

Temporalidad, Habitus y violencia simbólica. Génesis de una teoría de la dominación en la obra de Bourdieu.

Juan Dukuen*

Resumen:

En este artículo analizamos la génesis de las nociones de *habitus* y violencia simbólica en la obra de Bourdieu centrándonos en sus primeros trabajos antropológicos sobre la concepción del tiempo en los campesinos de la Cabila y la relación entre el celibato y la percepción del cuerpo en la región de Bearne, entre 1958 y 1962. Veremos cómo una determinada apropiación de la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty, centrada en la estructura de horizonte temporal y el cuerpo fenoménico, recorre esos trabajos, renovando el cruce entre ciencias sociales y filosofía. A partir de ello especificaremos una articulación posible entre los conceptos de *habitus* y violencia simbólica, de forma de proponer una revisión de la teoría bourdeana de la dominación desde una perspectiva fenomenológica.

Palabras clave: fenomenología- *habitus* - violencia simbólica

* Lic. en Cs. de la Comunicación (UBA) Doctorando en Ciencias Sociales (UBA-CONICET). Docente del Seminario de Diseño Gráfico y publicidad (Facultad de Ciencias Sociales-UBA). E-mail/s: juanduk2002@yahoo.com.ar

1. Fenomenología y antropología en la génesis de la teoría del *habitus* y la violencia simbólica

Quisiéramos comenzar señalando una curiosidad, siendo Bourdieu un autor con sobradas pretensiones teóricas: la primera y única sistematización conceptual de su teoría de la violencia simbólica se encuentra en el primer libro de *La Reproducción*, el clásico sobre sociología de la educación firmado junto a J.C. Passeron en 1970. En la primera nota al pie del prólogo de ese trabajo, se señala que la teoría de la acción pedagógica escolar como violencia simbólica, se funda en una teoría de las relaciones entre la arbitrariedad cultural, el *habitus* y la práctica, que sería publicada por Bourdieu en breve. Dos años después, en 1972, se editó el *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Como vemos, Bourdieu rechazaba construir teoría “pura” por fuera de la investigación etnográfica. De hecho, aquí sostendremos que la teoría de la violencia simbólica tiene su fundamento inicial en sus trabajos antropológicos sobre la imposición del capitalismo a los campesinos argelinos entre 1958 y 1961 –nos referimos a *Trabajo y trabajadores en Argelia* y a *El desarraigo*– así como en un sentido similar, la destrucción de la sociedad campesina del sur de Francia mediante la desaparición de las tradicionales modalidades de reproducción social mediante el casamiento del primogénito, cuestión abordada en *Celibato y condición campesina*, de 1962.

Hasta su partida a Argelia en 1955¹, Bourdieu fue profesor del Liceo de Moulins, donde dedicó el final del curso que dictaba a la enseñanza de la concepción de la temporalidad (protensiones-retensiones) en Husserl (1992) cuestión que venía trabajando desde finales de su carrera de filosofía en la *École Normal Supérieure*. También la lectura de *La estructura del comportamiento* de Merleau-Ponty, lo había marcado fuertemente: a mediados de los 50' Bourdieu estudiaba fisiología y medicina psicosomática con Georges Canguilhem, quien dirigiría su proyecto de tesis de posgrado sobre “las estructuras temporales de la vida afectiva”, investigación suspendida por el viaje a Argelia (Sapiro, 2007), de la que aun quedan esbozos en el *Esquisse d'une théorie de la pratique*.

En su paso a la antropología, Bourdieu utilizará de un modo particular las obras de Husserl y Merleau-Ponty –como antídoto contra el dualismo de Sartre- para comprender a) la experiencia del tiempo en las prácticas económicas de los campesinos argelinos en tanto retención-protensión, contra las teorías que sostenían que vivían “adheridos” al presente y b) la percepción del cuerpo en los campesinos bearnese. En

ese sentido, en las investigaciones que trabajaron estas problemáticas se fueron instituyendo los primeros esbozos de una teoría del *habitus* y de la violencia simbólica. El cuerpo socialmente instituido en la modalidad del *habitus*, sería a partir de aquí la clave de la antropología de Bourdieu y el punto de anclaje central de su teoría de la violencia simbólica².

2. La Argelia de Bourdieu: concepción del tiempo y prácticas económicas

En su primer libro, *Sociología de Argelia*, de 1958, Bourdieu realiza una reconstrucción de las investigaciones sociológicas y antropológicas sobre Argelia, poniendo el eje en el análisis de tres grupos bereberes (cablios, chaouias y mozabitas) y la población arabófona, considerando luego los elementos comunes para finalizar analizando la desestructuración que la situación colonial había ejercido sobre esas poblaciones. El análisis emprendido por Bourdieu se centra en la puesta en juego de una serie de marcos teóricos: Weber, Durkheim, y Lèvi-Strauss y la antropología cultural norteamericana (Martín Criado, 2006), con los cuales buscaba restituir la coherencia e integración simbólica de esas “culturas” que los autores “colonialistas” negaban. En esta primera investigación, Bourdieu ya muestra su veta de polémica contra la antropología colonial y el Estado francés. Pero allí todavía no hay rastros fuertes de las nociones de *habitus* y de violencia simbólica.

