault como Bourdieu especifican que es necesaria la participación de los aquellos que se encuentran sometidos a tales relaciones para poder determinar la existencia de la tensión que se opone a tal efecto del poder. Entendiendo de esta manera que

las relaciones de fuerza más brutales son al mismo tiempo relaciones simbólicas y los actos de sumisión, de obediencia, son actos cognitivos que, en tanto que tales, ponen en marcha unas estructuras cognitivas, unas formas y unas categorías de percepción, unos principios de visión y división: los agentes sociales construyen el mundo social a través de las estructuras cognitivas (...) susceptibles de ser aplicadas a todas las cosas del mundo, y en particular, a las estructuras sociales (p. 116).

Indudablemente esto tiene sus efectos. Si las relaciones de fuerza en tanto relaciones de poder confluyen mediante la participación de los agentes, esto es recubierto de un sentido de legitimidad, ya que de lo que se trata es de establecer un orden establecido donde será necesario hacer creer y hacer ver (las visibilidades planteadas ya por Foucault) que tales relaciones [de fuerza] son necesarias y válidas, configuradas y confirmadas por un valor y significación que desplazará el uso de la fuerza y violencia física, a pesar de que por más cruda y cruel que resulten, nos dice Bourdieu (1987/1999), dichas relaciones siempre tienen “una dimensión simbólica, y los actos de sumisión, de obediencia, son actos de conocimiento y reconocimiento que, como tales, recurren a estructuras cognitivas susceptibles de ser aplicadas a todas las cosas del mundo y, en particular, a las estructuras sociales” (p. 227).

Hay que precisar, por tanto, que dichas estructuras cognitivas no son formas de la conciencia, sino disposiciones del cuerpo (la historia incorporada) y de esta manera las disposiciones que se suministran son únicamente aquellas conferidas por los medios de

producción que las instituciones –como el Estado– proporcionan en tanto valores de percepción de una determinada condición social.

La legitimidad que se desprendería de ello sería desde un doble movimiento: el de las instituciones que configuran y dotan de valor a las relaciones de dominio mediante la efectuación de la violencia simbólica en tanto la relación de poder con la que se configuran y, la que los agentes harán de dichas instituciones y valoraciones que les son impuestas; es decir, los agentes incorporarían tales relaciones de fuerza y dominio y a su vez, ellos, los que sufren el dominio, las consagrarían con la creencia, con la obediencia febril y la sumisión, al terreno de lo legítimo.

Algo similar se encuentra en Foucault (1973/2005) cuando especifica que “los individuos sobre los que se ejerce el poder pueden ser el lugar de donde se extrae el saber que ellos mismos forman y que será retranscrito y acumulado según nuevas normas (p.143). La implicación resulta clara si se piensa desde la lógica que la institución realiza mediante una serie de técnicas y saberes que avalan y ‘acreditan’ tales prácticas. El terreno de la legalidad –analizado con bastante claridad en *Vigilar y castigar*– es, quizás, el ejemplo por antonomasia.

De esta manera, lo que habría que precisar es el hecho de que las condiciones de producción de saberes, relaciones de dominio y flujos del poder son determinados por la significación con la que se dotan en primera instancia y que hace proclive un sesgo de dominación; este momento será crucial para seguir reproduciendo tales prácticas avaladas por los agentes mismos. Es decir, esto hace sentido a los implicados en tanto que cuentan con estructuras e incorporaciones que hacen proclive el retraducir y asumir el sentido de dichas relaciones de fuerza.

Finalmente, puede establecerse que los análisis de Bourdieu y de Foucault encuentran un corolario y similitud en tanto las relaciones de fuerza que suministran estratificaciones de poder; elemento que determina y avala las condiciones de dominación en el plano de lo social. Las clasificaciones, por ejemplo, dan cuenta de ello: separar la razón de la locura, la enfermedad de la salud (Foucault); las discrepancias sociales entre clases: hombres-mujeres, jóvenes-viejos, ricos-pobres, dominados-dominantes (Bourdieu).

5.- El espacio social como lugar para la resistencia

La desigualdad, la opresión y la dominación en el espacio social se nos presenta como un problema que sigue repitiendo sus modelos de acción. Ya no se trata únicamente de las clases sociales (proletaria y burguesa, como ya bien lo exponía Marx o el reduccionismo de las luchas que algunos teóricos refieren desde su carácter meramente economicista) sino de aquellas condiciones de marginalidad, de desigualdad en derechos por ejemplo, aquel que se ‘denomina’ como libertad, condición que no siempre es efectuada por diversas razones (la explotación laboral legitimada por el mismo sistema que establece mayores ‘fuentes de empleo’ pero a condición de una mano de obra demasiado barata²⁶), la lucha por controlar los espacios sociales que se consolidan mediante un efecto de dominación legitimada, las exclusiones y recusas de las pequeñas minorías; o simplemente los modelos que se acaparan en el *establishment*.

