



Estudios Sociológicos

ISSN: 0185-4186

revistaces@colmex.mx

El Colegio de México, A.C.

México

Matías Gambarotta, Emiliano

Del socioanálisis a la subversión simbólica. La práctica de la sociología y la disrupción de
los mecanismos de dominación a partir de P. Bourdieu

Estudios Sociológicos, vol. XXXIII, núm. 97, enero-abril, 2015, pp. 121-143

El Colegio de México, A.C.

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59844198005>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Del socioanálisis a la subversión simbólica. La práctica de la sociología y la disrupción de los mecanismos de dominación a partir de P. Bourdieu

Emiliano Matías Gambarotta

Resumen

Este trabajo se interroga por cómo la práctica de la sociología puede, con su específico conocimiento, contribuir a la disrupción de los mecanismos que (re)producen la dominación social. Con este fin se abordará la propuesta de socioanálisis realizada por Pierre Bourdieu, en tanto instancia central a través de la cual, según este autor, puede producirse dicha disrupción. Para lo cual resultará necesario estudiar primero la caracterización que él realiza del plano simbólico. A partir de todo esto, se señalará el resabio escolástico que aún puede hallarse en el socioanálisis bourdieuano, frente a lo cual aquí se propone una vía distinta por la que la práctica de la sociología puede tornarse disruptiva de la dominación social, propuesta que gira en torno a la bourdieuana noción de “subversión simbólica”.

Palabras clave: Bourdieu, práctica de la sociología, reflexividad, simbólico, socioanálisis.

Abstract

**From socio-analysis to symbolic subversion.
The practice of sociology and the disruption of
the mechanisms of domination based on P. Bourdieu**

This paper seeks to analyze how the practice of sociology can impact over the society's structuring, being (with its specific knowledge) a moment of the disruption

of the mechanisms that (re)produce the social domination. So, to achieve this goal, this paper studies the Bourdieu's proposal of socio-analysis, since this is one of the main instances through it which sociology can produce that disruption. For this, it is analyzed first the characterization that this author makes of the symbolic dimension. In base of all of this, this paper points out the scholastic logic that remains in the Bourdieu's socio-analysis and proposes, instead of that, a different way through it which the practice of sociology can be disruptive of the social domination. This proposal is based on Bourdieu's concept of "symbolic subversion".

Key words: Bourdieu, practice of sociology, reflexivity, symbolic, socio-analysis.

Este trabajo busca problematizar la forma en que Pierre Bourdieu configura su propuesta de socioanálisis como una instancia a través de la cual la sociología puede contribuir, con su específico conocimiento, a ampliar los márgenes de libertad frente a los mecanismos de dominación imperantes. Es decir que nos interrogamos acerca de cómo la práctica de la sociología (*nuestra práctica*) puede intervenir en los procesos por los que la sociedad se ordena y desordena a sí misma, particularmente nos preguntamos por el papel que ella (y, por tanto, el/la sociólogo/a) puede tener en las batallas culturales por la dominación social. Pregunta que, en definitiva, implica volver a reflexionar sobre el siempre presente problema del rol del intelectual o, mejor aún, del productor de conocimiento sociológico¹ (o científico en general) en los conflictos sociales y culturales. Con semejante fin abordamos, entonces, la perspectiva bourdieuana, una de las que más peso ha tenido en la sociología reciente, así como de las que más densamente se ha preocupado por indagar los mecanismos de (re)producción de las relaciones de dominación.

Cabe destacar además que si bien son conocidos los trabajos del propio Bourdieu acerca del campo científico (Bourdieu, 1999, 2003a, 2007d), son escasos en cambio los trabajos que problematicen cómo de su sociología reflexiva puede desprenderse un modo de "intervenir"² en la forma en que la

¹ Cabe realizar esta distinción ya que el propio Bourdieu critica en diversos escritos la figura del "intelectual", particularmente por remitir a la imagen del "intelectual total" (encarnada en los años de formación de Bourdieu en la persona de Sartre), frente a lo cual plantea la productividad de los aportes científicos especializados, enmarcados en un colectivo de intelectuales (*Cf.* Bourdieu, 1995). *Cf.* especialmente Lescourret (2013: 18).

² Por utilizar el título del libro que recopila las diversas "intervenciones" del propio Bourdieu (*Cf.* 2005). Así, no situamos nuestro foco en el discurso público de Bourdieu (como en parte acontece en el interesante artículo de Mauger, 2013), y tampoco estrictamente en qué hace él con su sociología reflexiva, sino que lo situamos en la cuestión de qué potencialidades ella contiene para disruptir la dominación social que aprehende conceptualmente, aun cuando el trabajo sobre tales potencialidades nos lleve a discutir o a radicalizar el propio planteo bourdieuano.

sociedad se ordena y desordena a sí misma. En definitiva, por cómo la teoría de la dominación social, que subyace y da sostén a los distintos trabajos de Bourdieu, piensa su propio lugar en las relaciones de dominación; lo cual entraña la puesta en juego de un movimiento reflexivo muy propio del estilo bourdieuano.

Así, en pos de alcanzar tales objetivos, dedicaremos la primera sección a bosquejar los rasgos centrales de la específica concepción bourdieuana del orden simbólico. Es decir, prepararemos el terreno para, en la segunda sección, caracterizar la propuesta de socioanálisis que este autor realiza, señalando sus potencialidades pero también el lastre escolástico que allí detectamos. Finalmente, en la tercera sección plantearemos un modo alternativo a través del cual la práctica de la sociología puede impactar en las batallas culturales sin cargar con dicho lastre, y aquí una vez más la concepción bourdieuana del plano simbólico nos brindará la clave.

La dominación simbólica y sus mecanismos

La dimensión simbólica constituye un pilar clave sobre el que Bourdieu elabora su concepción acerca de los mecanismos de (re)producción del orden social, en el centro de los cuales se halla la dominación simbólica y el particular ejercicio de violencia que ella entraña. Es sobre estas cuestiones que aquí nos concentraremos.³ Por “violencia simbólica” Bourdieu entiende una “violencia amortiguada, insensible e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la *comunicación* y del *conocimiento* o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento”; dando lugar a una “lógica de la dominación ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido tanto por el dominador como por el dominado” (Bourdieu, 2007b: 12).

Ella se yergue, entonces, sobre ese momento de desconocimiento práctico de la implicación en el cosmos social, que nos lleva a aceptar como evidentes y “naturales” no sólo el modo en que se juega un determinado juego social, sino al juego mismo. Sin embargo, la violencia simbólica no es un mero desconocimiento, también entraña el reconocimiento práctico producto de una manera de dotar de sentido al mundo, que se asienta en ese desconocimiento del carácter relativo y arbitrario del orden social. En *El sentido práctico*

³ Para un abordaje de conjunto de la perspectiva bourdieuana, véase Gutiérrez (1994; 2004; 2005; 2007).