En *Trabajo y trabajadores en Argelia*³, de 1963, se reúnen investigaciones realizadas en “terreno” entre 1958-1961. Allí Bourdieu presenta un análisis del paso de una sociedad precapitalista a una capitalista, en condiciones de colonización y guerra, centrándose en las prácticas económicas de los trabajadores urbanos –subproletarios, obreros, artesanos– en el marco de un análisis general de la estructura social argelina. En ese trabajo se puede ver una incipiente concepción disposicional de las prácticas, en el uso de la noción weberiana de *ethos*, heredada de la filosofía aristotélica, la cual supone una ética práctica no explícita, presente en el hacer de los campesinos sin necesidad de tematización (Martínez, 2007). La noción de *ethos* –junto a la noción de *hexis*– será a mediados de los 60’ subsumida en el concepto de *habitus*, en tanto esquema (*schéme*) integrador. Sin embargo, ya en 1962, como veremos en el análisis sobre la sociedad campesina del Bearne, aparece la noción de *habitus* como sinónimo de *hexis*. Volveremos sobre esto.

En *Trabajo y trabajadores en Argelia* Bourdieu analizó la ligazón entre concepción del tiempo y prácticas económicas en los trabajadores argelinos. La imposición de la economía capitalista por parte del Estado colonial francés, generadora de un creciente desempleo y una consecuente emigración hacia las ciudades, produjo una desestructuración brutal en la vida cotidiana de muchos (ex) campesinos, lo cual se expresaba en el desajuste de sus prácticas, que “aparecían” a los ojos de los dominantes, como irracionales. Pero Bourdieu venía señalando ya desde *Sociología de Argelia* que había que estar atento a los ardides del etnocentrismo, el cual ingresaba en la mirada del antropólogo mediante un doble juego: la imposición de categorías sociales propias de la sociedad capitalista a las prácticas de los campesinos y la comprensión de esas prácticas como inferiores o degradadas. Entonces, contra el etnocentrismo, Bourdieu busca comprender la experiencia del tiempo y de las prácticas económicas comprendiendo “el punto de vista nativo”, desde el *ethos* “tradicional” y las nuevas condiciones de existencia impuestas por el capitalismo colonial francés. Es así que prácticas económicas que desde el cálculo capitalista aparecen como irracionales, son perfectamente coherentes a la luz de su ligazón con “el sentimiento de honor” campesino. El ejemplo que Bourdieu presenta es el de los “subproletarios” argelinos que ante el creciente desempleo se vuelcan a la venta ambulante, lo cual presenta en términos de lógica capitalista fuertes cuotas de sobreexplotación y bajo rendimiento económico, pero que les permite mantenerse “ocupados”, cuestión central en la estima de sí y frente a los otros en el sentimiento del honor del *ethos* “tradicional” (Bourdieu y Darbel, 1963; Bourdieu, 2006a).

Al mismo tiempo, en el campo intelectual, se proponían tesis que señalaban que la des-adequación de los campesinos y ex campesinos a la economía capitalista colonial, era resultado de su incapacidad para “hacerse un futuro” por estar adheridos al “presente”. Nuevamente nos encontramos con el etnocentrismo: las prácticas económicas solo podían ser concebidas según la lógica del cálculo, el excedente y la inversión capitalista. Bourdieu dará una respuesta, central de aquí en más, en su concepción del sentido práctico:

“Ciertamente, nada es más lejano a la economía precapitalista que la representación del futuro como campo de posibles que al cálculo le corresponde explorar y dominar. (...) La providencia (prévoyance) se distingue de la previsión (prévision) en que el porvenir que aquella aprende está directamente inscripto en la situación misma (...) la decisión económica no está determinada por un fin explícitamente planteado en cuanto futuro, como aquel que se establece por medio del cálculo en el marco de un plan; la acción

económica se orienta, en cambio, hacia un “por-venir” directamente captado en la experiencia o establecido por todas las experiencias acumuladas que constituyen la tradición” (Bourdieu, 2006a: 37-38).

En esta aclaración de Bourdieu se puede ver no solo su oposición al etnocentrismo escolástico sino también la impronta que la concepción del tiempo en la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty ha tenido en su obra. La ausencia de citas explícitas en estos trabajos iniciales (y por cierto a lo largo de la obra de Bourdieu) no debe llevar a equívocos. Años después Bourdieu aclarará que frente a la noción sartreana de proyecto que supone una conciencia tética que proyecta un futuro abstracto, opone la *protensión* husserliana (Bourdieu, 1997:145-146) que Merleau-Ponty retomará en la *Fenomenología de la percepción* como parte de la estructura de horizonte espacio temporal del cuerpo propio. Esta aclaración de Bourdieu nos permite captar ese segundo componente del doble juego del etnocentrismo: la comprensión de las prácticas económico-temporales de los campesinos como fundadas en una incapacidad en el plano de la proyección como proyecto de la conciencia.

