

# La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica

J. Manuel FERNÁNDEZ

Universidad Complutense de Madrid

*«La violencia simbólica es esa violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas «expectativas colectivas», en unas creencias socialmente inculcadas»*  
(Bourdieu, 1999c: 173)

*Recibido:* 24 mayo 2005

*Aceptado:* 6 junio 2005

## RESUMEN

Investigación empírica y teoría sociológica son inseparables para Bourdieu. En este artículo pretendo presentar una aproximación analítica y una evaluación crítica de la noción de violencia simbólica, no en términos de una formulación teórica sistemática sino como un instrumento flexible en función de los temas de investigación concretos que han ido jalonando y enriqueciendo su obra. La hipótesis principal que sostengo es que la noción de violencia simbólica es inseparable de sus investigaciones sobre la dominación simbólica y sólo puede interpretarse adecuadamente en el contexto de su teoría de la práctica.

**Palabras clave:** capital simbólico, dominación simbólica, campo, habitus, luchas simbólicas, reproducción, violencia simbólica.

## The symbolic violence concept in the sociological work of Pierre Bourdieu: a critical approach

### ABSTRACT

Empirical research and sociological theory are inseparable for Bourdieu. In this paper I pretend to offer an analytical overview and critical appraisal of the notion of symbolic violence, less in terms of a systematic theoretical formulation and more in terms of a flexible instrument according to the specific issues of research through his work. The main hypothesis being exposed is that this concept can not be isolated from his specific researches on the symbolic domination and that it can be properly understood only in the context of his theory of practice.

**Key words:** symbolic capital, symbolic domination, field, habitus, symbolic struggles, social reproduction, symbolic violence.

**SUMARIO:** 1. Introducción. 2. Dos formas de ejercer la violencia simbólica. 3. La lógica de la dominación simbólica. 4. Dominación, violencia simbólica y legitimación. 5. Violencia sim-

bólica y teoría de la práctica. 6. Lenguaje y violencia simbólica. 7. Violencia simbólica y dominación económica. 8. La dominación masculina como paradigma de la violencia simbólica. 9. Estado y monopolio de la violencia simbólica. 10. Luchas simbólicas. 11. Referencias bibliográficas.

---

## 1. INTRODUCCIÓN

La noción de violencia simbólica juega un rol teórico central en el análisis de la dominación en general hecho por Pierre Bourdieu, quien la considera indispensable para explicar fenómenos aparentemente tan diferentes como la dominación personal en sociedades tradicionales o la dominación de clase en las sociedades avanzadas, las relaciones de dominación entre naciones (como en el imperialismo o el colonialismo) o la dominación masculina tanto en las sociedades primitivas como modernas. La dimensión simbólica, la autonomía y dependencia relativa de las relaciones simbólicas respecto a las relaciones de fuerza, son tan importantes que negarlas equivaldría, según él, a «negar la posibilidad de una ciencia sociológica»<sup>1</sup>.

Durante las décadas de los sesenta y setenta gran parte del trabajo de reflexión teórica de Bourdieu estuvo consagrado a la constitución de lo simbólico como objeto dotado de autonomía. En ese período desarrolló una sociología de las formas simbólicas y una teoría de la violencia y capital simbólico que se solapan e interpenetran, aunque permanecen como desarrollos analíticos relativamente diferentes. De ese modo pretendía superar integrándolas las teorías sociológicas clásicas de Marx, Durkheim y Max Weber sobre la interpretación de lo simbólico y sobre los fundamentos del poder<sup>2</sup>.

## 2. DOS FORMAS DE EJERCER LA VIOLENCIA SIMBÓLICA

Los «conceptos teóricos de Bourdieu» no llevan una vida autónoma, sino que están integrados en un trabajo de investigación en progresión constante. Los primeros esbozos de sus nociones de capital simbólico y violencia simbólica aparecen en sus tempranos estudios de la sociedad campesina de la región de la Cabília, Argelia<sup>3</sup>. Allí, en lo que él llama la «economía de la buena fe», la forma

<sup>1</sup> Pierre Bourdieu describe lo «simbólico» como eso que es material pero que no se reconoce como tal (gusto en el vestir, un buen acento, «estilo») y que deriva su eficacia no simplemente de su materialidad sino de esta verdadera «misrecognition». Como ha escrito Pinto (2002: 148), «El análisis de las formas simbólicas es verdaderamente el «punto fuerte de las estructuras sociales, si es verdad que el punto más fuerte es aquel del que se sospecha que es menos protegido por la fuerza».

<sup>2</sup> Parece que Bourdieu intenta buscar ese «punto geométrico de los opuestos» de modo análogo a lo que, según su interpretación, hizo Flaubert en el campo literario francés a mediados del siglo XIX (Bourdieu, 2002a: 123-124, 156).

<sup>3</sup> Sobre el concepto de capital simbólico véase Bourdieu, 1972; 1977b; 1991a: 189-225; 1991b: 318-23; 2000d).

predominante de circulación de bienes ocurre mediante el intercambio de dones, tanto materiales como simbólicos, entre familiares y vecinos, en contraste con lo que ocurre en el mercado con los extraños.

Bourdieu hizo un incisivo análisis del intercambio de dones como un mecanismo mediante el cual el poder se ejerce ocultándose y no en términos de una estructura formal de reciprocidad, a la manera de Marcel Mauss y Lévi-Strauss<sup>4</sup>. En una sociedad donde hay relativamente pocas instituciones que puedan dar una forma estable y objetiva a las relaciones de dominación, los individuos deben recurrir a medios más personalizados de ejercer el poder sobre otros, como el don o la deuda. El regalo generoso que no puede ser correspondido con un contra don es un medio más suave y sutil que el préstamo de crear una obligación duradera que vincula al receptor con el donante en una relación de deuda personal. Dar es también un modo de poseer, una manera de atar a otro ocultando el lazo en un gesto de generosidad. Esto es lo que Bourdieu describe como «violencia simbólica», en contraste con la violencia abierta del usurero.