Bourdieu señala que es a través de “la dialéctica entre la condición de clase y el ‘sentido de clase’ [...] como la estructura de orden continuo de las distribuciones se realiza bajo una forma transfigurada e irreconocible [...] en las representaciones y en las prácticas de reconocimiento que engendra el no reconocimiento de su verdad” (Bourdieu, 1991: 235-236). Esta violencia, y la dominación a ella ligada, hunde sus raíces, por tanto, en la articulación del “desconocimiento de la verdad objetiva de estas relaciones como relaciones de fuerza” (Bourdieu y Passeron, 1996: 45), con el reconocimiento de su legitimidad, producto de percibirlas y apreciarlas como evidentes y naturales. Lógica cuyo planteo más complejo e interesante se encuentra en uno de los últimos libros de Bourdieu, sus *Meditaciones pascalianas*, donde señala cómo

la violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por tanto, a la dominación) cuando sólo dispone, para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural. (Bourdieu, 1999: 224-225)

Sin embargo, si bien la dominación simbólica implica una particular adhesión del dominado, lo que ella entraña “no es sumisión pasiva a una norma externa ni adhesión libre a valores” (Bourdieu, 2008a: 29), antes bien “se inscribe en la práctica, en las disposiciones que se inculcan poco a poco, a través de un proceso de adquisición largo y lento” (Bourdieu, 2008a: 30). Se enraíza, en definitiva, en esa dimensión cognitiva (de carácter práctico) que está en el centro de la concepción bourdieuana acerca del proceso de (re)producción del orden social, como producto de la dialéctica entre *habitus* y campo. En este específico sentido es que él propone tratar a “las relaciones sociales [...] como interacciones simbólicas, es decir, como relaciones de comunicación que implican el conocimiento y el reconocimiento” (Bourdieu, 2008a: 11).

En este terreno, entonces, se inscribe el análisis bourdieuano de los mecanismos de dominación, dándosele un lugar central tanto a la estructura de posiciones objetivas en el espacio social o en el campo particular, como al modo en que se dota de sentido a las relaciones sociales que en él se establecen. De allí la relevancia de las nociones de *nomos* y *doxa* en su sociología reflexiva. La primera de ellas refiere al punto de vista constitutivo de un campo, a su ley fundamental que es también su principio de visión y

de división,⁴ a partir del cual se establece la taxonomía social que divide en grupos y que contribuye a que se los conozca y reconozca como tales. *Nomos* que está en permanente relación con aquello que Bourdieu denomina la *doxa*, el conjunto de presupuestos cognitivos y evaluativos que un agente posee y acepta implícitamente por el hecho de pertenecer a un determinado campo, presupuestos que tienden a producir una adhesión inmediata al *nomos* de ese campo (el cual, a su vez, al ser el punto de vista constitutivo del campo es un factor fundamental en la estructuración de tales presupuestos cognitivos y evaluativos). Es por esto que la *doxa* delimita el ámbito de la discusión legítima, excluyendo como “absurdo, ecléctico o, lisa y llanamente, *impensable* cualquier intento de *producir una posición no prevista*” (Bourdieu, 1999: 134, las cursivas son mías), reforzando así lo establecido por el *nomos* del campo (que, al mismo tiempo, refuerza a la *doxa*).

Con base en esto podemos aprehender cómo la dominación simbólica se asienta en la transmutación de “la arbitrariedad del *nomos* social en necesidad de la naturaleza” (Bourdieu, 2007c: 26), por lo que el ordenamiento social, las fórmulas a través de las cuales se reproduce, se inviste de “la objetividad de un sentido común, entendido como consenso práctico y dóxico, sobre el sentido de las prácticas” (Bourdieu, 2007c: 49). Es esta suerte de circularidad, por la que se retroalimenta cada momento a través del otro, la que lleva a que los actos de conocimiento de los dominados sean, “por la misma razón, unos actos de reconocimiento práctico, de adhesión dóxica” (Bourdieu, 2007c: 49),⁵ lo cual entraña la desposesión simbólica de los dominados para aprehender la lógica del juego que los sitúa en la posición de dominados.⁶ Pues los principales elementos que tienen para pensarse a sí mismos, a los dominantes, a la relación de dominación y al juego en su conjunto son en parte producto de esas mismas relaciones que producen el reconocimiento de la legitimidad de esa relación. Sin embargo, esto no implica la imposibilidad de producir un conocimiento otro, sino más bien el señalamiento de que es sólo produciendo ese conocimiento otro, capaz de disrupir el entrelazamiento

⁴ Bourdieu sostiene que “*nomos* viene del verbo *nemo*, que quiere decir operar una división, una partición; comúnmente es traducido por ley, pero también es, más precisamente, lo que llamo el principio de visión y de división fundamental característico de cada campo” (Bourdieu, 2001: 18).

⁵ Cabe destacar que lo mismo acontece para los dominantes, y es a ello a lo que Bourdieu alude a través de la sentencia popular de “nobleza obliga”, con la diferencia para nada menor, a menos que se minimice la importancia de las desigualdades producto de las jerarquías sociales, de que las relaciones así establecidas son las que los tornan y mantienen como dominantes.

⁶ “Sólo domina realmente esta lógica quien es dominado completamente por ella, quien la posee hasta el punto de estar totalmente poseído por ella, es decir, desposeído” (Bourdieu, 1991: 33).

to de *nomos y doxa*, que puede alterarse el juego hoy establecido. En este marco puede sostenerse que “por estrecha que sea la correspondencia entre las realidades o los procesos del mundo natural y los principios de visión y de división que se les aplican, siempre queda lugar para una *lucha cognitiva* a propósito del sentido de las cosas del mundo” (Bourdieu, 2007c: 26). Y es esa lucha cognitiva la que especialmente (aunque no únicamente) puede de llevar a cabo la práctica de la sociología (o de la ciencia en general), mejor aun, la de aquella sociología cuyo *modus operandi* sea capaz de producir una perspectiva *crítica* de la sociedad. Volveremos sobre esto en la tercera sección.

Vemos así cómo en la propuesta teórica bourdieuana se le da un lugar central a la existencia de una pluralidad de puntos de vista sobre lo mismo, mas esta pluralidad entraña también una jerarquización de tales perspectivas, son distintas y desiguales, pero no en términos de que unas sean “mejores” o “más verdaderas” que las otras, sino que dicha jerarquía es el producto de una desigualdad social-material, y allí reside un pilar central de la dominación simbólica. En esta dirección, Bourdieu cuestiona que procedamos “como si la *capacidad de hablar*, que está prácticamente extendida universalmente, se pudiera identificar con la *forma socialmente condicionada para llevar a cabo esta capacidad*” (Bourdieu, 2008a: 34-35). Pues la posibilidad de producir un discurso acorde con las formas reconocidas como legítimas no es universal, ni está distribuida azarosamente, antes bien se encuentra vinculada a la *posesión* de ciertos capitales, que pueden ser económicos y culturales si se quiere, pero también del capital específico del campo en cuestión y, más importante aún, del capital simbólico,⁷ el reconocimiento de la autoridad y la legitimidad para decir lo que se dice. Esto marca una diferencia clave dentro de la capacidad casi universalmente extendida de hablar, pues las palabras no sólo tienen un valor distintivo según su lugar en una unidad estructural dentro de la estructura del lenguaje, también lo tienen según la posición que quien la pronuncia ocupe en la estructura social. Así, la sociología reflexiva apunta a tornar aprehensible “la separación estructural entre la distribución, muy desigual, del *conocimiento* de la lengua legítima y la distribución, mucho más uniforme, del *reconocimiento* de esa lengua” (Bourdieu, 2008a: 45). Es en esa brecha entre distribuciones donde hunde sus raíces la dominación simbólica.