Hoy en día esta serie de condiciones y situaciones se hacen más presentes y evidentes. Cuando se piensa, por ejemplo, en la marginalidad (no sólo económica, sino también cultural e inclusive lingüística) surge la pregunta de si es posible cambiar esto; lo que conlleva implícitamente a establecer cuestionamientos que apuntalen a plantear una reflexión desde el terreno de lo social. Es decir, hay que cuestionarnos si es posible luchar contra estas formas de dominación que se encuentran tan bien instauradas tanto en aquellos que coaccionan la dominación como en quienes la sufren.

Hay que pensar, por tanto, en la efectuación de una serie de acciones que puedan confabularse desde el referente de la liberación, que deberían proporcionar posibilidades para romper con los sentidos de repetición que se instauran desde los campos y *habitus* que han

²⁶ Esto se establece en una estrecha relación con la imposición del miedo –efecto eufemístico–, nos dice Bourdieu (1998/1999) al respecto: “la precariedad laboral permite nuevas estrategias de dominación y explotación, basadas en el chantaje del despido, que se ejerce actualmente sobre toda jerarquía, en las empresas privadas e incluso públicas, y que hace pesar sobre el conjunto del mundo del trabajo, y muy especialmente, sobre las empresas de producción cultural, una censura aplastante, que impide la movilización y la reivindicación” (p. 131).

logrado incorporar y estructurar el corolario de su dominio, de sus fuerzas y coacción. Se trata de incorporar nuevas formas de relación simbólica que logren resistir al mercado legítimo, a políticas de control disfrazadas de intencionalidad favorable para todos –qué gran mentira–, para así poder crear nuevas condiciones de posibilidad desde el acceso de lo singular a la multiplicidad y no desde el sentido de la universalización de acceso a ciertas condiciones.

No obstante, llegado a este punto, me parece necesario hacer dos precisiones. Primero, hay que especificar que para poder plantear una propuesta de acción hay que entender que la configuración desde la cual pueda articularse y configurarse no debe de olvidar el referente epistémico, es decir, hay que hacer un ejercicio reflexivo sobre la producción teórica que se cuestione a sí misma y entender la lógica desde la cual se parte y se configuran los supuestos que darían cuenta de la realidad social –misma que se construye y constituye desde la fluctuación de ciertos saberes que buscan incorporarse como legítimos– y sobre todo, cuestionar la posición desde la cual se cuestiona.

Segundo, es necesario ser consciente de que, al menos desde el referente que he tomado del pensamiento de Pierre Bourdieu, la especificación de la acción social y, por tanto, de la movilización de los agentes en el espacio social obedece a condiciones que se ha incorporado y han configurado estructuras cognitivas.

De ahí que al referir que las acciones que buscan reivindicar una condición de liberación pueden caer en la confabulación del sentido de dominación. Es decir, acciones que en su momento resultaban desde una lógica disidente fueron abordadas y absorbidas por el monopolio contra el que buscaban revelarse.

Esto podría explicarse desde el hecho que tales acciones han apostado desde el posicionamiento consciente. Si la acción sólo obedece a razones conscientes, muchas de las veces tales razones ya son escudriñadas y producidas por el mismo sistema del que buscan escapar.

En el caso de las acciones que apuntan a una intencionalidad política resulta claro, ya que como el mismo Bourdieu (1987/1999) precisa: “la creencia política primordial es un

punto de vista particular, el de los dominantes, que se presenta y se impone como punto de vista universal” (p. 229).

Es por ello que de lo que se trataría sería de evidenciar las situaciones de dominio y las condiciones que hacen posible su efectuación mediante ciertos mecanismos: la legitimación, la monopolización de los distintos mercados, el legítimo ejercicio de la violencia simbólica, efectos que son tan marcados y cotidianos que tienen una suerte de invisibilidad mediante las constantes estrategias de reproducción, entendiendo que estas “no se definen completamente más que en relación con los mecanismos de reproducción, institucionalizados o no” (Bourdieu, p. 39, 2011).

De ahí que al lograr evidenciar tales situaciones pueda abrirse el margen de movimiento en el espacio social y generar una ruptura que permita establecer y estructurar una lógica que se rija por el sentido de lo posible y no de lo probable, ya que este último funciona desde lo ya pre-establecido. Es decir, si el *habitus* en tanto estructura estructurada estructurante, permite la acción e interacción en el espacio social, también determina las decisiones y acciones que los agentes puedan establecer bajo el servicio de aquellos que han configurado e impuesto esas formas de percibir el mundo. De esta manera, al lograr visualizar esto, el efecto de la reproducción puede terminarse al realizar acciones distintas a las que el *habitus* preconfiguraría.

Pareciera que esto pudiera encontrarse con la complicación de pensar que la posibilidad de la alternancia que se plantee para un acto de liberación se supeditaría desde el *habitus* mismo, ya que esto podría implicar que dicha libertad no se cumpliría, sin embargo Bourdieu (1984/2013) da una posibilidad para salir del paso mediante la producción de un espacio de resistencia que escape a las leyes mismas del mercado y sesgos de dominación, con la salvedad de que “un espacio autónomo sustraído a las leyes del mercado es una utopía peligrosa mientras no se plantee simultáneamente la cuestión de las condiciones políticas de posibilidad de la generalización de las utopías” (p. 107), pero que no por ello se niegue la condición de efectuar la producción de nuevas posibilidades de acción, mismas que deben de ser elaboradas y no adoptadas.