La violencia simbólica, «esa violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas «expectativas colectivas», en unas creencias socialmente inculcadas», transforma las relaciones de dominación y de sumisión en relaciones afectivas, el poder en carisma<sup>5</sup>. El reconocimiento de la deuda se convierte en agradecimiento, *sentimiento* duradero respecto al autor del acto generoso, que puede llegar hasta el afecto, el amor, como resulta particularmente manifiesto en las relaciones entre generaciones. Esta alquimia simbólica produce, en beneficio de quien lleva a cabo los actos de eufemización, un capital de reconocimiento que le reporta beneficios simbólicos, susceptibles de transformarse en beneficios económicos. Esto es lo que Bourdieu llama capital simbólico<sup>6</sup>, «confiriendo así un sentido riguroso a lo que Max Weber designa con el término carisma. El capital simbólico es una propiedad cualquiera, fuerza física, riqueza, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera *fuerza mágica*» (Bourdieu, 1999c: 172-173).

---

<sup>4</sup> En su primer trabajo teórico importante, *Esquisse*, Bourdieu identifica el fenómeno central de la «lógica de la práctica» que no orienta por reglas sino por un sentido práctico inscrito en el *habitus*.

<sup>5</sup> Bourdieu emplea el término «poder simbólico» para referirse no tanto a un tipo específico de poder, sino más bien a un aspecto de la mayoría de las diversas formas de poder que se despliegan rutinariamente en la vida social y que rara vez se manifiestan abiertamente como fuerza física. El poder simbólico es un poder «invisible», que no es reconocido como tal, sino como algo legítimo, presupone cierta *complicidad* activa por parte de quienes están sometidos a él, requiere como condición de su éxito que éstos crean en su legitimidad y en la de quienes lo ejercen.

<sup>6</sup> El capital constituye para Bourdieu, lo mismo que para Marx, la base de dominación. Difieren, sin embargo, en la noción de capital. Para Bourdieu existen diferentes tipos de capital, de alguna manera intercambiables, básicamente cuatro: capital económico, capital cultural, capital social y capital simbólico, aunque en la práctica no siempre se reconoce incluso se niega, la conexión o la convertibilidad entre ellos. La conversión más poderosa es la transformación en capital simbólico de cualquiera de las otras formas, que de este modo, pasan a ser percibidas y reconocidas como legítimas.

La violencia declarada, física o económica, y la violencia simbólica más refinada coexisten sin ninguna contradicción en todas las instituciones características de esta economía precapitalista y en el corazón mismo de cada relación social. Las formas suaves y larvadas de violencia tienen tantas más posibilidades de imponerse como única forma de ejercer la dominación y la explotación, cuanto más difícil y reprobada sea la explotación directa y brutal. Pero sería tan falso identificar esta economía esencialmente doble con su verdad oficial, como reducirla a su verdad «objetiva». La reconversión del capital «económico» en capital simbólico, condición de su eficacia en las sociedades precapitalistas, nada tiene de automática: exige, además de un perfecto conocimiento de la lógica de la economía de la negación, unos cuidados incesantes y todo un *trabajo*, indispensable para establecer y mantener las relaciones, y también unas *inversiones* importantes, tanto materiales como simbólicas. La transformación de una especie cualquiera de capital en capital simbólico, cuyo paradigma es el don, supone siempre un gasto visible de tiempo, dinero y energía, una redistribución necesaria para asegurar el reconocimiento de la distribución (Bourdieu, 1991a: 214-216, 318). Estas *formas elementales de dominación* son, sin embargo, necesarias mientras no se constituya un sistema que asegure con su propia dinámica la reproducción del orden establecido<sup>7</sup>.

En las sociedades más diferenciadas, con un desarrollo institucional adecuado, disminuye la importancia y la eficacia de las estrategias de dominación personalizada mediante la violencia simbólica, pero ésta no desaparece, por el contrario se hace mucho más difusa como algo inherente a la dinámica de los diferentes campos que configuran los universos sociales. La autonomización de los campos, desde el económico al artístico, implica unas imposiciones y sanciones anónimas con frecuencia más implacables que la violencia suave del paternalismo con que era tratado el criado en relación con el trabajador libre o el artista que trabajaba para un mecenas en relación con el artista moderno. Ello no significa que el trabajo de «eufemización» haya desaparecido totalmente. En el capitalismo tardío podemos observar algunos mecanismos de defensa frente a los movimientos de protesta suscitados por las formas más brutales de la explotación económica que sugieren algún tipo de retorno a modos de acumulación fundados en la conversión del capital económico en capital simbólico. Mediante algunas formas de redistribución legitimadora, pública (política «social») o privada (financiamiento de fundaciones «desinteresadas», donación a hospitales, a instituciones escolares y culturales, etc.) o incluso con el atesoramiento de bienes de lujo que atestiguan el gusto y la distinción de su poseedor, los grupos dominantes se aseguran un capital de «crédito» que parece no deber nada a la lógica de la explotación. En cualquier caso, las transformaciones de las so-

---

<sup>7</sup> El capital simbólico confiere autoridad legítima, de la que se deriva el poder de nombrar (actividades, grupos), de representar el sentido común y de crear la «versión oficial del mundo social». Como ha señalado Harker (1990: 6), una preocupación esencial de las investigaciones de Bourdieu fue explorar en qué medida, a pesar de la «racionalización capitalista», la interconvertibilidad del capital económico y simbólico aún persiste y cumple una función irremplazable en la conservación de las relaciones de poder.

ciudades modernas no son procesos lineales y universales, sino «evoluciones complejas que, cuando atañen a los modos de dominación, son siempre ambiguas, de doble faceta, al quedar la regresión del recurso a la violencia física, por ejemplo, compensada por una progresión de la violencia simbólica» (Bourdieu, 2002a: 90-91).