⁷ El capital simbólico, “no es sino el capital, de cualquier especie, cuando es percibido por un agente dotado de categorías de percepción que provienen de la incorporación de la estructura de su distribución, es decir, cuando es conocido y reconocido como natural” (Bourdieu, 1990: 293); reconocimiento que, una vez más, es también un desconocimiento de la arbitrariedad (del carácter “no-natural”) de las relaciones así percibidas.

De socioanálisis, conciencia histórica y resabios escolásticos

El socioanálisis como instancia de liberación

Sobre este telón de fondo puede percibirse la potencialidad del socioanálisis propuesto por Bourdieu. En él puede detectarse una primera dimensión cuya puesta en juego refiere centralmente a una función epistemológica,⁸ en tanto forma de control y de acción sobre la práctica de producción de conocimiento científico, especialmente acerca del peso que los condicionamientos sociales (entre los cuales el estar inscripta en la lógica teórica es uno de los principales) pueden tener sobre ella. Es, en definitiva, la conocida preocupación bourdieuana por “objetivar al sujeto objetivante” (Bourdieu, 1996: 98). Sin embargo, él también plantea otra dimensión del socioanálisis (no completamente escindible pero sí distinguible de la anterior), cargada con la posibilidad de intervenir en la forma en que la sociedad se ordena y desordena a sí misma, es decir: en lo político. Es esta segunda dimensión la que nos interesará abordar aquí, de acuerdo con los objetivos que nos hemos planteado en este trabajo.

Ella refiere, principalmente, a la convicción bourdieuana de que el conocimiento sobre los mecanismos propios del mundo social puede contribuir a ampliar los márgenes de libertad de los agentes sociales, con respecto a ese mismo mundo social y sus condicionantes. Por ello, según este autor, “la sociología es un instrumento de liberación” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 297). En tanto el estudio riguroso de los condicionamientos sociales (incluyendo en esto el auto-socioanálisis como herramienta de control epistemológico) y de cómo ellos construyen las prácticas que tienen lugar en el espacio social, “lejos de sentenciar a los agentes a la jaula de acero de un rígido determinismo, les ofrece los medios de un *despertar de la conciencia* potencialmente liberador” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 300, las cursivas son mías). En definitiva: la sociología reflexiva nos permite captar cómo los mecanismos de (re)producción del mundo social se mantienen implícitos, por la implicación de los agentes en dicho mundo social; es en este sentido que para Bourdieu “el inconsciente es la historia”.

Frente a esto, la sociología reflexiva se propone llevar a cabo “la reconstrucción de la génesis de las categorías de percepción *inconscientes* a través de las cuales éste [el mundo social] se plantea a la experiencia primera” (Bourdieu, 1995: 286, las cursivas son mías). De allí que, para combatir la

⁸ Para un desarrollo de esta función epistemológica se recomienda el excelente trabajo de Baranger (2004), especialmente capítulo 5.

amnesia del proceso de constitución de esa experiencia primera, se plantea la necesidad de emprender un trabajo de anamnesis histórica.⁹ Es decir que, según Bourdieu, es posible lograr “un *despertar de la conciencia* que la ciencia puede suscitar bajo determinadas circunstancias” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 279, las cursivas son mías); y es esa captación consciente de los mecanismos no-conscientes de nuestra manera de pensar y actuar en el mundo lo que constituye el objetivo central del socioanálisis bourdieuano.

En este punto se evidencia la capacidad crítica de la sociología reflexiva bourdieuana, cuyo trabajo de anamnesis posibilitaría —casi se podría decir que constituye una condición de posibilidad para— la reintroducción de la historia en lo naturalizado, la captación del carácter socio-histórico del arbitrario cultural que se nos ha tornado tan evidente y natural que ya no cabe ponerlo en cuestión. Ese conocimiento sociológico abriría una brecha, entonces, por la cual avanzar hacia “la *toma de conciencia* de la lógica del juego como tal, y a la *illusio* que la origina” (Bourdieu, 1995: 406, las cursivas son mías). En tanto “puede contribuir al menos a darnos, aunque sea sólo en parte, el dominio y la posesión de la naturaleza social al lograr el avance del conocimiento y la *conciencia* de los mecanismos que son la base de todas las formas de fetichismo” (Bourdieu, 1990: 67, las cursivas son mías).

De allí que se busque extender, a los distintos campos sociales, el socioanálisis que en el campo de la ciencia social resulta imprescindible —pues forma parte de un control epistemológico sobre la propia práctica científica— y tan urgente —en tanto es en ese campo que se produce el conocimiento liberador—. Pero, sobre todo, que a la ciencia social le resulta especialmente factible de llevar a cabo, pues ella:

tiene el privilegio de poder tomar por objeto su propio funcionamiento y de estar en condiciones de llevar, así, a la *conciencia* las coacciones que pesan sobre la práctica científica; pues puede servirse de la *conciencia y del conocimiento* que posee de sus funciones y de su funcionamiento para intentar superar algunos de los obstáculos al progreso de la *conciencia y del conocimiento*. (Bourdieu, 2007d: 112, las cursivas son mías)

Es en dirección a ese progreso de la *conciencia*, entonces, hacia donde apunta el potencial liberador que el conocimiento sociológico contiene; pues éste, al desarrollar “la reflexividad, puede enseñar a las personas a ser *siempre conscientes* de que cuando dicen o piensan algo pueden hacerlo motivados

⁹Con este concepto, que hunde sus raíces en el pensamiento de Platón y en el de Freud, Bourdieu hace referencia a la “reapropiación de un conocimiento a un tiempo poseído y perdido desde siempre” (Bourdieu, 2007c: 74).

tanto por causas como por razones” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 258, las cursivas son mías).

Conocimiento (sociológico) y (toma de) conciencia

El recorrido realizado en el apartado anterior —y especialmente el uso de las cursivas sobre las palabras del propio Bourdieu aquí citadas— ha buscado poner de manifiesto cómo el objetivo último (aunque no necesariamente el único) del socioanálisis es propiciar la “toma de conciencia”, por parte del agente, de aquellos condicionamientos sociales que limitan su libertad de acción y de pensamiento. Por lo que su propuesta de “despertar la conciencia” vía la ciencia puede ser entendida como una manera de contribuir (o mejor aún, como la manera en que la ciencia puede contribuir) si no a desarticular los mecanismos de reproducción de la dominación simbólica, sí al menos a tener —progresivamente— un mayor control sobre ellos, en pos de aminorar sus efectos y su efectividad. De esta manera, el principio de una libertad respecto de los determinantes socio-históricos se asienta en el conocimiento (consciente) de tales determinantes y en la posibilidad que eso abre a la acción histórica.

Así, en *El sentido práctico* sostiene que la sociología “ofrece un medio, tal vez el único, de contribuir, aunque sólo sea por la conciencia de las determinaciones, a la construcción, de otro modo abandonada a las fuerzas del mundo, de algo así como un sujeto” (Bourdieu, 1991: 44 las cursivas son mías).¹⁰ Es en este mismo marco que sostiene, en su “Lección inaugural” en el Colegio de Francia, que “el sociólogo encuentra armas en contra de los determinismos sociales en la propia ciencia que los saca a la luz, es decir, en su conciencia” (Bourdieu, 1990: 56). Todo lo cual evidencia, por tanto, que esta preocupación por la ciencia y su potencialidad para contribuir a una toma de conciencia, a través del conocimiento de los determinantes sociales, recorre el conjunto de la perspectiva bourdieuana, sin que pueda restringírsela a una cuestión que emerge sólo sobre el final de su carrera, con su mayor presencia pública en las discusiones políticas de su país.¹¹

¹⁰ Y también: “El análisis científico permite una auténtica *toma de conciencia*, transmutación [...] del principio en *representación* que proporciona el dominio simbólico de los principios prácticos que el sentido práctico activa sin representarlos o forjándose unas representaciones de ellos parciales e inadecuadas” (Bourdieu, 1991: 173-174, las cursivas son de Bourdieu).