Nuevamente lo interesante aquí es que podemos ver cómo aquella vieja investigación sobre los campesinos argelinos le permitió “poner a prueba” los desarrollos de la fenomenología husserliana, pero rompiendo con la noción de sujeto trascendental. La conclusión a la que Bourdieu llega es que la economía capitalista propicia un *ethos* que habilita el cálculo racional –con su particular relación con el tiempo de la producción–, mientras que la economía campesina no. Pero ese futuro no tético, esa *prévoyance* actúa también en la vida cotidiana de los agentes formados por la sociedad capitalista. De hecho, este presupuesto permite romper con la impronta etnocéntrica que opondría el “pensamiento racional” del lado de los agentes formados en el capitalismo, al “pensamiento salvaje” (en el sentido de pensamiento pre-reflexivo) del lado de los campesinos. El sentido práctico, propio de una relación no tematizada con el futuro, se encuentra tanto en la experiencia de los agentes constituidos por el capitalismo, como en aquellos constituidos en otras condiciones de existencia. La diferencia reside en que la racionalidad del *ethos* capitalista es propia de los agentes que han sido formados en esas particulares condiciones de existencia, racionalidad que también se hace sentido práctico, pero que en una sociedad que ha desarrollado una ciencia económica, tematiza la producción económica poniéndola como objeto de reflexión, universalizando y deshistorizando esa invención histórica (cuestión que Marx

le criticaba a Smith y a Ricardo) y estableciéndola como modelo moral de conducta (Bourdieu,1963; Bourdieu, 2006a).

Todo esto significa que la comprensión de la diferencia entre las concepciones del tiempo y las prácticas económicas no tiene que ver con momentos diferentes de un mismo desarrollo –versión eufemizada del evolucionismo– ni con un trascendente universal de las prácticas económicas; sino con la historia hecha cuerpo (“metida en la piel” dice Bourdieu) historia subjetivada en y por las relaciones prácticas con diferentes condiciones de existencia y las relaciones de poder que las constituyen. De hecho, la clave aquí está en la colonización y la imposición de un orden económico totalmente ajeno a las prácticas “tradicionales”. Aunque Bourdieu todavía no había desarrollado una teoría de la violencia simbólica, se pueden ver sus prolegómenos en el análisis de las justificaciones que los subproletarios argelinos –ante el desempleo– hacen de su relación con “el trabajo”:

“La cuasi sistematización afectiva es el tipo mismo de la comprensión que el subproletariado se forja del mundo económico y social. El sentimiento es, efectivamente, el único principio posible de unificación de una experiencia dramática dominada por la incoherencia. Los sufrimientos impuestos por la situación más inhumana no son motivo suficiente para que se conciba otro orden económico y social; todo sucede por el contrario como si fuera preciso que la miseria aflojase y autorice a concebir otro orden económico y social para que se la pueda captar como tal e imputar a un sistema explícitamente captado como injusto e inadmisibles. Puesto que la miseria se le impone con una necesidad tan total que no les deja entrever ninguna salida razonable, los subproletarios tienden a vivir su sufrimiento como habitual, incluso como natural, como un componente inevitable de su existencia (Bourdieu, 2006: 108-109).

Este párrafo nos permite ver una incipiente puesta en discurso de lo que a finales de los 60’ va a ser llamado violencia simbólica: esa violencia que se ejerce con la “anuencia” de quienes la sufren, en la dialéctica del reconocimiento/desconocimiento (*reconnaissance/méconnaissance*). Es interesante notar, contra muchas lecturas “apresuradas”, el lugar que en este análisis tiene la afectividad. De alguna manera, el *reconocimiento* de la miseria en y por el sufrimiento, hace a la vez al *desconocimiento* de sus condiciones objetivas, dando pie a un retorno sobre sí que implica un fatalismo pesimista: a medida que las condiciones de existencia se vuelven peores, los sufrimientos tienden a imputarse como resultado de una carencia propia o de un destino cuasi azaroso. En este trabajo aparece por primera vez el postulado bourdeano que señala que la ausencia de distancia con la necesidad es lo que no permite a los subproletarios argelinos proyectarse un futuro; y es también lo que habilita esa especie

de auto-culpabilidad y de resignación. Bourdieu lo señala claramente en el párrafo que hemos citado, y busca demostrarlo en la investigación por comparación con aquellos trabajadores que tienen un trabajo estable y mejores condiciones de existencia, los cuales cuestionan el sistema, imaginan proyectos alternativos y participan de prácticas políticas, incluso revolucionarias. La discusión aquí se presenta contra cierto marxismo escatológico, que señalaba que a peores condiciones de existencia más posibilidades de constituir una conciencia revolucionaria. La ecuación bourdeana, empíricamente sustentada aquí, volvería a verse en los análisis sobre sociología de la educación donde se muestra que a más baja posición de clase, más referencia se hace a la inteligencia como don natural; y claramente en el capítulo de *La Distinción* (Bourdieu, 1991) sobre la elección de lo necesario en la clase trabajadora francesa, criticado como miserabilismo legitimista, o dominocentrismo por Grignon y Passeron (1991).