### 3. LA LÓGICA DE LA DOMINACIÓN SIMBÓLICA

Bourdieu ha desplegado toda su energía investigadora para comprender cómo emerge, cómo se ejerce y cómo se reproduce el poder simbólico en campos tan diferentes como el educativo, el lingüístico, el religioso, el científico, el cultural, el familiar o el político. Su énfasis en el rol de las formas simbólicas en la producción y reproducción de las desigualdades sociales es uno de los modos que emplea para distanciarse del marxismo tradicional, el cual subestima, según él, la importancia de la dimensión simbólica de las relaciones de poder tanto en las sociedades precapitalistas indiferenciadas como en las sociedades postindustriales altamente diferenciadas, en las que el modo principal de dominación ha cambiado de la coerción abierta y la amenaza de la violencia física a formas de manipulación simbólica. Existe un poder simbólico lo mismo que un poder económico; ésta es la razón que alega para centrar sus investigaciones en el rol que juegan los procesos, productores e instituciones culturales en la producción y reproducción de la desigualdad en las sociedades contemporáneas (Bourdieu, 1989b: 555).

El modo que tiene Bourdieu de pensar el poder simbólico se relaciona con su modo de conceptualizar los diferentes sistemas simbólicos, arte, religión, ciencia, o el mismo lenguaje. En una síntesis de varias tradiciones teóricas diferentes presentada del modo más conciso en su artículo «Sur le pouvoir symbolique» (1977b), y de forma más detallada en «Génesis y estructura del campo religioso» (1971a) y en *La reproducción* (Bourdieu y Passeron, 2002), Bourdieu argumenta que los sistemas simbólicos, fundamentados todos ellos en un arbitrario cultural, realizan simultáneamente tres funciones interrelacionadas pero diferentes: conocimiento, comunicación y diferenciación social. Los sistemas simbólicos son instrumentos de comunicación y de dominación, hacen posible el consenso lógico y moral, al mismo tiempo que contribuyen a la reproducción del orden social (Bourdieu, 1971a, 1977b; Swartz, 1997: 82-83).

Inspirándose en el estructuralismo francés y su modelo lingüístico, Bourdieu concibe los sistemas simbólicos como sistemas de clasificación bipolar enraizados en la oposición fundamental dominante/dominado. Pero a diferencia de los lingüistas y semiólogos estructuralistas, centrados en la organización *interna* de los sistemas simbólicos, él, siguiendo en este punto a Durkheim, enfatiza la conexión entre las estructuras sociales y cognitivas. Sin embargo, en contraste con Durkheim, para quien los sistemas simbólicos son un mero reflejo de la realidad social, Bourdieu adopta más bien la posición antipositivista de los estructuralis-

tas sobre el carácter fundamentalmente arbitrario de las distinciones binarias establecidas mediante los procesos cognitivos (Swartz, 1997: 84-86)<sup>8</sup>.

El hecho de considerar los sistemas simbólicos como esencialmente arbitrarios, en cuanto que no reflejan directamente las realidades sociales, no implica que sean totalmente arbitrarios en sus consecuencias sociales. Al contrario, la lógica fundamental de la distinción simbólica funciona en las esferas social y política, como mecanismo diferenciador y legitimador de acuerdos desiguales y jerárquicos entre los individuos y los grupos<sup>9</sup>. Las distinciones simbólicas binarias se correlacionan dialécticamente con las distinciones sociales transformando las clasificaciones simbólicas en expresiones de jerarquía social<sup>10</sup>: Las distinciones sociales son internalizadas y estructuradas por la polaridad lógica de los procesos cognitivos configurados sobre el modelo de la polaridad social dominantes/dominados. Así pues, aunque Bourdieu se inspira en la teoría estructuralista de signos y símbolos para desarrollar su teoría del poder simbólico, sin embargo identifica la fuente de ese poder en la relación de los sistemas simbólicos con la estructura social más que dentro de los mismos sistemas simbólicos.

#### 4. DOMINACIÓN, VIOLENCIA SIMBÓLICA Y LEGITIMACIÓN

Con la expresión «violencia simbólica» Bourdieu pretende enfatizar el modo en que los dominados aceptan como legítima su propia condición de dominación (Bourdieu-Wacquant, 1992: 167). El poder simbólico no emplea la violencia física sino la violencia simbólica, es un poder legitimador que suscita el consenso tanto de los dominadores como de los dominados, un «poder que construye mundo» (*worldmaking power*) en cuanto supone la capacidad de imponer la «visión legítima del mundo social y de sus divisiones» (Bourdieu, 1987b: 13) y la capacidad de imponer los medios para comprender y adaptarse al mundo social mediante un sentido común que representa de modo disfrazado el poder económico y político, contribuyendo así a la reproducción intergeneracional de acuerdos sociales desiguales.

Pero el poder simbólico no se reduce al poder económico o político, sino que añade su fuerza específicamente simbólica a esas relaciones de poder. Esa espe-

<sup>8</sup> Véase *La reproducción*, capítulo I: Fundamentación de una teoría de la violencia simbólica.

<sup>9</sup> Al argumentar que esa lógica estructuralista de relaciones contrastantes se aplica no sólo a los sistemas simbólicos, como el lenguaje (al modo de Saussure), el mito (Lévi-Strauss), o el discurso (Foucault), sino «también a las *relaciones sociales* de las que estos sistemas simbólicos son más o menos una expresión transformada», la aproximación de Bourdieu se aleja de la de otros importantes estructuralistas franceses. Su teoría de las formas simbólicas es en efecto una teoría de los *usos sociales y políticos* de los sistemas simbólicos (Swartz, 1997: 86-87).