¹¹ Cabe realizar esta aclaración pues no han sido pocas las críticas que han señalado una suerte de simplificación de su sociología, por parte del propio Bourdieu, de la mano de su mayor militancia política a partir de la década de 1990. Arquetípico en este sentido es el texto de Paris,

En efecto, estrechamente cercano a lo afirmado en *El sentido práctico* es el siguiente planteo, realizado en *Las reglas del arte* (escrita unos quince años después), según el cual:

el pensamiento libre debe ser conquistado mediante una anamnesis histórica capaz de revelar todo lo que, en el pensamiento, es fruto olvidado de la labor histórica. La toma de conciencia resuelta de las determinaciones históricas, auténtica reconquista de uno mismo, que es el polo opuesto exacto de la huida mágica en el “pensamiento esencial”, ofrece una posibilidad de controlar realmente esas determinaciones. (Bourdieu, 1995: 456-457, las cursivas con mías)

El trabajo de anamnesis cobra su sentido profundo, liberador, en tanto esa historia olvidada sea recuperada por la conciencia del agente posicionado, que superaría así la amnesia de la génesis de su manera de pensar y actuar en el mundo, reconquistándose a sí mismo. Lo cual implica que en este punto, corolario último del socioanálisis, se reintroduce la concepción de una “conciencia histórica”¹² en la sociología reflexiva de Bourdieu, concepción que él mis-

quién remarcó cómo “en este esfuerzo de vulgarización de su conocimiento que se presenta en artículos y entrevistas, sus ideas parecen más esquemáticas, en detrimento de su capacidad heurística” (Paris, 2012: 31). Lo cual sólo puede sostenerse si se comparan (justamente) sus artículos y entrevistas periodísticas (reunidas en los dos libros *Contrafuegos*) con sus libros propiamente científicos, como *El sentido práctico*; cuando sería mucho más pertinente comparar este último libro con sus *Meditaciones pascalianas*, o *La distinción* con *Las reglas del arte*, dejando la comparación de los *Contrafuegos* con la de otros libros de entrevistas y conferencias publicados en los años de 1980, como *Cosas dichas* (con su cuestionamiento al fetichismo político que entraña la delegación, cf. Bourdieu, 1996: 158-172). Por otra parte, semejante concepción soslaya las intervenciones políticas que Bourdieu realiza a lo largo de toda su trayectoria académica, reunidas en Bourdieu, 2005, a modo de ejemplo pueden verse las páginas 93-106, que reúnen dos entrevistas realizadas en la década de 1970 en las que pueden encontrarse varios de los motivos que seguirán presentes en sus entrevistas de la década de 1990. Entre ellos la tarea de “dar la palabra a la gente sin palabra” (Bourdieu, 2005: 99), que suele ser presentado como un objetivo que Bourdieu sólo encara en la década de 1990, específicamente en el libro colectivo *La miseria del mundo*; tal la posición, por ejemplo, de Monod (2005). A su vez el trabajo de este último nos permite diferenciarnos de cuestionamientos como los que él realiza, centrado en la persona de Bourdieu —en cuán competitivo era como jugador del juego de la ciencia, y las condenas que impartía a sus críticos (cf. Monod, 2005: 278 y ss., y véase también, Lahire, 2005: 8-9)—, para enfocarnos, en cambio, en una discusión de su sociología, de lo que ella nos permite pensar, aun cuando para ello debamos, por momentos, romper con ella.

¹² La noción de “conciencia histórica” ha sido puesta en juego en diversos trabajos, de diferente orientación teórica y disciplinar; de allí la dificultad de remitir a un único texto o autor para su definición. Sin embargo, podemos señalar que ésta alude no sólo a una concepción según la cual la conciencia es un producto histórico, o bien a que la historia es producida por esa conciencia (en tanto guía el actuar del sujeto que genera la historia). Además de referir a esto, la

mo critica a la perspectiva marxista —particularmente a la forma en que ésta se manifiesta en el pensamiento de George Lukács— cuando afirma que:

lo que sobra es “consciencia”, y hablar de “ideología” es situar en el orden de las *representaciones*, susceptibles de ser transformadas por esa conversión intelectual que llamamos “toma de conciencia”, lo que se sitúa en el orden de las *creencias*, es decir, en lo más profundo de las disposiciones corporales. (Bourdieu, 1999: 233, las cursivas son del propio Bourdieu)

Es decir que el desarrollo de la sociología reflexiva bourdieuana nos lleva a poner en cuestión el potencial liberador que puede contener la “toma de conciencia” que el propio Bourdieu propone, y cuya concreción sería el objetivo principal del socioanálisis. Esta es la clave de lectura del presente trabajo.

Ahora bien, antes de avanzar en nuestro argumento cabe hacer una breve digresión para aclarar que no debe entenderse a este planteo como la total negación de todo lugar para la percepción, apreciación y acción conscientes; o peor aún: pensar esto como si se estuviese afirmando una perspectiva “miserabilista”,¹³ según la cual aquellos agentes sociales que no juegan el juego de la ciencia no podrían “tomar conciencia” de su propia situación, quedando así “relegados” a un estadio pre-consciente o a un conocimiento devaluado sobre el mundo social. Lo que hemos buscado mostrar es, en cambio, cómo el socioanálisis se concibe como una contribución a la adquisición de una conciencia histórica por parte de los agentes implicados en el mundo social, y es allí donde reside —según Bourdieu— su potencial liberador. Es decir que dicho potencial no alude a una modificación o re-estructuración del sentido práctico del agente, sino a la “toma de conciencia” de sus disposiciones “no conscientes”, para así poder actuar contra la lógica que ellas contribuyen a (re)producir. Por lo que tampoco se trata del ya conocido cuestionamiento a cómo el concepto de *habitus* generaría una concepción reproductivista cuya consecuencia última sería la imposibilidad de dar cuenta del cambio social (al respecto véase Alonso, 2002: 23-24).

noción de “conciencia histórica” remite principalmente a la posibilidad de que ese sujeto “tome conciencia” del proceso histórico en su conjunto y, por ende, de su situación en ese proceso, lo cual le permitiría orientar su acción hacia la transformación del mismo. En este sentido ha sido una pieza más que importante en diversas vertientes del marxismo, dando lugar a las diferentes concepciones acerca de cómo se produce el pasaje del “en sí” a la conciencia “para sí”.

¹³ Utilizamos este término en el sentido que le dan Grignon y Passeron (1991). Cabe señalar, sin embargo, que pensar que la adscripción de un conocimiento y prácticas “no conscientes” conlleva un miserabilismo puede ser, ya en sí misma, una postura “dominocéntrica”, pues implica clasificar y jerarquizar a la conciencia por encima del sentido práctico.