Es decir, por un lado se trataría de la construcción de condiciones políticas desde un espacio de la posibilidad que encuentre la movilidad social –por parte de aquellos que han de romper con el yugo de la dominación– y por el otro, la creación de posibilidades de encuentro que puedan sobrellevarse lejos de la monopolización que los juegos y apuestas que se han configurado en tal o cual campo determinan el sentido del ejercicio de la legítima violencia.

5.1 ¿Es posible luchar contra la dominación legitimada?

Si se parte del hecho de que la violencia simbólica se coacciona para poder mantener ciertas prácticas de dominio legitimado y por tanto aceptado por quienes se encuentran bajo su yugo, cabría la interrogante de que si es posible luchar contra dichas prácticas y por tanto, (re)pensar la manera en que estas situaciones se siguen manteniendo en el mundo de lo social a la manera de reproducción. Al respecto Bourdieu (2011) lo sintetiza de una manera muy clara:

Toda sociedad descansa sobre la relación entre dos principios dinámicos, que son desigualmente importantes según las sociedades y que están inscritos, uno, en las estructuras objetivas, y más precisamente, en la estructura de la distribución del capital y en los mecanismos que tienden a asegurar la reproducción; el otro, en las disposiciones (a la reproducción); y es en la relación entre estos dos principios que se definen los diferentes modos de reproducción, y en particular las estrategias de reproducción que les caracterizan. (p. 31).

Con ello se establece, por tanto, que las condiciones de la reproducción –de la dominación– se consolidan en una suerte de ‘interacción’ y de intercambio en el espacio social, es decir, se trata de entender que las posibilidades de acción que se detentan en tal o cual campo (elementos que por demás implementan sus propias estrategias para seguir definiendo su posición en lo social) se consolidan por un efecto que, por una parte, los agentes han estructurado y apropiado –*habitus*– y por la otra, de aumentar el capital que se confiere en dichas estrategias.

Lo contundente de ello radica en el proceso de la continuidad y perduración. Si la dominación encuadra sus acciones mediante una reproducción a la manera de reproducción, esto aparentemente presentaría una naturaleza cíclica, pero hay que recordar que esto únicamente es posible mediante la implementación de acciones desde la posibilidad de pensarlas como estrategias y no como reglas, ya que este sentido ofrece cierta flexibilidad que puede adecuarse a situaciones de lucha y sublevación.

Entendiendo por tanto que las estrategias de inversión simbólica son todas las acciones que tienen por objeto conservar o aumentar el capital de reconocimiento (en los diferentes sentidos del término), privilegiando la reproducción de los esquemas de percepción y de apreciación más favorables a sus propietarios y produciendo las acciones susceptibles de ser apreciadas favorablemente según esas categorías (por ejemplo, mostrar la fuerza para no tener que servirse de ella) (Bourdieu, 2011).

Es decir, si el sentido de la reproducción determina las pautas para la dominación mediante el flujo de capitales autorizados, prácticas legitimadas, la posibilidad subyacente recaería en el sentido de que “las estrategias de reproducción tienen por principio no una intención consciente y racional, sino las disposiciones del habitus que tienden espontáneamente a reproducir las condiciones de su propia reproducción” (Bourdieu, p. 37, 2011).

Establecer, por tanto, que la dominación al ser instaurada en un principio que la autoriza como tal, da pie para que las condiciones inconscientes pueden encontrar salida en el momento que se analizan las mismas condiciones de producción y por tanto de autorización. Es decir, reflexionar sobre los valores conferidos en el aspecto de la dominación, cuestionar los sentidos de la obvedad es establecer una pauta y un margen de acción que permite una diferente movilidad en el espacio de lo social.

Por tanto, al luchar contra el interés de lo dominantes puede correrse el riesgo de una represalia: anulación de los valores que buscan conferirse como contrarios a los establecidos por el campo que impone su dominación, el desprestigio de lo social y la exclusión del mercado.

En un sentido más específico, estos poderes –el de los campos y sus capitales– pueden encontrar una consolidación mediante el referente de la institución, y por tanto del Estado, que regulan los flujos y los mercados, que autorizan y coaccionan el uso de la violencia simbólica y por tanto, los efectos de dominio. De esta manera consagrar la posibilidad –un poco a la manera de resistencia pensada por Foucault– es como podría responderse al hecho mismo de la opresión.

Para ello es preciso que diversos agentes encuentren la condición y la posibilidad en el mismo espacio social para poder crear una serie de coaliciones y asociaciones que desde un inicio consolide las diferencias desde un sentido de reconocimiento y no de exclusión - simbólicas, lingüísticas y culturales principalmente–, supondrá que podrá “superar las divisiones que contribuyen a debilitar grupos que ya de por sí son bastante débiles” (Bourdieu, p. 155, 2002).