<sup>10</sup> Bourdieu enfatiza el rol del poder simbólico en la formación de grupos: «el poder simbólico, cuya forma *por excelencia* es el poder de hacer grupos y consagrarlos o instituirlos (en especial mediante ritos de institución, siendo aquí el paradigma el matrimonio), consiste en el poder de hacer que algo existe en estado formal objetivado, público, lo que previamente sólo existía en estado implícito» (Bourdieu, 1987b: 14).

cificidad atribuida a lo simbólico es lo que establece la diferencia entre la visión de la cultura de Bourdieu y la visión ortodoxa marxista de superestructura. El ejercicio del poder requiere en casi todos los casos alguna justificación o legitimación que oculte o genere «misrecognition» de su carácter fundamentalmente arbitrario<sup>11</sup>. Según él, todas las acciones son interesadas, aunque la lógica del interés subyacente a todas las prácticas suele negarse como tal y presentarse, especialmente en el ámbito cultural, como una lógica del «desinterés». Esta falsa percepción es lo que proporciona legitimidad a esas prácticas, contribuyendo así a la reproducción del orden social en el que están incrustadas.

La dominación simbólica se basa en el desconocimiento y el reconocimiento de los principios en nombre de los cuales se ejerce. Las actividades y los recursos aumentan en poder simbólico, o legitimidad, a medida que se distancian de los intereses materiales subyacentes y aparecen como formas desinteresadas. Esto ocurre casi siempre en las sociedades precapitalistas indiferenciadas, donde la vida material, como observa Polanyi, está incrustada en una compleja matriz de acuerdos sociales y culturales, algo que Bourdieu verificó en su trabajo de campo en Argelia<sup>12</sup>. Pero cualquier tipo de capital puede convertirse en capital simbólico cuando es percibido por agentes sociales dotados de un *habitus* capaz de conocerlo y reconocerlo, de conferirle algún valor. En el mismísimo núcleo del sistema económico capitalista podemos descubrir la lógica de la economía de los bienes simbólicos y la alquimia que transforma la verdad de las relaciones de dominación<sup>13</sup>.

Algunos críticos, como Alain Caillé (1981, 1992), ven en las proposiciones de Bourdieu acerca del capital simbólico como «capital denegado» una prueba de que en última instancia el capital simbólico no es más que un forma de capital económico disfrazado; opinión no compartida, entre otros, por Frédéric Lebaron (2004) o por David Swartz (1997), quienes sostienen que esta conclusión viola la complejidad del pensamiento del sociólogo francés. Así pues, aunque parece innegable que Bourdieu trabaja con una jerarquía de capitales en la que el capital material aparece como el más fundamental, tampoco admite duda su énfasis en la necesidad del poder simbólico para el ejercicio eficaz del poder político y económico.

El proyecto más ambicioso de Bourdieu era construir una teoría general de la economía de las prácticas, de la que las prácticas económicas no son más que una parte, y en varias ocasiones rechazó explícitamente la acusación de reduccionismo economicista, recordándonos que fue precisamente Max Weber el primero en

<sup>11</sup> «Misrecognition» es un concepto clave para Bourdieu, afín a la idea de «falsa conciencia» en la tradición marxista, que denota «negación» de los intereses económicos y políticos presentes en una serie de prácticas (Bourdieu, 1990a: 242-43).

<sup>12</sup> «El capital simbólico, una forma disfrazada de capital físico «económico», produce su propio efecto en tanto que, y sólo en tanto que, oculta el hecho de que se origina en formas «materiales» de capital que son también, en último análisis, la fuente de sus efectos» (Bourdieu, 1977 b: 183).

<sup>13</sup> Véase Bourdieu, 1999c:108, 170-171; 1991a: 225, nota 28; Bourdieu y de Saint Martín, 1978; Pinto, 2002: 157-158

emplear términos tomados del campo económico en su análisis sociológico de la religión (Bourdieu, 2002: 273-4). El hecho de emplear en el análisis de los diferentes campos, religioso, artístico, científico, etc., términos centrales de la economía como el de «interés» no implica, según él, un reduccionismo económico (Bourdieu, 2002: 338)

¿Cómo llega a transformarse la dimensión interesada de la acción humana en ideología desinteresada? Bourdieu, en uno de sus artículos más importantes publicado en 1971 en la *Revue française de sociologie*, con el título «Genèse et structure du champ religieux», responde a esta cuestión inspirándose en la sociología del liderazgo religioso de Weber. El rol de *trabajo simbólico* suele ser desempeñado por productores simbólicos especializados, los diferentes tipos de intelectuales. El trabajo simbólico produce poder simbólico transformando relaciones de interés en significados desinteresados y legitimando las relaciones arbitrarias de poder como el orden natural de las cosas. Bourdieu considera que el trabajo simbólico es tan importante como el trabajo económico en la reproducción de la vida social. Por consiguiente, es una tarea de la sociología describir «las leyes de transformación que gobiernan la transmutación de diferentes tipos de capital en capital simbólico, y en particular el trabajo de disimulación y transfiguración (en una palabra, de *eufemización*) que asegura la transubstanciación real de las relaciones de poder haciendo reconocible irreconocible la violencia que contienen objetivamente y de ese modo transformándolas en poder simbólico, capaz de producir efectos reales sin ningún gasto aparente de energía» (Bourdieu, 1991b: 170)<sup>14</sup>.

## 5. VIOLENCIA SIMBÓLICA Y TEORÍA DE LA PRÁCTICA

Una comprensión adecuada de la noción de violencia simbólica, con sus múltiples paradojas, requiere relacionarla con la teoría de la práctica y sus categorías principales de *habitus*, campo e interés<sup>15</sup>. Bourdieu describe la violencia simbólica como «esta forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con su complicidad» (Bourdieu-Wacquant, 1992: 142). Esta afirmación resultaría hirientemente cínica si no se tuviese en cuenta lo que significa para él esa complicidad de los dominados con la dominación y los mecanismos que la hacen posible. La violencia simbólica, una aparente *contradictio in terminis*, es, al contrario de la violencia física, una violencia que se ejerce sin coacción física a través de las diferentes formas simbólicas que configuran las mentes y dan sentido a la acción. La raíz de la violencia simbólica se halla en el hecho de que los dominados

<sup>14</sup> Sobre la «alquimia simbólica» que convierte a la obra de arte en objeto sagrado y consagrado, véase por ejemplo Bourdieu, 2002a: 257-261.