Pues, por un lado, lo que nos interesa es indagar la potencialidad disruptiva (y, por tanto, transformadora) que la concepción Bourdieuana de la sociología contiene, pero cuestionando, por el otro lado, que dicha potencialidad resida únicamente en la capacidad de ésta de propugnar una “toma de conciencia”. En definitiva, no estamos cuestionando la noción de *habitus* sino, justamente, el momento en que Bourdieu pareciera dejarla de lado, en favor de una filosofía de la conciencia como la que él mismo critica. Pues sólo en ese marco cobra sentido sostener que “el individuo está siempre, le guste o no, atrapado —*salvo en la medida en que se vuelva consciente de ello*— ‘dentro de los límites de su cerebro’ como dijo Marx, es decir dentro de los límites del sistema de categorías que debe a su crianza y formación” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 187, las cursivas son mías).

Por eso —y retomando nuestro argumento luego de esta necesaria digresión— nuestro cuestionamiento a semejante orientación de la práctica del socioanálisis se centra en esa reintroducción del paradigma de la filosofía de la conciencia que allí detectamos, paradigma que el propio Bourdieu cuestiona. En efecto, este autor discute sus alcances para el análisis del mundo social, enfrentándose al mismo a través —principalmente— de la ya mentada noción de *habitus*,¹⁴ en tanto que con ella busca escapar “al subjetivismo que retrata la acción como prosecución deliberada de una *intención consciente*” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 180 las cursivas son mías), para por el contrario reconsiderar el lugar de “el conocimiento por cuerpos”¹⁵ y del “sentido práctico” que éste entraña. Sin embargo, el potencial liberador que él le adjudica al conocimiento producto de la práctica de la sociología reside en el proceso reflexivo por el cual, dicho conocimiento, permitiría tomar conciencia de los condicionantes sociales, para así dar lugar a una acción (consciente) tendiente, al menos, a limitar su eficacia.

De esta manera, sólo el acceso a la conciencia parece capaz de poner en cuestión los mecanismos que (re)producen la dominación social, ya que, en el pensamiento de Bourdieu, no hay lugar para que el socioanálisis contribuya a un “conocimiento práctico” de tales mecanismos, capaz de propugnar una “reflexividad práctica” y, por tanto, no necesariamente consciente (en el sentido del paradigma de la filosofía de la conciencia). Únicamente en este marco puede dársele la centralidad que, según hemos visto, él le atribuye al “llover al nivel de la conciencia mecanismos que hacen la vida dolorosa”, pues aunque esto “no es neutralizarlos [...] uno no puede tener como nulo el

¹⁴ Es este concepto el que, explícitamente, le resulta a Bourdieu “el más indicado para significar esta voluntad de salir de la filosofía de la conciencia sin anular al agente” (Bourdieu, 1995: 269).

¹⁵ Tal es el título del capítulo 4 de *Meditaciones pascalianas*, cf. Bourdieu (1999: 169).

efecto que puede ejercer sobre aquellos que sufren, descubrir la posibilidad de imputar su sufrimiento a causas sociales y de sentirse así disculpados”¹⁶ Es en este punto —y sólo en éste— donde la noción de *habitus*, junto con su potencialidad para captar el mundo social, pareciera diluirse en el pensamiento del propio Bourdieu.

Un resabio escolástico

Con base en todo esto puede sostenerse que semejante concepción de lo que se busca producir a través de la puesta en práctica del socioanálisis implica un giro escolástico en el interior de la potente y rica trama conceptual urdida por Bourdieu. Ya que si la experiencia social característica del intelectual es la de estar “condenado a la maldición (bendita) de la *consciencia*” (Bourdieu, 1995: 317, las cursivas son mías),¹⁷ el apuntar a que el conjunto de los agentes sociales adquiera una manera consciente de ver y apreciar el mundo social implica, en última instancia, buscar que éstos (o al menos aquellos que son víctimas de la dominación simbólica) se posicionen en el punto de vista que es propio del intelectual. En definitiva: si la tarea del sociólogo (o del científico social) es la de avanzar en el conocimiento de los determinantes sociales (incluyendo a aquellos que han sido incorporados, es decir, al *habitus*) que impactan en las prácticas y experiencias de los diversos agentes (incluyendo al propio científico), para así tomar conciencia de los grados de libertad que ellos nos dejan, así como de las posibles vías por las que ampliar dichos márgenes; entonces el socioanálisis presenta el punto de vista particular del sociólogo como aquel punto de vista al que se tendría que llegar para poder actuar contra los mecanismos que acotan nuestra libertad. Es decir, se presenta como universal (y universalizable) a una visión particular, cayéndose así en lo que constituye la fórmula general de lo que Bourdieu denomina el “error escolástico”.

Sin embargo, esto no ha de ser confundido con la propuesta bourdieuna de extender la lógica que rige el conflicto en el campo científico a otros campos sociales (que está en el centro de su proyecto de una *Realpolitik* de la

¹⁶ Citado por Gutiérrez (2007: 18) en el “Prólogo” a Bourdieu, las cursivas son mías. Puede encontrarse esa referencia en Bourdieu (2000: 559).

¹⁷ Por supuesto esta “conciencia” le es propia en su función de sujeto objetivante, en tanto que no es para nada seguro que la posea para sus propias prácticas en el campo científico, sin embargo es a esto último a lo que apunta el socioanálisis en tanto forma de control epistemológico de la producción de conocimiento científico, tal y como es estudiado por Baranger (2004).

razón).¹⁸ Pues el error escolástico aquí señalado consiste en concebir el punto de vista científico como aquel con base en el cual es dable la lucha por ampliar los márgenes de libertad, por lo que la tarea en lo político de la sociología coincidiría con la desarticulación (al menos parcial) de otras maneras de ver y de dotar de sentido a lo social, en favor de aquélla que los agentes tendrían que tener si se distanciasen de su propia implicación, es decir, si la objetivasen al estilo del sociólogo reflexivo. Se evidencia así cuál es la contracara de concebir de esta manera al socioanálisis y a la dimensión atiente a lo político de la sociología: el dejar de lado (en esta parte de su pensamiento) a una de las nociones clave de la trama metódico-conceptual urdida por el propio Bourdieu: el *habitus*, y a todo con lo que ella viene a discutir, empezando por el paradigma de la filosofía de la conciencia.

Pues, como ya hemos visto, el potencial liberador de la sociología reside en la posibilidad de que el conocimiento que ella elabora permita una toma de conciencia, capaz de controlar e, incluso, de revertir las inclinaciones del *habitus*; orientándose, por tanto, a su desarticulación consciente y no a alguna forma de desarticulación práctica (producto del sentido práctico) de las categorías con las que el agente conoce prácticamente el mundo social. Sobre este trasfondo Bourdieu concibe la labor científica como pugnando por llevar a cabo “un trabajo apuntado a *hacer conscientes* las disposiciones primarias socialmente constituidas con vistas a *neutralizarlas y desarraigárlas* (o, mejor, a ‘*desincorporarlas*’)” (Bourdieu, 2000: 539, las cursivas son mías). Trabajo que, en última instancia, busca suspender “el conocimiento por cuerpos” propio del sentido práctico; reintroduciéndose, por tanto, la escisión que esa forma de entender el conocimiento de los agentes dejaba atrás: la de conciencia-objeto. Es con base en este fundamento que vuelve a emerger la idea de “conciencia histórica” en uno de los hilos que conforman la trama de la sociología reflexiva bourdieuana; ya que a ella conduciría el trabajo de anamnesis a través del cual un agente sería capaz de dar cuenta del proceso socio-histórico que está en la génesis del particular entrelazamiento entre las estructuras objetivas y las disposiciones subjetivas que condiciona su manera de pensar y actuar.