En resumidas cuentas, en las investigaciones argelinas se empieza a perfilar la condición temporal pre-reflexiva del *habitus* como *ethos*, y la teoría de la violencia simbólica como reconocimiento/desconocimiento. Esta última cuestión se verá con mayor claridad en el análisis que Bourdieu realizará sobre el campesino bearnés y su cuerpo, que abordaremos a continuación.

3. El campesino y su cuerpo: hexis, habitus y violencia simbólica

Tras volver de Argelia en 1960, en uno de sus viajes a su pueblo natal en la zona francesa del Bearn, Bourdieu encontró una grave preocupación entre sus antiguos vecinos: ellos señalaban que la mayoría de los jóvenes campesinos (entre 25 y 35 años) no se casaban. Esta preocupación, basada en una sociología espontánea de la reproducción social, despertó en el joven antropólogo el interés por echar luz sobre el fenómeno, cuestión llevada a cabo en el largo artículo de 1962, "Celibato y condición campesina", publicado en la revista *Estudios Rurales*. Este trabajo presenta los antecedentes fundamentales de las nociones de *habitus* y de violencia simbólica, y ha sido recordado por Bourdieu como un "tristes trópicos", pero "al revés".

Para comprender en profundidad la reproducción familiar bearnesa, es menester observar que en la "sociedad campesina", el hijo mayor está "atrapado" por la tierra que hereda, porque es el heredero directo de la "propiedad". El celibato de los menores, que formaba parte de la propia reproducción del sistema, no era vivenciado como una anomalía, porque contribuía a preservar el patrimonio y reproducirlo. Pero lo que los campesinos vivencian en 1960 como catastrófico es justamente el celibato de los

herederos, los hijos mayores, que deben casarse para reproducir la familia: por eso Bourdieu hablará luego de “*reproduction interdite*” (reproducción prohibida) (Bourdieu, 2004 b).

Por medio de la estadística, Bourdieu nota que en la problemática del celibato el lugar de residencia se vuelve central: los célibes viven en “el campo” más que en la ciudad; y ante la residencia rural, las posibilidades de contraer matrimonio son más altas para las mujeres que para los hombres. Las jóvenes y los hijos menores que, tras la crisis inflacionaria de la Primera Guerra Mundial, ya no podían recibir “la dote” necesaria para “ser casables”, iban al pueblo o a la gran ciudad, a estudiar y/o a trabajar. Es así que las mujeres disponibles en el campo para los campesinos herederos se volvieron escasas, y aquellas que fueron a vivir a la ciudad se constituyeron a luz de otras experiencias culturales, las cuales marchaban a contramano de la tradición. Bourdieu encuentra que al cambiar las categorías de percepción, apreciación y acción de las mujeres jóvenes sobre la sexualidad y la moda, la corporalidad campesina masculina, en tanto *ethos/hexis* corporal, empieza a ser evaluada de modo negativo, destinando a los primogénitos al celibato. A partir de ese momento, el histórico sistema consuetudinario de reproducción social se había transformado en una serie de principios que atentaban contra sí mismos. Las nuevas experiencias urbanas de las mujeres hacían ver como insoportables la vida campesina: la dependencia y sumisión a los padres del marido (especialmente a la suegra) el aislamiento y el trabajo de la tierra, se habían transformado en un futuro indeseable. Con el paso de un sistema matrimonial regulado por las familias a otro de “competición individual”, las jóvenes elegían casarse con los hijos menores desheredados que como ellas marchaban a la ciudad y trabajaban como empleados. Los herederos se quedaban solteros, atrapados por la tierra. Como Bourdieu solía decir, remitiendo a Marx: *el dominante es dominado por su dominación*. El tradicional *ethos* campesino, valorado y respetado, era visto ahora, a la luz del *ethos* urbano, como atrasado: y todo eso se expresaba de una manera brutal en la percepción social del cuerpo. Y aquí es donde se perfila claramente el problema de la violencia simbólica: una violencia por cuerpos (Bourdieu, 1999).

Bourdieu dedica el apartado final de “Celibato y condición campesina” –titulado “El campesino y su cuerpo”– al análisis de la *hexis* campesina y la percepción social del cuerpo. Allí se vuelve a ver este ir y venir dialéctico entre la experiencia subjetiva y las condiciones objetivas, que caracterizará toda su obra. En este capítulo se toma como

objeto cuasi experimental el baile de la sociedad de agricultores y ganaderos, que es la fiesta mayor del pueblo, haciendo una descripción etnográfica notable: al baile no falta nadie. Y se sabe que es una de las pocas oportunidades que los solteros jóvenes tienen para conocer a quienes podrían ser sus esposas. Pero el baile está dominado por los jóvenes y los jóvenes del pueblo. Los campesinos solteros no bailan, están a un costado de la pista mirando: “son bailes a los que se va para bailar, y ellos no bailarían, y lo saben” (Bourdieu, 2004a: 112). El baile es el espacio social clave donde los campesinos deberían “hacerse ver” para romper su condición de solteros, pero es justamente su *hexis* corporal, su *habitus*, lo que no encaja, frente a las prácticas culturales ciudadanas:

“En este ámbito, como en los demás la iniciativa pertenece a la gente que vive en el pueblo. (...) Y hay que reconocer que las técnicas corporales constituyen auténticos sistemas solidarios de todo un contexto cultural. No es este el lugar para analizar los hábitos motrices propios del campesino bearnés, ese habitus que deja a descubierto al paysanás, al campesino pesadote y torpón. (...) La observación crítica del ciudadano, hábil a la hora de percibir el habitus del campesino como una verdadera unidad sintética privilegia la lentitud y la pesadez del gesto al andar. (...) es manifiesto que el campesino empaysanit, es decir acampesinado, no está en su elemento cuando va al baile. (...) Al exigir la adopción de nuevos usos corporales, reclama un auténtico cambio de “naturaleza”, pues los habitus corporales son lo que se percibe como más natural, sobre lo que la acción consciente no tiene nada que hacer” (Bourdieu, 2004a: 113-115).

Este extracto contiene una serie de cuestiones sobre las que debemos llamar la atención. Allí aparece por primera vez en Bourdieu el concepto de *habitus*, traducción latina de la *exis* (o *hexis*) aristotélica; remitiendo a Mauss (1979) en una nota al pie. Para Bourdieu el *habitus*, la *hexis*, es la modalidad práctica del cuerpo, la postura, el andar, las técnicas corporales expuestas ante sí y ante los otros; y es presentado como un modo de hacer corporal que la conciencia no puede doblegar. Frente a la afirmación de Mauss de que la sociedad impone un *dominio consciente*, Bourdieu dirá que ese *dominio es inconsciente*. Esto es clave, y diferencia claramente a Bourdieu de Mauss, ya que no hay allí una utilización del cuerpo, porque no hay una conciencia detrás, o encima, que haya producido esa *hexis*. El cuerpo no es un instrumento, sino la modalidad de ser en el mundo, en el sentido del cuerpo propio merleau-pontyano (Merleau-Ponty, 1957 b). Por eso Bourdieu habla del *habitus* como una *unidad sintética*, lo cual implica una ruptura clara con la ontología dualista y sus jerarquías, que aun perviven en Mauss.

El interés de Bourdieu se centra aquí en dar cuenta de la percepción de sí mismo que el campesino se forma (como campesino “acampesinado”, paisano), a partir de interiorizar la evaluación que de él hacen los habitantes de la ciudad (como campesino

“acampesinado”, paisano) y, para el caso que a nosotros nos interesa, la “imagen” que de ellos se hacen las mujeres, teniendo en cuenta que la preocupación central es el celibato de los herederos:

“Pero en las relaciones entre los sexos, es la hexis corporal lo que constituye el objeto primero de la percepción, a la vez en sí misma, y a título de signum social. (...) Así, pues, particularmente atentas y sensibles, debido a su formación cultural, a los gestos y a las actitudes (...) las mujeres, más abiertas a los ideales ciudadanos, juzgan a los hombres en función de unos criterios ajenos: calibrados con ese patrón carecen de valor. Al verse en semejante situación al campesino no le queda más remedio que interiorizar la imagen de sí mismo que se forman los demás, por mucho que se trate de un estereotipo. Acaba percibiendo su cuerpo como cuerpo marcado por la impronta social, como cuerpo empaysanit, acampesinado. (...) Esta conciencia negativa de su cuerpo que le impulsa a desolidarizarse con él (a diferencia del ciudadano) que le inclina a una actitud introvertida, fundamento de la timidez y la torpeza, le prohíbe el baile, así como las actitudes sencillas y naturales en presencia de las chicas.” (Bourdieu, 2004a: 116-117).

Es interesante notar aquí una expresión clara de la dialéctica del *desconocimiento/reconocimiento* que constituye la violencia simbólica (término no utilizado todavía en estos trabajos). El *reconocimiento negativo* que las mujeres hacen del campesino, se funda en una apreciación comparativa frente a la *hexis* masculina citadina. El *habitus* femenino se ha constituido a partir de otros esquemas de visión y división social que evalúan al campesino como “paisano” en el sentido de torpeza y malos “modales” (Bourdieu, 2004a: 116-117). En ese sentido, ese reconocimiento es un *desconocimiento* del campesino como posible esposo. Ahora bien, esto no sería tan grave en la medida en que el campesino pudiese luchar contra su estereotipo, pero la conciencia de sí que construye en su inmersión en las nuevas relaciones sociales-sexuales, es la interiorización de la imagen que le devuelven los otros. Tanto las condiciones objetivas como las relaciones subjetivas contrarían toda toma de distancia que pudiese habilitar otra cosa que la resignación. En ese sentido, en este pasaje se hacen ver los ecos del análisis sartreano de la mirada (Sartre, 1961). Pero la diferencia con Sartre radica en que el cuerpo no está alienado por esencia, sino solo cuando es percibido y auto percibido según categorías sociales que lo desvalorizan. Categorías que dependen de la relación de fuerza entre los grupos o clases a las que esos cuerpos pertenecen (Bourdieu, 1986; Sapiro, 2007). Eso es lo que diferencia la relación negativa e incómoda del campesino con su cuerpo, frente a la que presentan los jóvenes ciudadanos consigo mismos. Los primeros no bailan, no se acercan a las mujeres; los segundos “están en su elemento”. De hecho la conciencia de sí que los campesinos se