<sup>15</sup> Bourdieu comenzó a desarrollar su teoría de la práctica en sus investigaciones etnológicas en la región de la Cabília, Argelia, y la formuló del modo más explícito en *Esquisse d'une théorie de la pratique* y *El sentido práctico*. El concepto de práctica significa para él que los agentes toman decisiones y mueven su cuerpo en una especie de «improvisación regularizada» como ocurre en el jazz (Bourdieu, 1977: 11; Fowler, 1999: 16; Fernández, 2003 a; 2003 b).

se piensan a sí mismos con las categorías de los dominantes: «La forma por antonomasia de la violencia simbólica es el *poder* que, más allá de la oposición ritual entre Habermas y Foucault, se ejerce *por medio de las vías de comunicación racional*, es decir, con la adhesión (forzada) de aquellos que, por ser productos dominados de un orden dominado por las fuerzas que se amparan en la razón (como las que actúan mediante los veredictos de la institución escolar o las imposiciones de los expertos económicos), no tienen más remedio que otorgar su consentimiento a la arbitrariedad de la fuerza racionalizada» (Bourdieu, 1999b: 112).

La teoría de la práctica nos permite romper el círculo vicioso en que se cae normalmente cuando se concibe la dominación en términos de la alternativa académica libertad *versus* determinismo (Bourdieu, 1982: 36). La violencia simbólica se ejerce mediante las mismas formas simbólicas adoptadas por los dominados para interpretar el mundo, lo que implica simultáneamente conocimiento y desconocimiento (*méconnaissance*) de su carácter de violencia o imposición. Al aceptar un conjunto de presupuestos fundamentales, prerreflexivos, implícitos en la práctica, los agentes sociales actúan como si el universo social fuese algo natural, ya que las estructuras cognitivas que aplican para interpretar el mundo nacen de las mismas estructuras de este mundo.

El hecho de nacer en un mundo social conlleva la aceptación inconsciente de cierto número de postulados incorporados como *habitus* que de suyo no requieren inculcación activa al margen de la que se ejerce por el orden de las cosas. El que no se requiera ningún trabajo de persuasión es una de las principales diferencias entre la teoría de la violencia simbólica de Bourdieu y la teoría de la hegemonía de Gramsci (Bourdieu, 1987: 160-161) El análisis de la aceptación dóxica del mundo, en razón del acuerdo inmediato de las estructuras objetivas y de las estructuras cognitivas, es para Bourdieu el verdadero fundamento de una teoría realista de la dominación y de la política. «De todas las formas de «persuasión oculta», la más implacable es la que se ejerce simplemente por el *orden de las cosas*» (Bourdieu-Wacquant, 1992: 142-143).

La violencia simbólica actúa a través de las mentes y de los cuerpos<sup>16</sup>. El orden social se inscribe en la *hexis* corporal, verdadera «mitología política realizada». «Aprendemos por el cuerpo. El orden social se inscribe en los cuerpos a través de esta confrontación permanente, más o menos dramática, pero que siempre otorga un lugar destacado a la afectividad y, más precisamente, a las transacciones afectivas con el entorno social.» No se trata sólo de la «normalización ejercida por la disciplina de las instituciones», sino también de «la presión o la opresión, continuas y a menudo inadvertidas, del orden ordinario de las cosas,

---

<sup>16</sup> El énfasis de Bourdieu en las experiencias inconscientes y corporales de la *hexis* social no niega el surgimiento de formas complejas de resistencia, pero acentúa la durabilidad de las acciones más tempranas aprendidas mediante el ejemplo o el aprendizaje, esto es, mediante el dominio de la práctica. En esto, como ha observado Fowler (1999: 17), se parece a la idea bellamente demostrada por Norbert Elias de que el control represivo sobre el cuerpo debe entenderse no psicogenéticamente, sino históricamente, esto es, como formas interiorizadas de conformidad con las influyentes clases o naciones que son portadores de las reglas sociales.

los condicionamientos impuestos por las condiciones materiales de existencia, por las veladas conminaciones y la «violencia inerte» (como dice Sartre) de las estructuras económicas y sociales y los mecanismos por medio de los cuales se producen» (Bourdieu, 1999b: 186-187).

La somatización del orden social no es, pues, algo exclusivo de sociedades tradicionales con un alto grado de homogeneidad, o sociedades de solidaridad mecánica en expresión de Durkheim. También en las sociedades más diferenciadas y más sometidas al cambio los presupuestos de la *doxa*, por ejemplo, aquellos que orientan la elección de las fórmulas de cortesía, tienen una expresión corporal irreductible a un conjunto de «tesis» formales y universales como las que enuncia Schutz: «Lo que tácitamente se impone al reconocimiento por medio de la «violencia inerte» va mucho más allá de estas pocas constataciones antropológicas generales y antihistóricas, como demuestran las innumerables manifestaciones (malestar, culpabilidad o silencio vergonzante) de la sumisión ante la cultura y la lengua legítimas. La creencia política primordial es un punto de vista particular, el de los dominantes, que se presenta y se impone como punto de vista universal» (Bourdieu, 1999b: 229).

Los barrios y las escuelas son dos ámbitos en los que se ejerce de modo especialmente intenso y sutil la violencia simbólica. En *La miseria del mundo* hallamos un incisivo capítulo titulado «Efectos del lugar» en el que puede leerse lo siguiente: «Debido al hecho de que el espacio social está inscrito a la vez en las estructuras espaciales y las estructuras mentales, que son el producto de la incorporación de las primeras, el espacio es uno de los lugares donde se afirma y ejerce el poder, y sin duda en la forma más sutil, la de la violencia simbólica como violencia inadvertida: los espacios arquitectónicos —cuyas conminaciones mudas interpelan directamente al cuerpo y obtienen de éste, con tanta certeza como la etiqueta de las sociedades cortesanías, la reverencia, el respeto que nace de alejamiento o, mejor, del estar lejos, a distancia respetuosa— son en verdad los componentes más importantes, a causa de su misma invisibilidad, de la simbólica del poder y de los efectos totalmente reales del poder y simbólico» (1999: 122).