Si llevamos este argumento a un extremo no presente en Bourdieu, pero útil para terminar de aclarar el punto que intentamos mostrar, nos encontramos con que la concreción de la libertad frente a todo tipo de condicionamientos sociales sólo podría alcanzarse a través de la plena conciencia de tales condicionantes, junto con el control de sus consecuencias. Es decir: la liber-

¹⁸ Para un desarrollo de esta cuestión véanse Bourdieu (1999: 99), y Bourdieu y Wacquant (2005: 269); puede consultarse también Gambarotta (2014, capítulo 8).

tad implica para él una situación de transparencia de lo social, los avances en la concreción de una han de ser, así, coextensivos con los progresos en el acceso a la otra. Sólo en este marco puede comprenderse por qué para Bourdieu “el desvelamiento total [...] constituye el propósito de la ciencia social, es decir la suspensión total de la sumisión dóxica al orden establecido” (Bourdieu, 1999: 242); manifestándose, de esta manera, la particular interconexión entre conocimiento científico y acción en lo político que tiene lugar en su pensamiento.

A su vez, como la cita permite vislumbrarlo, esto implica la necesaria disolución del *habitus* de los agentes sociales, en pos de aprehender, con una conciencia reflexiva, los elementos que llevan a esa elaboración dóxica del sentido del mundo; y éste es —según lo hemos ya señalado— el objetivo principal del socioanálisis bourdieuano. El impacto en lo político de la sociología residiría, entonces, en su capacidad de “desincorporar” el sentido práctico y sus estrategias, en favor del control consciente de las propias inclinaciones primeras y, por ende, de las tomas de posición que efectivamente se realicen. En un proceso que, a nuestro entender, no deja de presentarse como la sobreimposición de la lógica teórica sobre la lógica práctica, ya que semejante “horizonte” (inalcanzable pero que tracciona las prácticas en el aquí y ahora) sería el producto de un “puro” acto de conocimiento, sin las productivas ambigüedades y opacidades del conocimiento por cuerpos y su sentido práctico. Llegados a este punto, se evidencia cómo el desarrollo de las características específicas del socioanálisis propuesto por Bourdieu¹⁹ conduce a postulados contrarios a la sociología reflexiva elaborada por este autor, iluminando un fundamental punto ciego de su perspectiva.

Sobre este telón de fondo se torna perceptible la centralidad, para nuestro interrogante acerca de la dimensión disruptiva de la práctica de la sociología, de preguntarse, ¿el *modus operandi* de la sociología reflexiva puede conducir a una ruptura con la *doxa* y con la amnesia histórica sin que ello implique una “toma de conciencia” por parte del agente? Consideramos que la respuesta a esta cuestión puede hallarse en los trabajos que Bourdieu elabora hacia el final de su vida (especialmente *Meditaciones pascalianas* y *Las reglas del arte*), antes que en sus libros de las décadas de 1970 y 1980, pues es en aquéllos donde con más fuerza se plantea el carácter reflexivo de su sociología, y el camino para dar cuenta de nuestro interrogante pasa por la radicalización

¹⁹ Esto puede verse en *El sentido práctico*, cuando luego de sostener que toda empresa sociológica es inseparablemente un socioanálisis, Bourdieu señala “las funciones liberadoras que puede cumplir la sociología proporcionando los instrumentos para una reapropiación de los principios de percepción y apreciación que están con frecuencia en la base de una miseria propiamente social” (Bourdieu, 1991: 44, nota 31).

de esa reflexividad Bourdieuana, del modo en que ella aprehende a la lógica práctica y, sobre todo, del consecuente acogimiento de los límites que esto implica para la lógica teórica.

Del despertar de la conciencia a la subversión simbólica

En este punto ocupa un lugar clave la manera en que Bourdieu aborda el plano simbólico, lo cual incluye una referencia crucial a la pluralidad de puntos de vista cuyo entre-lazo teje el entramado social, pero cuyas diferencias son también en parte producto de las desigualdades sociales y las jerarquías que ellas establecen. En este marco se produce el “desconocimiento” y “reconocimiento” práctico, sobre los que se erige la dominación simbólica y su violencia; por eso éstas, “relación social somatizada, ley social convertida en ley incorporada, no son de las que cabe anular con un mero esfuerzo de la voluntad, basado en una toma de conciencia liberadora” (Bourdieu, 2007c: 55). A partir de ello es que sostenemos la necesidad de rechazar, como objetivo central del socioanálisis, la búsqueda de una toma de conciencia orientada a la “desincorporación” de esa ley somatizada. Pues eso no puede conducir más que a una disolución del *habitus* “por el socioanálisis, es decir, por un *despertar de la conciencia* y una forma de ‘autotrabajo’ que permite al individuo manipular sus disposiciones” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 195, nota 86).

Sobre este telón de fondo percibimos a la “toma de conciencia” que el socioanálisis busca producir como un momento contrario al *modus operandi* de la sociología reflexiva, como una instancia “no Bourdieuana” del pensamiento de Bourdieu. Esto nos lleva a rechazar la reintroducción en su concepción de la “conciencia histórica” para, frente a ello, indagar por el camino de un “sentido práctico histórico”²⁰ (sin que ello implique negar toda posibilidad de una práctica consciente, pero tampoco tornar necesario a ese único modo de conocer y actuar), o mejor aun de un “conocimiento por cuerpos” que agriete la naturalización de lo socio-histórico tanto en las

²⁰ Al igual que lo planteado para la noción de “conciencia histórica” (*Cf. supra* nota 10), la noción de “sentido práctico histórico” alude aquí no sólo a que éste sea el producto de un proceso histórico, o bien a que sea productor de historia (en tanto, en su entrelazamiento con el campo, genera las tomas de posición que ponen en marcha —o no— a la historia); pues ambas concepciones se hallan plenamente presentes en el pensamiento de Bourdieu. Antes bien, con esta noción se busca aludir centralmente a la posibilidad de que se produzca un conocimiento (práctico) de ese proceso histórico y de sus consecuencias en la forma en que la sociedad se ordena y des-ordena a sí misma, es decir, una anamnesis de la génesis, pero práctica.

estructuras sociales objetivas como en los esquemas de dotación de sentido subjetivos.²¹

Esto último evidencia un punto clave de esta problemática: la centralidad de que el conocimiento por cuerpos lleve adelante una ruptura con la visión dóxica del mundo; pues de lo contrario no habría puesta en cuestión (práctica) de los mecanismos que reproducen la dominación simbólica. Y es esto lo que nos aleja del muy interesante argumento elaborado por Foster, pues lo que él plantea como una reflexividad crítica de los grupos subordinados, que “no toma la forma de una reflexión intelectual” (Foster, 2005: 101, la traducción es mía), puede ser concebida, efectivamente, como una reflexión sobre las condiciones sociales que se experimentan prácticamente, pero no parece haber allí dimensión crítica alguna. No se genera una ruptura con lo que de implícito tiene el mundo social, dada la implicación de los agentes en él. En efecto, Foster ve en las “teorías de la resistencia” un conjunto de estudios que pondrían sobre el tapete “el hecho de que la reflexividad está inserta prácticamente en las estrategias de resistencia de los grupos subordinados” (Foster, 2005: 102). Sin embargo, estas mismas investigaciones son criticadas por Bourdieu en *Meditaciones pascalianas*, al señalar que en esas estrategias de resistencia “la sublevación, cuando se expresa, se detiene en los límites del universo inmediato” (Bourdieu, 1999: 307),²² sin impactar en las estructuras profundas que generan la situación de subordinación.