hacen, no es una conciencia sartreana, desligada de su cuerpo, la cual podría mediante un proyecto romper con su alienación, sino que es una conciencia pre-reflexiva, corporal, práctica, que podemos referir al cuerpo propio de la fenomenología de Merleau-Ponty (1957a y b). Es allí, en las cotidianas modalidades de la existencia práctica, donde se juega la violencia más brutal, por ser la más desconocida como tal. Por eso quisiéramos presentar un ejemplo de cómo actúa la violencia simbólica, no solo a través de las técnicas corporales, como se puede apreciar en la timidez y escasa participación del campesino en los encuentros con las mujeres, sino también en sus discursos. Ante la visita de una mujer a su finca, un soltero decía lo siguiente:

“Me avergüenzo que me vea usted así (...). Me gustaría hacerle pasar y hacerle los honores. No había venido usted nunca. Pero, sabe usted, tengo mucho desorden. Cuando se vive solo... las chicas ya no quieren venir al campo. Estoy desesperado, sabe usted. Me habría gustado fundar una familia. Habría hecho algunos arreglos por este lado de la casa (es costumbre hacer algo en la casa cuando se casa el mayor). Pero ahora la tierra no tiene remedio, no quedará nadie. Ya no tengo ánimo para trabajar la tierra (A.B.).” (Bourdieu, 2004 a: 125).

Nuevamente aquí, como en el caso de los subproletarios argelinos, estamos frente a la afectividad, y rozando una socio-antropología de las emociones. Recordemos que Bourdieu venía de estudiar con Canguilhem y había dejado inconclusos unos análisis sobre las estructuras temporales de la vida afectiva. A la luz de ello podemos comprender cómo la violencia simbólica se inscribe en los sentimientos y emociones, como expresiones corporales sobre las que “la conciencia nada puede hacer”, cuestión que de alguna manera contribuye, en el *desconocimiento*, a la dominación.

Para concluir, es menester señalar que bajo un problema aparentemente trivial, como el celibato de los herederos, se esconde la destrucción de la sociedad campesina a manos de la arbitrariedad cultural dominante. Bourdieu solía decir que mientras el estalinismo utilizó la violencia física para destruir al campesinado ruso, el Estado francés destruyó la sociedad campesina mediante la violencia simbólica (Bourdieu, 1995).

4. Apuntes para una revisión de la teoría de la dominación en Bourdieu: poder, violencia, cuerpo y ambigüedad a la luz de la fenomenología

Llegando al final, pareciera que con estos dos ejemplos nos enfrentamos a un fatalismo teórico que nos arrincona por doquier. ¿Hay una posible salida, un grado de

indeterminación que pueda abrir alguna línea de ruptura con la circularidad de la dominación que parece aquí proponerse? Creemos que sí, y que esta línea se puede esbozar a partir de dos coordenadas: una insistencia en la impronta fenomenológica merleau-pontyana en Bourdieu que permita pensar la ambigüedad e indeterminación del cuerpo y las prácticas como algo positivo; y una distinción clara entre los conceptos de poder simbólico y de violencia simbólica.

Comencemos por la distinción entre poder simbólico y violencia simbólica. Ambos conceptos han sido esbozados por Bourdieu en *La Reproducción*, pero de una manera bastante confusa (por así decirlo). A partir de aquí, poder simbólico reaparecerá reiteradamente, pero siempre acompañado por violencia simbólica, no permitiendo establecer más que una continuidad o correlación entre ellos. En ese sentido, proponemos revisar la relación entre poder simbólico y violencia simbólica (Dukuen, 2010), que desde nuestro punto de vista presenta varios problemas en la medida en que Bourdieu tiende a no dar definiciones “claras y distintas” de ellos. Por lo tanto, presentaremos aquí una diferenciación inicial entre poder simbólico y violencia simbólica, que permita también su rearticulación.