La violencia simbólica también está presente en la acción pedagógica, tanto en la que se ejercía de modo difuso en las sociedades tradicionales como en la educación formal de las sociedades modernas<sup>17</sup>. No deja de ser significativo que Bourdieu, poco dado a elaboraciones puramente teóricas al margen de la marcha de sus investigaciones empíricas, haya presentado un bosquejo de teoría formal de la violencia simbólica en la primera parte de su obra conjunta con Passeron *La Reproducción*. La acción pedagógica, difusa o institucionalizada, es conceptualizada como una forma sutil de violencia simbólica persistente orientada a producir un *habitus* mediante la interiorización de un arbitrario cultural «capaz de

---

<sup>17</sup> «En las sociedades tradicionales, todo el grupo y todo el entorno como sistema de condiciones materiales de existencia en tanto que estas condiciones están dotadas de la significación simbólica que les confiere un poder de imposición ejercen sin agentes especializados ni momentos especializados una acción pedagógica difusa y anónima (Bourdieu-Passeron, 2002: 65).

perpetuarse y perpetuar en las prácticas los principios de la arbitrariedad cultural interiorizada» (Bourdieu-Passeron, 2002: 47). En la medida en que asegura la perpetuación de los efectos de la violencia simbólica, el trabajo pedagógico «tiende a producir una disposición permanente, a suministrar en toda situación la respuesta adecuada a los estímulos simbólicos que emanan de las instancias investidas de la autoridad pedagógica que ha hecho posible el trabajo pedagógico productor del *habitus*» (Bourdieu-Passeron, 2002: 53). Bourdieu distingue la acción pedagógica duradera capaz de producir un *habitus* de las acciones de violencia simbólica discontinuas y extraordinarias como las del profeta, el «creador» intelectual o el hechicero, que «sólo pueden provocar la transformación profunda y duradera de aquellos a quienes alcanzan, en la medida en que se prolongase en una acción de inculcación continua» (Bourdieu-Passeron, 2002: 18).

Bourdieu establece una analogía entre el *habitus* y el capital genético, entre la transmisión del capital cultural y la transmisión del capital genético. La inculcación pedagógica es análoga a la generación en tanto que transmite una información generadora de información semejante. El trabajo pedagógico tiende a reproducir las condiciones sociales de producción del arbitrario cultural, o sea, las estructuras objetivas de las que es producto, por mediación del *habitus* como principio generador de prácticas reproductoras de las estructuras objetivas. La educación, considerada como proceso a través del cual se realiza en el tiempo la reproducción arbitrario cultural, es equivalente, en el ámbito de la cultura, a la transmisión del capital genético, en el ámbito de la biología.

El análisis del aprendizaje y la adquisición de las disposiciones conduce, según Bourdieu, al principio propiamente histórico del orden político. La fuerza simbólica, como la de un discurso performativo y, en particular, una orden, es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos y de un modo que parece mágico, al margen de cualquier coerción física. Pero la magia de la palabra o de cualquier otra expresión simbólica, sólo funciona si se apoya en disposiciones previamente constituidas, como ilustra magistralmente en su análisis de la génesis social de la mirada del Quattrocento o de las categorías tácitamente comprometidas en los juicios de los profesores. La violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede dejar de otorgar al dominante cuando sólo dispone para pensar su relación con él de instrumentos de conocimiento compartidos, que al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta aparezca como natural; o, en otras palabras, cuando los dominados sólo disponen para evaluar a los dominantes de esquemas percepción y evaluación (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etc.) que son fruto de la incorporación de clasificaciones naturalizadas de las que surge su mismo ser social (Bourdieu, 1989b: 221, 223-224).

Afirmar que los dominados contribuyen a su propia dominación no pasaría de ser una proposición de un cinismo supremo o de un fatalismo desesperanzador si se olvidase el marco de la teoría de la práctica en el que se formula y no se tuviesen en cuenta la siguiente advertencias explícitamente formulada por Bour-

dieu: «las disposiciones que les inclinan a esta complicidad son también el efecto, incorporado, de la dominación». Así pues, el que la violencia simbólica sea una forma particular de presión que no puede ejercerse sin la complicidad activa de quienes la padecen no significa que sea voluntaria. Por el contrario: «Esta presión tácitamente consentida se ejerce necesariamente todas las veces que las estructuras objetivas encuentran estructuras mentales que son concordantes. Es sobre la base de la complicidad originaria entre las estructuras cognitivas y las estructuras objetivas de las que son producto como se instaura la sumisión absoluta e inmediata que es la de la experiencia dóxica del mundo nativo, mundo sin sorpresa donde todo puede ser percibido como «allan de soi» porque las tendencias inmanentes del orden establecido vienen continuamente por delante de las esperanzas espontáneas dispuestas a desvanecerlas» (Bourdieu, 1989b: 12). Bourdieu consideraba que una de las grandes contribuciones de su concepto de *habitus* es la de aclarar los mecanismos del poder simbólico, e incluso llegó a reivindicar que tal explicación podría proporcionar a quienes carecen de poder armas contra la dominación simbólica<sup>18</sup>. Desde una posición crítica, J. Bohman sostiene que resulta difícil comprobarlo: «El propósito supuestamente crítico que subyace a las explicaciones de Bourdieu le devuelve a los cuernos de otro dilema: Si un agente ya está dominado, entonces la violencia simbólica actúa por definición; si la violencia simbólica no actúa, entonces el agente ya no está dominado» (1999: 135).