A partir de esto se ilumina más claramente el sentido de las preguntas que se plantearon al final de la segunda sección. En tanto ellas nos llevan a coincidir con Foster en la búsqueda de una “reflexividad práctica crítica”, en cuya conformación y expansión el discurso sociológico (y científico en general) pueda colaborar, a través de su específica lógica teórica (*Cf. Bourdieu 1999: 104-105*). Sin embargo, nos distanciamos de su propuesta al considerar imprescindible que, para que sea una reflexividad crítica (y no una mera

²¹ Resulta relevante aclarar que el planteo aquí expuesto no es un rechazo cerrado a que una sociología crítica y reflexiva contribuya a la toma de conciencia, por parte de diversos agentes sociales, de los mecanismos que (re)producen su situación de dominados. Antes bien, así como el propio Bourdieu nunca niega todo lugar a las acciones conscientes pero sí señala el error de reducir el conjunto de las prácticas a esta particular modalidad, nuestro planteo se dirige a señalar una reducción similar: el que la práctica de producción de conocimiento sociológico (o científico en general) genere una crítica que sólo puede actuar al nivel de la conciencia de los agentes (en el sentido del paradigma de la filosofía de la conciencia). Por lo que dicha crítica no puede intentar modificar las estructuras del *habitus* sin que ello implique el principio de su disolución, pues no hay aquí lugar para una reestructuración práctica de esa lógica práctica.

²² Tanto Foster como Bourdieu plantean sus respectivas perspectivas sobre la “teoría de la resistencia” a partir de los trabajos de P. E. Willis. Lo significativo es que Foster hace una lectura casi opuesta a la de Bourdieu, aun cuando lo cita para ello.

disconformidad más o menos resignada), se rompa con el entrelazamiento de estructuras que acotan los márgenes de pensamiento (práctico) y acción de los agentes sociales. En definitiva, es necesario que esto conduzca a un resquebrajamiento que torne en ruina el sólido y petrificado arbitrario cultural vuelto (segunda) naturaleza.

En este marco, consideramos que es en el pensamiento del propio Bourdieu donde hallamos un sendero por el cual adentrarnos en la problemática que implica la producción de una disrupción que se mantenga en la lógica práctica, sin requerir una “toma de conciencia”. Y, nuevamente, es su conceptualización del plano simbólico la que nos brinda la clave. En tanto hace del orden social una máquina simbólica que tiende a generar en los actos de conocimiento las instancias de reconocimiento (asentado en un desconocimiento del entramado relacional que genera esto) que lo ratifican como tal. Es tal modo de dotar de sentido al mundo el que puede ser agrietado por la práctica crítica de la sociología (y a ello apunta el socioanálisis); pero no sólo por ella, sino también por tomas de posición producto de disposiciones prácticas de percepción, apreciación y acción. Cuestión presente en el pensamiento de Bourdieu pero no sistematizada como tal, a través de lo cual se plantea cómo puede producirse un advenimiento que agriete prácticamente al orden simbólico y sus relaciones de dominación.

En este marco, él señala cómo la acción propiamente política de legitimación del orden simbólico instituido

se ejerce siempre a partir de este logro fundamental que es la adhesión original al mundo tal como es, y la labor de los guardianes del orden simbólico, que van de la mano con el sentido común, consiste en tratar de restaurar [...] las evidencias primitivas de la *doxa*. Por el contrario, la acción política de movilización subversiva trata de liberar la fuerza potencial de rechazo que neutraliza el desconocimiento al efectuar [...] un desenmascaramiento crítico de *la violencia fundadora ocultada por el ajuste entre el orden de las cosas y el orden de los cuerpos*. (Bourdieu, 1999: 246-247, las cursivas son mías)

Se apunta, así, a una subversión práctica que tiene lugar en el plano simbólico, lo cual no implica, por supuesto, dejar de lado el peso de las estructuras sociales objetivas; pues, en esta concepción, lo simbólico es producto del entrelazamiento de esas estructuras con los esquemas de dotación de sentido subjetivos. Por ello dicha subversión se dirige contra la “doble” naturalización, que tiene lugar tanto en los cuerpos como en las cosas. En definitiva, pugna por disrupir el entre-lazo de *nomos* y *doxa*, de allí que “el objetivo de cualquier movimiento de subversión simbólica consist[ía] en realizar un trabajo de construcción y deconstrucción simbólica que tienda

a imponer nuevas categorías de percepción y apreciación” (Bourdieu, 2007c: 148).

Sobre esta base puede aprehenderse el sentido en que Bourdieu habla de “atentado simbólico”, refiriéndose con ello a una toma de posición cuya concreción choca con el *continuum* histórico del cosmos social, produciendo una discontinuidad que interrumpe el orden simbólico dominante. Tal es el caso de la presentación de Baudelaire a la Academia francesa, la cual

constituye un auténtico *atentado simbólico*, que [...] pone en tela de juicio, y desafía, las estructuras mentales, las categorías de percepción y de apreciación que, al estar ajustadas a las estructuras sociales mediante una congruencia tan profunda que quedan al margen de los ataques de la crítica aparentemente más radical, son fuente de una sumisión inconsciente e inmediata al orden cultural. (Bourdieu, 1995: 100, las cursivas son mías)²³

Caso práctico de una radical puesta en cuestión de los presupuestos fundamentales del campo, así como de los principios de visión y de división a ellos ligados. Y son esas categorías, las “más fundamentales, y más profundamente arraigadas, las que subvierten o destruyen los autores de las grandes revoluciones simbólicas” (Bourdieu, 1999: 134), quienes concretan prácticamente (y no necesariamente con una intencionalidad consciente) una transgresión de los límites de lo pensable, una disruptión de los modos de dotación de sentido naturalizados.

A partir de todo esto vemos que en Bourdieu hay una tematización (no plenamente sistematizada) acerca de cómo las prácticas pueden producir una subversión simbólica, al tener “el efecto de poner de manifiesto, *en la práctica* que es posible transgredir los límites impuestos” (Bourdieu, 1999: 312, las cursivas son mías). Y en esto puede detectarse uno de los rasgos claves —en lo atinente a nuestra problemática— de la subversión simbólica, el que ella entraña un carácter práctico, sin que para su producción sea necesario pasar por un “yo pienso”. Sólo así se puede afirmar que “la transgresión simbólica de una frontera social tiene un efecto liberador porque, *en la práctica, hace realidad lo impensable*” (Bourdieu, 1999: 312, las cursivas son mías). Esto posibilita el gesto de volver reflexivamente sobre el modo de dotar de sentido al mundo que hacía eso impensable, a la vez que se lo disruppe; lo cual —como señalamos con anterioridad— también impacta en la

²³ Algo similar parece encontrar Bourdieu en la candidatura del cómico francés Coluche a las elecciones presidenciales francesas de 1981 (candidatura sostenida, además de por el propio Bourdieu, por otros intelectuales de la talla de Foucault y Deleuze); al respecto véase Bourdieu (2001: 13).

lógica de la estructura social objetiva con la que dicho modo se encuentra entrelazada.