Sugerimos pensar el poder simbólico como la capacidad que determinados agentes sociales detentan –basada en la posesión de especies de capital eficiente según el campo– de producir visiones y divisiones sociales, o sea, formas de clasificar el mundo. La violencia simbólica, a nuestro entender, es una serie de operaciones prácticas de in-corporación, en el agente, de las visiones y divisiones sociales producidas por instancias de poder simbólico; divisiones sociales que conforman un arbitrario sociocultural determinado hecho prácticas diacríticas. La incorporación *se puede hacer posible* a través de un *reconocimiento* por parte del agente (reconocimiento de la legitimidad de lo incorporado y del agente a través del cual se produce la incorporación, por ejemplo, el padre o el maestro de escuela) que es también un *desconocimiento* de la arbitrariedad de lo reconocido, de su génesis y su historia (Bourdieu y Passeron, 1970; Bourdieu, 1995). Podríamos decir que lo que *se puede producir* mediante la violencia simbólica es una somatización de determinadas visiones y divisiones del mundo (la incorporación de los productos del poder simbólico) que *estructuran* prácticas diacríticas.

La interiorización de las visiones y divisiones sociales que se produce en una temprana edad –entre el nacimiento y la primera escolaridad– genera en el agente la conformación de un sistema de disposiciones corporales duraderas y transferibles, o

sea, de un *habitus primario* (Bourdieu, 1999) enmarcado en una posición de clase. Ese sistema de disposiciones primario es una suerte de resorte que estructura en el agente modos de ver, ordenar y actuar en el mundo. Entonces un *habitus primario* es el resultado *estructurado* de la violencia simbólica inicial, mediante la cual se han incorporado determinados productos del poder simbólico, que habilitan prácticas *estructurantes* de la realidad. Con el paso del tiempo y la cooptación por algún campo, sobre ese *habitus primario* se van montando otras relaciones de poder simbólico que, en su mayor o menor articulación con él, pueden incorporarse o no, modificarlo duraderamente o no. Entonces, determinadas visiones y divisiones sociales producidas por las instancias de poder simbólico *pueden* ser incorporadas en el agente mediante las violencias simbólicas posteriores, pero también *pueden no serlo*. Por eso queremos proponer una distinción clara entre poder simbólico y violencia simbólica. El poder simbólico se ejerce independientemente de que sus productos –identificaciones /categorizaciones– sean *reconocidos* a través del *desconocimiento* (violencia simbólica). O sea que el poder simbólico es la capacidad (condicionada por el capital poseído) de hacer una *apuesta* en la lucha por imponer una violencia simbólica que, como toda *apuesta*, puede fallar⁴. Podríamos pensar que mientras el poder simbólico depende de la posesión de especies eficientes de capital (por ejemplo, el capital económico suficiente para montar una empresa de medios), la violencia simbólica debe sumar el reconocimiento subjetivo de ese capital como capital simbólico, legítimo. O sea que la violencia simbólica se instituye en y por la creencia, como ya lo había entrevisto Pascal en sus análisis de la religión y el gobierno.

Creemos importante establecer esta distinción, porque una de las críticas que se le suele hacer a Bourdieu (Grignon y Passeron, 1991) está basada en que de sus investigaciones se desprende que la dominación nunca falla, que el poder siempre termina en la incorporación por parte de los dominados de las visiones y divisiones sociales coherentes con el lugar dominado que les corresponde en las relaciones de dominación.

En ese sentido, entrando ahora en nuestra insistencia en la impronta fenomenológica en Bourdieu, hemos notado que nuestro autor acostumbra a moverse entre dos direcciones que resultan problemáticas: por un lado, suele sostener que hay “normalmente” un perfecto ajuste (*ajustement*) entre estructuras objetivas y subjetivas y, por el otro, sostiene que el *habitus* y el sentido práctico se constituyen en la lógica

“ilógica” de lo ambiguo y de la indeterminación (Bourdieu, 2007a), cuestión que Bourdieu retoma de Merleau-Ponty en su crítica al mecanicismo (Merleau-Ponty, 1957^a; Sapiro, 2007b). Según Bourdieu, la ruptura del ajuste entre *habitus* y condiciones objetivas aparece cuando sus condiciones de producción dejan de ser “idénticas” a las de su funcionamiento (Bourdieu, 2007a). Ante esto nos preguntamos: ¿por qué hay que buscar “el desajuste” del *habitus* en su relación con la variación de las condiciones objetivas? ¿Cómo varían esas condiciones objetivas si no es a través de las prácticas? El perfecto ajuste entre *habitus* y condiciones objetivas (el caso “normal”) entra en contradicción con la ambigüedad del cuerpo y de las prácticas: si aceptamos la ambigüedad y la indeterminación no podemos aceptar el perfecto ajuste. Por lo tanto, creemos necesario, a la luz de Merleau-Ponty y su filosofía de la ambigüedad, revisar esto. Si la violencia simbólica se ejerce sobre el cuerpo, incorporando en él los productos del poder simbólico, lo que se incorpora no son estructuras objetivas sino su retraducción en prácticas que se hacen disposiciones, y que son siempre (inter) subjetivas. El hecho de que la incorporación de las divisiones sociales (objetivas) sea mediante prácticas (subjetivas) implica siempre una transformación, una retraducción que se hace a partir de la ambigüedad del cuerpo y su carácter indeterminado, y de una “buena dialéctica”⁵ entre lo instituido y lo instituyente (Merleau-Ponty, 1957a y b).