## 6. LENGUAJE Y VIOLENCIA SIMBÓLICA

La violencia simbólica en el campo del lenguaje, como en cualquier otro, se ejerce mediante lo que Bourdieu llama el orden de las cosas, en este caso a través de la censura y la formalización inherentes al mismo; es la propia estructura del campo la que rige la expresión regulando a la vez el acceso a la expresión y a la forma de expresión. La censura resulta especialmente eficaz e invisible cuando los agentes no dicen más que aquello que están objetivamente autorizados a decir o cuando se excluye a determinados agentes de la comunicación excluyéndoles de los grupos que hablan o de los lugares donde se habla con autoridad. Y para comprender lo que puede y no puede decirse en un grupo, no sólo hay que tener en cuenta las relaciones de fuerza simbólicas que se establecen en ese grupo y que impiden a ciertos individuos hablar (por ejemplo a las mujeres) o les obligan a conquistar por la fuerza su derecho a la palabra, sino también las leyes mismas de formación del grupo (por ejemplo, la lógica de la expulsión consciente o inconsciente), que funcionan como una censura previa (Bourdieu, 2001: 109-110).

El análisis del habla le proporcionó a Bourdieu una especie de fenómeno central similar al del intercambio de dones. La lengua en ejercicio es siempre, según

---

<sup>18</sup> Sobre la posible contribución de la sociología a contrarrestar la dominación simbólica véase Bourdieu 2000 c:13; Bourdieu-Wacquant, 1992: XIV, 50-51.

él, la lengua oficial autorizada por algún grupo, una lengua reconocida comúnmente como legítima, sin intención deliberada o aceptación de una norma, tanto por los que hablan como por los que escuchan. Cuando se trata de ver cómo se impone el poder en el reino simbólico, una explicación social e histórica de la razón práctica debería evitar apelar a la intención del hablante o a las reglas lingüísticas. Si consideramos, por ejemplo, el fenómeno de la intimidación verbal, vemos que éste es uno de los muchos actos de habla cuyo éxito depende de la posición social del que habla en relación con los que escuchan: tendrá éxito sólo en virtud de quien está hablando, no de lo que se dice o cómo se dice. Lo importante para Bourdieu no es, sin duda, el acto de intimidación en sí mismo, éste sólo tendrá éxito en una persona predispuesta para sentirla, mientras que otros la ignorarán. Buscaríamos causas falsas si mirásemos a los rasgos del acto de intimidación o a alguna intención oculta. Lo que explica la violencia simbólica de un acto de intimidación verbal es el *habitus*, las disposiciones inculcadas en el agente por los aspectos insignificantes de la vida cotidiana, en el comportamiento corporal o en los múltiples modos de ver las cosas o hablar de ellas (Bourdieu, 1991b: 43)<sup>19</sup>.

En *Ce que parler veut dire*, Bourdieu (1982: 13-95) propone un modelo alternativo a la lingüística estructural que, para simplificar, trata el lenguaje como un instrumento o un soporte de las relaciones de poder que debe ser estudiado en los contextos interaccionales y estructurales de su producción y su circulación, más que como un simple modo de comunicación. En su opinión, la lingüística saussuriana, al adoptar el punto de vista de un espectador imparcial, queda atrapada en un epistemocentrismo académico que, al adoptar el punto de vista de un espectador imparcial, otorga la primacía a la perspectiva sincrónica y estructural o interna por relación a las determinaciones históricas, sociales, económicas o externas al lenguaje, y traslada esta «intención hermenéutica» a los agentes sociales, haciendo de ella el principio de sus prácticas y neutralizando así las funciones que desempeña el uso ordinario del lenguaje<sup>20</sup>.

En opinión de Bourdieu, todos los presupuestos del estructuralismo y todas las dificultades que resultan de ello se derivan de la filosofía intelectualista de la acción humana subyacente, a la que él contrapone su teoría de la práctica, con la que cree superar las insuficiencias de un análisis o puramente económico o puramente lingüístico del lenguaje y destruir la oposición ordinaria entre el materialismo y el culturalismo. Ambas posiciones contrapuestas tienen, sin embargo, algo en común: «olvidar que las relaciones lingüísticas son siempre relaciones de fuerza simbólica a través de las cuales las relaciones de fuerza entre los locutores y sus grupos respectivos se actualizan bajo una forma transfigurada.» Bour-

---

<sup>19</sup> En opinión de Bohman (1999: 131-132) Bourdieu no logró escapar a la antinomia objetivista que denunciaba en mucha ciencia social precedente, cayendo claramente del lado objetivo de la dicotomía en su descripción del poder.

<sup>20</sup> En opinión de Fowler, los ensayos recopilados en *Language and Symbolic Power* (1991), muchos de ellos publicados anteriormente en el edición francesa de *Ce que parler veut dire* (1982), «representan no sólo una contribución a la filosofía del lenguaje, sino también una rica serie de conceptos interpretativos para la construcción de teorías de alcance medio» (1997: 27).

dieu pretende demostrar que «una parte muy importante de lo que se produce en la comunicación verbal, hasta el contenido mismo del mensaje, permanece inteligible en tanto no se tenga en cuenta la totalidad de la estructura de relaciones de fuerza presente, aunque en estado invisible, en el intercambio». Según él, «todo intercambio lingüístico contiene la *virtualidad* de un acto de poder», especialmente cuando se produce entre «agentes que ocupan posiciones asimétricas en la distribución del capital pertinente (Bourdieu-Wacquant, 1992: 118-120).

Lo mismo que cualquier otra práctica, todo acto, habla o discurso es el resultado del encuentro entre un *habitus* y un campo. «La competencia lingüística no es una simple capacidad técnica, sino también una capacidad estatutaria... El acceso al lenguaje legítimo es desigual y la competencia teóricamente universal, tan liberalmente distribuida a todos por los lingüistas, es en realidad monopolizada por algunos» (Bourdieu-Wacquant 1992: 122). La violencia simbólica en la esfera del habla, nunca se manifiesta tan claramente, de acuerdo con Bourdieu, «como en las correcciones —coyunturales o constantes— que los dominados, por un desesperado esfuerzo hacia la corrección, llevan a cabo, consciente o inconscientemente, sobre los aspectos estigmatizados de su pronunciación, de su léxico —con todas las formas de eufemismos— y de su sintaxis; o en la angustia que les hace «perder los nervios» incapacitándoles para «encontrar palabras» como si súbitamente se vieran desposeídos de su propia lengua (Bourdieu, 2001: 26).