En definitiva, la concepción Bourdieuana de lo simbólico nos permite aprehender que “la lucha política es una lucha cognitiva (práctica y teórica) por el poder de imponer la visión legítima del mundo social” (Bourdieu, 1999: 244), y esto no sólo a escala macro sino también en las relaciones sociales cotidianas. Es en este marco donde la producción de conocimiento de la práctica de la sociología puede intervenir en las luchas en torno a la dominación social, más aún ser ella misma un momento de tales luchas, al apuntar a producir una subversión simbólica de la lógica social que subyace a la (re)producción de tal dominación. Poniendo en juego, en última instancia, la dimensión política que se encuentra adherida a su práctica cognitiva (nietzscheana relación entre el saber y el poder) aun cuando se conciba a esta última como des-politizada, como una práctica “neutral”.

Con base en todo esto, podemos detectar la posibilidad de que múltiples prácticas, en una multiplicidad de campos, puedan concretar un agrietamiento (práctico-simbólico) de la amnesia histórica; sin que ello implique pasar necesariamente por la figura de un “yo pienso” que diluye aquella instancia que la noción de *habitus* busca aprehender. Es decir que el camino aquí propuesto no pasa por la “toma de conciencia”, con el resabio escolástico que ella implica, sino por una reconsideración de las potencialidades de la práctica (incluida, por supuesto, la de la sociología), capaz de arruinar el entrelazamiento de *nomos* y *doxa* en el que se enraízan las relaciones de dominación simbólica hoy imperantes. En definitiva, *contra* la reintroducción del paradigma de la filosofía de la conciencia que detectamos en el socioanálisis Bourdieuano apuntamos, *con* la sociología reflexiva, a la subversión simbólica del orden social hoy dominante.

Esto implica, por un lado, darle un lugar más acotado a la acción consciente en las luchas que, a través de la transformación de las relaciones sociales establecidas, pugnan por una mayor libertad. Pues esa transformación “no puede limitarse a una simple conversión de las conciencias y de las voluntades” (Bourdieu, 2007c: 58). Por el otro lado, entraña también repensar el lugar de la práctica de la sociología en los conflictos sociales, cuestionando aquellas concepciones epistemológicas que instauran ese “estatus del espectador” que Bourdieu le cuestiona al estructuralismo, el cual en su preocuparse por las “leyes sociales” como si fuesen entidades trascendentales, pasa a “retirarse de la situación”, adoptando la posición de quien la observa contemplativamente. Frente a esto, la concepción de lo simbólico planteada por Bourdieu nos permite señalar una tarea (cognitivo-política) para aquella práctica de la sociología que se orienta a la transformación de las rela-

ciones de dominación imperantes: la producción de subversiones simbólicas que “hagan saltar por los aires” los mecanismos que (re)producen el actual orden social.

Señalemos, por último, que con esta concepción de lo simbólico y de la tarea que en ese marco podría llevar a cabo la sociología se acota también el protagonismo dado a esa misma práctica de la sociología, que se distingue (en los dos sentidos de la Bourdieuana palabra) por perseguir el progreso del conocimiento acerca de los mecanismos del mundo social. Pues de lo contrario caeríamos en el error escolástico que hace de las prácticas escolásticas la pieza fundamental, la condición *sine qua non*, de la lucha por la modificación de las estructuras sociales. Sin embargo, esto no nos lleva a sostener una concepción de la ciencia como mero ejercicio que no sale de sus claus-tros, antes bien ese acotamiento del protagonismo es el que puede permitirnos captar (reflexivamente) uno más de los límites escolásticos del punto de vista científico y, a partir de ello, aprovechar al máximo “la posibilidad de una libertad respecto a las coerciones y las limitaciones inscritas en el hecho de que esté situado en [...] uno de esos subespacios que son los campos escola-sticos” (Bourdieu, 1999: 45).

Recibido: noviembre de 2013
Revisado: marzo de 2014

Correspondencia: Calle 48 s/n, entre 6 y 7/oficina 840/C.P. 1900/La Plata/ Provincia de Buenos Aires/Argentina/correo electrónico: emilianogambarrota@yahoo.com.ar

Bibliografía

- Alonso, L. (2002), “Pierre Bourdieu in Memoriam (1930), ‘Entre la bourdieumania y la reconstrucción de la sociología europea’”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 97, pp. 9-28.
- Baranger, D. (2004), *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Prometeo.
- Bourdieu, P. (2008a), *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal.
- Bourdieu, P. (2008b), *Cuestiones de sociología*, Madrid, Akal.
- Bourdieu, P. (2007a), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007b), *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007c), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

- Bourdieu, P. (2007d), *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba.
- Bourdieu, P. (2005), *Intervenciones, 1961-1995. Ciencia social y acción social*, Córdoba, Ferreyra Editor.
- Bourdieu, P. (2003a), *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (2003b), *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*, Buenos Aires, Quadrata.
- Bourdieu, P. (2001), *El campo político*, La Paz, Plural Editores.
- Bourdieu, P. (dir.) (2000), *La miseria del mundo*, Buenos Aires, FCE.
- Bourdieu, P. (1999), *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (1996), *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
- Bourdieu, P. (1995), *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, P. (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, P. (1990), *Sociología y cultura*, México, Grijalbo.
- Bourdieu, P. y J.-C. Passeron, (1996), *La reproducción*, México, Fontamara.
- Bourdieu, P. y L. Wacquant (2005), *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foster, R. (2005), “Pierre Bourdieu’s Critique of Scholarly Reason”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 31, núm. 1, pp. 89-107.
- Gambarotta, E. (2014), *Hacia una teoría crítica reflexiva. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Prometeo.
- Grignon, C. y J.-C. Passeron, (1991), *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Gutiérrez, A. (2007), “Prólogo”, en P. Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba.
- Gutiérrez, A. (2005), *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*, Córdoba, Ferreyra Editor.
- Gutiérrez, A. (2004), “Poder, *habitus* y representaciones: recorrido por el concepto de violencia simbólica en Pierre Bourdieu”, *Revista Complutense de Educación*, vol. 15, núm. 1, pp. 289-300.
- Gutiérrez, A. (1994), *Pierre Bourdieu: las prácticas sociales*, Buenos Aires, CEAL.
- Lahire, B. (2005), “Presentación: por una sociología en buen estado”, en B. Lahire (dir.), *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Lescourret, M-A. (2013), “Presentación”, en *Bourdieu político*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Lukács, G. (1969), *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo.
- Monod, J.-C. (2005), “¿Una política de lo simbólico?”, en B. Lahire (dir.), *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Paris, D. (2012), “La fabricación de las armas para una revolución simbólica. Pierre Bourdieu y la sociología de la dominación”, *Sociológica*, núm. 27, pp. 7-34.

Acerca del autor

Emiliano Gambarotta es doctor en ciencias sociales por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como investigador del CONICET (Argentina), y ejerce la docencia en la carrera de Sociología de la UNLP, así como en varios postgrados. Sus áreas de interés son los fundamentos teóricos y epistemológicos sobre los que asentar una sociología crítica. Dos de sus publicaciones son *Hacia una teoría crítica reflexiva: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Prometeo, 2014; y el artículo “Entre la incertidumbre y la indeterminación. Para una dialéctica de la acción política a partir de Merleau-Ponty, Horkheimer y Adorno”, *Nómadas*, núm. 29, enero-junio, 2011.