Creemos que la ambigüedad del cuerpo señalada por Merleau-Ponty –e incluso por Bourdieu– permite revisar los supuestos implicados en las nociones de *habitus* y violencia simbólica de tal forma de dar cuenta tanto de la dominación como de las “rebeliones”, o incluso de las transformaciones, de una manera no mecánica. Así se abre la posibilidad de pensar la relación entre *habitus* y violencia simbólica en una “dialéctica abierta”, inspirada en los escritos merleauPontyanos (Merleau-Ponty, 1957a y b; 1970). Por nuestra parte, mediante este y otros trabajos tratamos de incurrir en ese camino, buscando contribuir a una relectura fenomenológica de la sociología de Bourdieu.

Notas

¹ Bourdieu, tras recibirse de Filósofo en la ENS (École Normal Supérieure), fue enviado a cumplir el servicio militar: ante su mala conducta, su destino fue Argelia en plena guerra de independencia. Allí no solo apoyó la causa de los argelinos (cuestión que siguió haciendo hasta su muerte) sino que se hizo antropólogo de oficio, junto a algunos de sus alumnos de la Universidad de Argel, y unos jóvenes economistas del INSEE (instituto de estadísticas francés).

² La bibliografía actual a nivel mundial sobre Bourdieu es enorme, por ello -atentos a la brevedad- solo remitiremos a aquellos textos específicamente pertinentes.

³ *Trabajo y trabajadores en Argelia* no ha sido reeditado como tal desde su edición en francés en 1963. Sin embargo, en 1977, Bourdieu publicó *Argelia 60*, el cual es una versión abreviada del anterior. De la versión

en castellano de esa obra hemos tomado las citas, de tal forma de permitir al lector remitir a una obra que se consigue fácilmente.

⁴ Lo cual significa que no todos pueden hacer este tipo de apuesta, dado que ella depende de la estructura del capital con el que se cuenta, y de su peso específico en un campo determinado. Un agente con un capital científico signado por su titulación y trayectoria como físico teórico en el campo académico de la física, difícilmente pueda producir una “apuesta” en el campo artístico. Su capital allí carece de “poder”.

⁵ En oposición a lo que Merleau-Ponty llamará, refiriéndose a Sartre, como una “mala dialéctica”: “[l]o que llamamos buena dialéctica es un pensamiento que, por el contrario, es susceptible de verdad, porque plantea sin restricción la pluralidad de las relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad.” (Merleau-Ponty, 1970: 122).

Bibliografía

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

(1986): “Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo” En Varela, J.: *Materiales de sociología crítica*. Madrid: La Piqueta.

(1995): “La violencia simbólica”. En Bourdieu P. y L. Wacquant: *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

(1997): “Es posible un acto desinteresado?”. En *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.

(1999): *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

(2004a): “Celibato y condición campesina”. En *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*. Barcelona: Anagrama.

(2004b): “Reproducción prohibida. La dimensión simbólica de la dominación económica”. En *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*. Barcelona: Anagrama.

(2006a): *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI.

(2006b): *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia*. Madrid: CEI-BOE.

(2007a): *El Sentido Práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bourdieu, P. y J. C. Passeron (1998): *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Editorial Laia.

Bourdieu, P., A. Darbel, J. P. Rivet y C. Seibel (1963): *Travail et Travailleurs en Algérie*. París: Mouton.

Bourdieu, P. y A. Sayad (1964): *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Dukuen, J. (2009): “Merleaupontyando”: la condición pre-reflexiva de la práctica y la teoría social. Los casos de Schutz y Bourdieu ante la crítica al intelectualismo en Merleau-Ponty”. En *Actas del II Simposio Maurice Merleau-Ponty: Vida y cuerpo*. Buenos Aires: UNSAM.

(2010): *Las astucias del poder simbólico*. Buenos Aires: Koyatún.

Grignon, C. y J. C. Passeron (1991): *Lo culto y lo popular*. Buenos Aires: Nueva visión.

Husserl, E. (1992): *Ideas I*. México: FCE.

Martín Criado, E. (2006): “Estudio introductorio: las dos Argelias de Pierre Bourdieu”. En Bourdieu, P.: *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia*. Madrid: CEI-BOE.

Martínez, A. T. (2007): *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial.

Mauss, M. (1979): *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.

Merleau-Ponty, M. (1957a): *Fenomenología de la percepción*. México-Buenos Aires: FCE.

(1957b): *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette.

(1970): *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral.

Sapiro, G. (2007a): "Una libertad restringida. La formación de la teoría del *habitus*" En Champagne, P., L. Pinto y G. Sapiro: *Pierre Bourdieu, sociólogo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

(2007b): "Entrevista de P. Bourdieu con Gisèle Sapiro". En Champagne P., L. Pinto y G. Sapiro: *Pierre Bourdieu, sociólogo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Sartre, J. P. (1961): *El ser y la nada*. Buenos Aires: Ibero-Americana.

Savransky, C. (1999): *Para una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, UBA.