No se trata, pues, de producir situaciones de inclusión en el *establishment*, sino de generar espacios de posibilidad que se detenten mediante la aceptación de la diferencia y la distinción; nuevas condiciones de interacción que no surjan desde las normas establecidas, desde los lugares de siempre.

Es conferir otro sentido a los objetos de intercambio y que los valores simbólicos se puedan establecer como formas de resistencia (*i. e.* el lenguaje ‘corriente’ que se resiste al lenguaje autorizado). De esta manera la incorporación desde otros referentes establecen una pauta para escudriñar un campo de acción distinto, alguno que pueda ser abordado desde las estrategias que marquen una finalidad específica, como lo puede ser el de un programa político que apueste por la libertad y contra esas formas de dominio ejercidas desde los efectos de la fuerza, el poder y la violencia simbólica.

Por el contrario, se trata de establecer un programa político que se centre en condiciones éticas, mismas que deberían de ser incorporadas por los agentes para que así la realización, implementación y acción pudieran realizarse desde la colectividad. Pensemos si no en aquellos programas que buscan establecerse como genuinos desde ciertas normativas bajo premisas como la de igualdad y la libertad y que más que realizarse –como en el caso del

neoliberalismo— “se busca conferir un carácter fatal a las determinaciones económicas, *liberándolas* de todo control, y obtener así la sumisión de los gobiernos y ciudadanos a las fuerzas económicas y sociales ‘liberadas’” (Bourdieu, p. 148, 2002).

Si se comienza por apostar por un programa ya establecido, el riesgo puede ser que se sigan manteniendo las condiciones de reproducción de la desigualdad y la dominación – apostar a favor del beneficio de unos cuantos, de aquellos que poseen los medios de producción de determinado capital; simbólico y económico principalmente—. De ahí que pensar en combatir contra las estrategias de los Dominantes deba de conferirse desde un doble movimiento. Primero, el lograr establecer nuevas condiciones de posibilidad que escapen a la lógica de juego del campo del que se busca salir y resistir a los envites de la probabilidad de acción determinados por los *habitus* –incorporación de la admonición, por ejemplo, o como el mismo Bourdieu (2002) lo dice: “hay que deshacer un cierto número de oposiciones que están en nuestra mente y que no son sino diferentes formas de autorizar la dimisión” (p. 152).

Segundo, se trata de hacer coincidir los referentes desde los cuales el agente se muestra y se mueve para así poder realizar una autorreflexión del lugar que ocupa en el espacio social y atinar a una suerte de cuestionamiento de ese lugar. Las interrogantes –más que las respuestas– podrían establecerse como una forma de producir un desplazamiento en ese espacio social, lo que resultaría en un escape y ruptura con los efectos de dominio en los que se encuentre.

Creo que una posibilidad es aquella que refiere Bourdieu (2002) sobre el papel que el intelectual hace –condición que a mi parecer puede ir más allá que la del simple intelectual–, donde hay que “trabajar en la *invención colectiva de las estructuras* que den origen a un nuevo mundo social, es decir, a nuevos contenidos, nuevas metas y nuevos medios internacionales de acción” (p. 156).

5.2 De la acción interiorizada a la interiorización de la acción

Las acciones que se realizan desde cierto lugar del espacio social se encuentran dadas por las condiciones estructurantes del *habitus*, de ahí que la condición inherente sea la de que esas condiciones se encuentren determinadas por la objetivación de las relaciones de fuerza que se han depositado en el cuerpo, es decir, hay que pensar que las condiciones que han de reproducirse, y por tanto, perpetuarse en el espacio de lo social ya se encuentran determinadas de antemano por una serie de condiciones que atenderían a lo más conveniente de esa perpetuación –un sentido de *connato*–.

Por tanto, el abanico de las posibilidades que el agente puede elegir no será enteramente libre, ya que ello supone que lo que pueda verse como una opción estará determinada por la estructura interiorizada, y de ahí que la elección –en el porvenir– tenga que ver con las elecciones del pasado. Condición que hace sentido si se piensa desde un efecto probabilístico: la elección de tal o cual acción ya está dada y sobre todo determinada por lo que fue probable a partir de las experiencias previas que el agente ha logrado interiorizar.

Es decir, lo probable se consolida en tanto lo ya objetivado y hecho cuerpo. Así, las acciones que los agentes emprenden el terreno de lo social, y siguiendo las estrategias de juego y la apuesta determinada por el campo en el que se juega, confabulan la condición de acción.

El marco de acción para romper con los sentidos de reproducción social que se consagran desde el sentido de la legítima violencia y la dominación podrían marcar una pauta si se establecen desde el marco de la posibilidad más que de la probabilidad, ya que esto supone que lo que se pone en juego no son ya aquellas estructuras estructurantes que se han incorporado a los sistemas cognitivos de los agentes, sino el de romper con ellos para así encontrar nuevas vías de acceso que demanden un sistema de integrar las posibilidades de

acción a una competencia e interacción desde la pluralidad y no tanto desde lo universal. Es decir:

basta con evocar otras formas posibles de la relación entre las disposiciones y las condiciones para ver, en el ajuste anticipado del habitus a las condiciones objetivas, un ‘caso de lo posible’ y así evitar *universalizar* inconscientemente el modelo de la relación cuasi circular de reproducción cuasi perfecta que sólo es completamente válido en el caso en que las condiciones de producción del habitus y las condiciones de funcionamiento sean idénticas u homotéticas (Bourdieu, p. 101, 1980/2013).

A saber, se trataría de establecer nuevas formas de estrategias que permitan la interacción de los agentes en el campo de lo social sin por ello caer en las trampas de las incorporaciones ‘legítimas’ que buscan establecer el monopolio de sus acciones y significaciones en el espacio social.

Ahora, si los agentes están capacitados para poder jugar en el campo en donde es éste quien los autoriza y les da el estatus y lugar que han de ocupar dentro de sus lógicas específicas, dotándolos de capital y prestigio para su actuar, es como el agente se sentirá en la condición de poder interactuar desde el respaldo que se le ha asignado y otorgado, es decir legitimado, contribuyendo a la reproducción de las acciones, fluctuaciones de fuerza e implementaciones de los intereses que al campo ocupa.

Esto puede pensarse, por ejemplo, en las competencias políticas y que “como todas las competencias, es una competencia social” (Bourdieu, p. 237, 1984/2013) que da estructura y sentido a las acciones y relaciones que los agentes detentan en función de cierto interés.

Es decir, hay que tener en consideración que la serie de intereses de los campos que luchan por el monopolio del espacio social no dejan de coaccionar sus fuerzas en la inmediatez de negar y ‘(des)conocer’ la lógica práctica de los otros campos y por tanto de sus estrategias. Lo que puede conducir a establecer que la lucha que se presenta consistirá en un efecto abyecto en relación a los otros campos.

Basta retomar una idea de Bauman (1998/2015) cuando refiere cierta lógica de funcionamiento del sector político –que bien puede aplicar para otros campos–: “el sector que gana la mayor influencia es el que consigue hacer de su propia conducta una incógnita

variable en las ecuaciones elaboradas por los otros sectores para hacer sus cálculos, a la vez que logra hacer de la conducta ajena un factor constante, regular y previsible” (p. 47).

En este sentido, lo que cabe referir es que en ese punto de incidencia, de encuentro –ya que para que haya lucha y choque debe de existir un punto en que un campo se encuentre con otro en el espacio social– podría propiciar una salida, es decir, el juego que se establece al buscar el legítimo monopolio de la fuerza y de la significación que cada campo busca imponer deja ciertos recovecos, ciertas inconsistencias que, si el agente que se encuentra en tal o cual posición logra percibir podría incorporar nuevas posibilidades que escapen de las estrategias del campo en el que se juega –reconociendo por tanto la existencia y lógica de otros campos y posibilidades de ocupar distintos lugares del espacio social–. De esta manera, lo que cabe pensar es que si las condiciones en tanto estrategias y técnicas se consolidan como competencias que configuran y legitiman a los agentes, las acciones son determinadas por una lógica de funcionamiento inherente al campo desde el cual se producen.

Basta decir que las acciones que configuran la realidad social buscarán imponer y por tanto incorporar una serie de significaciones que hacen posible el reconocimiento ya sea del monopolio –lingüístico, político, científico, etcétera–, lo que presentará un gran riesgo para aquellos que se encuentran bajo el sentido de la dominación que de ello se desprende, ya que, como dice Bourdieu, “en ese mundo sin inercia, sin principio inmanente de continuidad, los dominados están en la posición de las criaturas en un universo cartesiano: penden de la decisión arbitraria de un poder responsable de la ‘creación continuada’ de su existencia” (Bourdieu, p. 142, 1998/1999).

Es por ello que una de las condiciones que hay que establecer como salida de tal efecto es la aquella que se considera desde la estructuración y la construcción de lógicas de resistencia que se establezcan desde un común acuerdo. A saber, se trata de pensar en condiciones que deban de ser creadas y no consideradas desde las ya existentes, en tanto que estas ya han incorporado su significación y su posibilidad de dominio, siendo que es contra esto lo que se busca combatir y por tanto, resistir. De tal manera si se toma la consideración de que

la vulnerabilidad debe de ser *fabricada*. No basta con detallar las reglas que deben ser obedecidas. Es necesario agregar el terror al castigo que conlleva la desobediencia a las reglas, cualesquiera sean. Se puede discutir la sabiduría de las reglas; la obediencia a cualquiera de ellas, sin embargo, no es discutible (Bauman, p. 68, 1999/2015).

Sin embargo también es posible escudriñar un sentido desde lo anverso que esto significa, en donde las condiciones de salir de esa obediencia ciega pueden de igual forma ser fabricadas y construidas. Es decir, pensar en función de una construcción que se dote de sentido desde el interés de salir de la dominación una vez que ésta se ha identificado puede conducir a elaborar distintas formas de significación del mundo social.

No se trata, por tanto, de un alejamiento en el sentido de fuga, sino de un referente de ‘escape’ que voltee a ver su contrario para desde ahí consolidar estrategias que pongan en jaque el efecto que se ha establecido como legítimo. No es dar la espalda y dejar de ‘ver’, se trata, más bien, de establecerlo bajo la figura de Jano; jugar desde la lógica de saber que hay un final y un principio y no sólo un efecto de continuidad que se entreteje desde la reproducción contra la cual se busca combatir.

Es decir, es consolidar una serie de ‘armas’ desde el orden de lo simbólico que hagan posible establecer cierta distancia contra los efectos de dominación y violencia simbólica, los órdenes de la cultura legítima y así lograr efectuar una serie de condiciones que hagan frente invirtiendo las implicaciones que logren incluir aquellos referentes que han sido excluidos.

Es dotar de significación y de voz a todos los elementos que se han socavado y negado al implementar efectos de universalizar los valores, los capitales y, por tanto las verdades, es luchar contra esta universalidad y apostar por la multiplicidad de las singularidades existentes en el espacio social.

Bourdieu (1984/2013) lo dice claramente cuando habla de cómo crear una oposición a la imposición de los valores dominantes, donde se trata de “resistir a las palabras, no decir más que lo que se quiere decir: hablar, en lugar de *ser hablado* por la palabra prestada, cargadas de sentido social (...) o hablado por portavoces que son ellos mismos hablados” (p. 17).

Conclusiones

Bourdieu siempre insistió en que la sociología –al menos como él la concebía– era una ciencia que molestaba, que incomodaba, pero que también encontraba cierta dificultad por el simple hecho de tratarse de razones sociales. Esto supone que las condiciones de producción de lo que puede ‘decirse’ de lo social y por tanto, la construcción de esa discursividad encontrarían un efecto de complementariedad.

Es decir, se trata de entender que los efectos de un discurso –en especial aquellos que se hacen *sobre* el terreno de lo social– son a su vez un efecto de las condiciones de las cuales emergen y se consolidan (como en su momento de manera semejante lo expresó Foucault) y de igual manera, consolidan ese mismo referente social: producen a la par que son producidos.

Esto indudablemente ha tenido sus consecuencias, como lo son los casos que se hacen patentes en las condiciones de dominación que, mediante artilugios como el uso de la legítima violencia (simbólica), implementan fuerzas de relación y de lucha que buscan mantener un lugar de poder en el espacio social; implementar el sentido y significación única mediante la búsqueda incesante de monopolizar esas formas de relación entre los agentes que participan en tal o cual campo buscan producir estrategias que reproduzcan su existencia y así perpetuarse.

Esto puede testificarse desde el hecho de poner en evidencia situaciones de la cotidianidad en donde se desmiente el sentido de lo aparente, de lo obvio, y la creencia, es decir, se trata por tanto de sacar a la luz las acciones que se consagran bajo las lógicas de dominación que, por ser legitimadas y avaladas, se consolidan en la aceptación por parte de los agentes que interactúan en éstas y tienden a ser, en muchas ocasiones, invisibles y por tanto, ‘desconocidas’. Por ello hay que someter a estas prácticas a un sentido de crítica y por tanto, de resistencia. Hay que señalar algunos puntos.

1) El retomar los referentes elucubrados por Pierre Bourdieu posibilita realizar un análisis en torno a lo que gira a la violencia simbólica y la forma en que ésta se presenta en determinados sectores y campos, mismos que van desde los sentidos de la cotidianidad hasta los referentes epistemológicos. De ahí que la importancia –al menos desde la postura aquí presentada– sea la de producir un abordaje distinto de las relaciones sociales.

Es decir, se trata de identificar el lugar que ciertos discursos, ciertos campos –como el científico, filosófico, religioso, etcétera– guardan en una doble relación: aquella que se articula desde sus propias estrategias y lógicas internas de funcionamiento, de las condiciones que hacen posible efectuar la producción de capitales culturales, sociales, simbólicos; y la que se representa en cuanto al lugar que se ocupa en el espacio social con respecto a otros campos desde sus efectos de lucha, de oposición.

De esta manera, efectuar las consideraciones necesarias para poder plantear y elaborar una crítica a las situaciones que se viven en el plano de las relaciones sociales en más de las veces deben de pensarse desde un lugar distinto, es decir, hay que hacer un ejercicio crítico respecto a las situaciones que las construcciones han producido y de las que son efecto –el *habitus* es un ejemplo de esto, ya que al ser una estructura estructurante estructurada permite dar cuenta la manera en que se entretajan dichas condiciones– en tanto que dotan de sentido y explicaciones que se presentan como *supuesta verdad* a los efectos que, una vez consolidados bajo tal eficacia, posibilitan que quienes se encuentren subyugados habrán de configurarse bajo las directrices que al campo mejor convengan, asumiendo que dicha posibilidad es unitaria y por tanto *enteramente verdadera y aceptable*, lo que no se pondrá en duda, ya que ello significaría romper las condiciones del juego y por tanto caer en la incertidumbre y el temor de perder la posición que se ha adquirido en el terreno de lo social.

Evidentemente esto tiene sus efectos, sea por la parte de quien domina o por quien es dominado. Es decir, si los agentes que comienzan a cuestionar las estrategias de funcionamiento del campo en el que se encuentran, así como la posición que ocupan en éste, pueden de a poco ir introduciendo un elemento de fractura que se retraduciría como un momento de crisis.

Esta situación se confirma al comenzar a implementar distintas estrategias, no desde el sentido de la negación de las ya existentes del campo mismo, sino desde la incorporación de aquellas que puedan ir dando un efecto de resistir a las condiciones de dominación y monopolización. Se trataría, por tanto, de salir de los terrenos en los que se realiza el legítimo ejercicio de la violencia; es dotar de nuevas posibilidades a las estructuras –en tanto *habitus*– de condiciones que pueda converger en la pluralidad de distintas posibilidades de acción.

Es decir, se trata de confabular un sentido de resistencia contra la opresión de los dominadores, así como buscar una escapatoria a las manifestaciones de las violencias simbólicas que se determina por la serie de condiciones y acciones que se incorporan desde el *habitus* de los agentes y por tanto, producir pautas para una movilización en el espacio social que permita redefinir las significaciones y los valores que se han determinado como legítimos.

De tal suerte que la implicación radicaría en un espacio social de resistencia donde se reconozcan los efectos de dominación que las categorías determinan desde los alcances que el mercado de tal o cual campo son producto (*i. e.* bienes culturales y económicos, pero también lingüísticos y sociales que se juegan en tanto capitales).

2) Por otro lado, creo que hay aclarar que una crítica que se establezca desde cierta postura –como la del campo intelectual o, al menos desde la condición de la producción teórica– debe de consolidarse desde un referente que sea crítico consigo mismo. A saber, se trata de comprender la posición y condiciones desde donde se habla y por las cuales se habla para la consolidación de una explicación de cierto fenómeno de lo social o lo que puede considerarse como una crítica a lo ya establecido por el *establishment*. Es por tanto, cuestionar los supuestos epistémicos y no sólo eso, sino también el lugar desde el cual se elabora la crítica y la interrogante por ese lugar que se ve cuestionado.

Hay que ser muy claros con esta propensión en tanto que podría encontrar el señalamiento y la contra argumentación de que si las condiciones se detentan por las determinaciones que se han incorporado desde el *habitus*, acaso esa interrogante no se encontraría ya dada de antemano por la serie de probabilidades que el *habitus* ha incorporado con anterioridad.

La respuesta es simple. Podría caerse en ese error de posicionamiento, es decir, creer que se hace algo distinto pero que no por ello se logra, ya que lo que se desprende es que únicamente la probabilidad que existe en ese *habitus* y que se encuentra siempre presente en la apuesta que el campo ha establecido estaría determinada por las relaciones estratégicas.

La condición por la que hay que apostar, en todo caso, es la de romper con ese sentido probabilístico y generar las condiciones que puedan incorporarse desde el efecto de la posibilidad. Ya que de esta manera se juega un poco dentro del campo pero sin por ello atender a la suerte de imposiciones que se establecen. Como ya lo he dicho, se trata de producir y por tanto incorporar estrategias que se funden desde la resistencia a las coacciones de la violencia simbólica y de su ejercicio legítimo.

3) Finalmente, me parece oportuno enfatizar que las condiciones de dominación que se ven realizadas mediante el ejercicio del poder y por tanto de la violencia simbólica no significan que por no tratarse de situaciones beligerantes representen una condición de ‘mejora social’. Por el contrario, parece que se establecen desde una lógica perversa que deniega el aspecto de la libertad, de la inclusión y aceptación de las diferencias con las que los agentes son determinados en el plano de lo social, a la par que se determinan a sí mismos.

Se trata, pues, de entender –y sobre todo de hacer– que la creación de condiciones de resistencia radique en la aceptación de dichas diferencias y distinciones que más que generar un sentido de exclusividad (y exclusión también) permitan entablar sentidos de pluralidad de acceso a las condiciones que apuesten por una liberación, y por tanto un referente libertario. Es decir, es anular el convencionalismo que se sostiene sobre la idea de lo universal al cual ‘todo’ mundo tiene acceso –al menos ciertas filosofías así lo creen–.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2006). *¿Qué es un dispositivo?*. Barcelona: Anagrama 2015
- Alonso, L. E. (2002). *Pierre Bourdieu In Memoriam (1930-2002). Entre la bourdieumanía y la reconstrucción de la sociología europea en*, Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas, núm. 97, 2002, pp. 9-28 Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid, España. Extraído de <http://www.redalyc.org/pdf/997/99717915001.pdf>. Recuperado el el 26 de marzo de 2017
- Althusser, L. (1968). *La filosofía como arma de la revolución/ Los aparatos ideológicos del estado*. México: Siglo XXI 2011
- Badiou, A. (2013). *La filosofía frente al comunismo. De Sartre a hoy*. México: Siglo XXI 2016
- Bauman, Z. (1998). *La globalización. Consecuencias humanas*. México: FCE 2015
- Bauman, Z. (1999). *En busca de la política*. México: FCE 2015
- Bourdieu, P. (1982). *Lección sobre lección*. Barcelona: Anagrama 2002
- Bourdieu, P. (1984). *Cuestiones de sociología*. España: Akal 2013
- Bourdieu, P. (1985). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. España: Akal 2001
- Bourdieu, P. (1987). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama 1999
- Bourdieu, P. (1994). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama 2007

- Bourdieu, P. (1998). *Contrafuegos I. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama 1999
- Bourdieu, P. (1999). *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Argentina: Siglo XXI 2010
- Bourdieu, P. (2002). *Pensamiento y acción*. Argentina: Libros del Zorzal
- Bourdieu, P. (2011). *Las estrategias de la reproducción social*. México: Siglo XXI
- Bourdieu, P. (2013). *Capital cultural, escuela y espacio social*. México: Siglo XXI 2011
- Bourdieu, P. (1980). *El sentido práctico*. México: Siglo XXI 2013
- Calhoun, C. y Wacquant, L. (2005). “*Todo es social*”: *in memoriam Pierre Bourdieu (1930-2002)* (pp.. 27-34) en, *Ensayos sobre Pierre Bourdieu* (coord. Isabel Jiménez). México: UNAM
- Carpentier, A. (1962). *El siglo de las luces*. México: Booket 2005
- Cassirer, E. (2014). *Las ciencias de la cultura*. México: FCE
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. México: Paidós 2016
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1972). *Rizoma*. México: Fontamara 2010
- Echeverría, B. (2001). *Definición de la cultura*. México: FCE 2010
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. México: FCE 1999
- Foucault, M. (1966). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI 1989
- Foucault, M. (1969). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI 2011
- Foucault, M. (1969a). *¿Qué es un autor?*. ElSeminario.com.ar 2005. Extraído de http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/musicoterapia/informacion_adicional/311_escuelas_psicologicas/docs/Foucault_Que_autor.pdf . Recuperado el 25 de marzo de 2017.

- Foucault, M. (1970). *El orden del discurso*. México: Fábula TusQuets 2010
- Foucault, M. (1973). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa 2005
- Foucault, M. (1973a). *Yo Pierre Rivière habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano*. México: Fábula TusQuets 2010
- Foucault, M. (1975). *Los anormales. Curso en el Collège de France*. México: FCE 2000
- Girard, R. (1972). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama 1983
- Gramsci, A. (1971). *La política y el Estado moderno*. México: 2009
- Gutiérrez, A. B., (2003). «Con Marx y contra Marx»:el materialismo en Pierre Bourdieu en, *Revista Complutense de Educación* Vol. 14 Núm. 2 (2003) 453-482. ISSN: 1130-2496. Extraído de <http://revistas.ucm.es/index.php/RCED/article/view/RCED0303220453A/16414> . Recuperado el 18 de febrero de 2017
- Habermas, J. (2011). *Escritos filosóficos I. Fundamentos de sociología según la teoría del lenguaje*. Barcelona: Paidós
- Halperin, D. (1995). *San Foucault. Para una hagiografía gay*. Argentina: El Cuenco de Plata 2007
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1969). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trota 1998
- Kuhn, T. (1969). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE 2002
- Le Monde*. (25 de enero de 2002). *Pierre Bourdieu est mort*. Extraído de http://www.lemonde.fr/archives/article/2002/01/25/pierre-bourdieu-est-mort_4213993_1819218.html?xtmc=pierre_bourdieu_est_mort&xtcr=10 . Recuperado el 17 de abril de 2016

- Lévi-Strauss, C. (1973). *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo XXI 2008
- Lipovetsky, G. (1983). *Violencias salvajes, violencias modernas* (pp. 173-220) en, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama 2010
- Lyotard, J.-F- (2008). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra
- Mazzola, C. (2000). *El doble discurso como práctica institucional. Un análisis desde Pierre Bourdieu*. *Fundamentos en Humanidades*, vol. I, núm. 1, enero-junio, 2000 Universidad Nacional de San Luis: San Luis, Argentina. Extraído de <http://www.redalyc.org/pdf/184/18400106.pdf> . Recuperado el 30 de mayo de 2017
- Moreno, H. C. (2006). *Bourdieu, Foucault y el poder*. *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, vol. I, núm. II, 2006, pp. 1-14. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México. Extraído de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211015573008> . Recuperado el 15 de junio de 2017
- Pinto, L. (1998). *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*. México: Siglo XXI 2002
- Poe, E. A. (1999). *La carta robada* (pp. 35-52) en, *Narraciones extraordinarias*. México: Porrúa
- Weber, M. (2008). *El político y el científico*. México: Ediciones Coyoacán
- Wittgenstein, L. (1921). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza 2010