## 7. VIOLENCIA SIMBÓLICA Y DOMINACIÓN ECONÓMICA

Siguiendo su *habitus* sociológico de elaborar la teoría en el mismo proceso de investigación, reflexionando sobre un objeto concreto sobre el que suele retornar ampliando su punto de vista, Bourdieu (1989a), en un artículo publicado en la revista *Études rurales* con el título «Reproduction interdite: la dimension symbolique de la domination économique», retomaba un estudio sobre el celibato entre los campesinos de Béarn. Este estudio había sido publicado casi tres décadas antes en un artículo titulado «Célibat et condition paysanne» (Bourdieu, 1962)<sup>21</sup> y reelaborado una década después en «Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction» (Bourdieu, 1972), para bosquejar, apoyándose en un caso particular, una teoría general de la contribución que aporta la violencia simbólica a la dominación económica (Bourdieu 2004: 78-86; Bourdieu-Wacquant, 1992: 137-138).

El artículo de 1989, en el que podemos hallar una de sus exposiciones más claras de la relación entre su noción de violencia simbólica y su teoría de la práctica prolonga los análisis anteriores al mismo tiempo que supone una ruptura con ellos. Su propósito principal era, como lo indica el subtítulo, «repensar este ca-

<sup>21</sup> Como reconoce explícitamente el mismo Bourdieu, en este artículo podemos hallar «el principio de muchos desarrollos importantes» de su investigación posterior, por ejemplo, «noción como *habitus*, estrategia o dominación simbólica» (Bourdieu, 1989: 15).

so como un caso particular de una teoría general de la violencia simbólica». Bourdieu analiza los procesos económicos y simbólicos que acompañaron la erosión y el colapso del modo de vida campesino en el sur de Francia, su tierra natal, a mediados del siglo veinte, así como el papel desempeñado por los diferentes agentes sociales en la incorporación o resistencia a los valores urbanos que acabaron imponiéndose. El fin del campesinado no requirió en Francia de los métodos violentos que se siguieron en la URSS, lo que demuestra, según él, que «la violencia simbólica puede ser mucho más eficaz que la violencia político-policial, bajo ciertas condiciones y a un cierto precio». De ser esto cierto, puede considerarse como una de las grandes debilidades de la tradición marxista el no haber otorgado un lugar a estas «violencias dulces» que también tienen efectos en la esfera económica (Bourdieu-Wacquant, 1992: 141).

Bourdieu se centra en el análisis de la evolución del «mercado matrimonial», como «*paradigme comportamental*» que condensa, bajo una forma sensible, toda la lógica de un proceso complejo, para apreciar la «revolución simbólica que afecta al orden antiguo» (1989a: 25). Interpreta el dato empírico del aumento del celibato entre los varones primogénitos de las familias campesinas como una consecuencia de la transición de un régimen matrimonial protegido a un régimen matrimonial de libre intercambio, vinculada al colapso del modo de vida campesino. Las familias campesinas fueron a la vez objeto y sujeto de una violencia simbólica que las escindió internamente. Al cambiar sus estrategias matrimoniales tradicionales, prefiriendo ahora que sus mismas hijas se casen con hombres que no trabajen en el campo y no con campesinos más ricos, como ocurría antes, abocaron a sus hijos al celibato. Este cambio supuso la adopción consciente o inconsciente de los valores urbanos y de la visión urbana del modo de vida campesino. La erosión de la *certitudo sui* que los campesinos habían llegado a defender contra todas las agresiones simbólicas, incluidas las de la escuela integradora, redobló los efectos de la crisis de los «valores campesinos» y del valor de lo campesino, de sus bienes y de sus productos: «La derrota interior, experimentada a escala individual, que está en el origen de estas traiciones aisladas, a favor de la solicitud anónima del mercado, aboca a este resultado colectivo y no querido, la huida de las mujeres y el celibato de los hombres» (Bourdieu, 1989a: 30).

La dominación simbólica del mundo urbano sobre el mundo rural se sirvió de muchos instrumentos, siendo el principal de ellos el sistema de enseñanza. La escuela contribuyó a la conquista de un nuevo mercado para los productos simbólicos urbanos y, aunque no proporcionaba los medios para apropiarse de la cultura dominante, al menos podía inculcar el reconocimiento de su legitimidad y de quienes ostentaban los medios para apropiársela. La universalización de la enseñanza era un aspecto de la unificación de los mercados económico y simbólico que tendía a transformar el sistema de referencia social de los campesinos. Al preferir en la práctica a los hombres urbanos como cónyuges, las mujeres campesinas evocaban los criterios dominantes de la jerarquización social. Siguiendo la lógica del racismo que se observa también entre las clases, el campesino era obligado sin cesar a contar en su práctica con la representación de sí mismo que

le remitían los de la ciudad y a reconocer, aún en los desaires con los que parecía oponerse, la devaluación que le hacían sufrir (Bourdieu, 1989a: 30-32).

Los mecanismos de esta violencia simbólica y el efecto de aculturación consiguiente actuaban de un modo sutil e imperceptible, desdibujando prácticamente los valores transmitidos por la familia y reorientando las inversiones afectivas y económicas, tradicionalmente centradas en la reproducción del linaje, hacia la reproducción individual de la posición que tradicionalmente venía ocupando el linaje en la estructura social. Además de destruir los modos de reproducción biológica y social, estos mecanismos tendían a fomentar en los campesinos una imagen catastrófica de su porvenir colectivo. La profecía tecnocrática que anunciaba la desaparición del campesinado, manipulación simbólica del porvenir que profetiza, contribuía a reforzar esa representación desmoralizante, como una forma más de *self-fulfilling prophecy*. Lo que puede establecer la diferencia en situaciones similares es fundamentalmente la posesión de instrumentos simbólicos que permitan al grupo dominado apropiarse de la matriz de la crisis y enfrentarse a ella con una respuesta colectiva organizada, en lugar de seguir la degradación del resentimiento reaccionario propenso a buscar chivos expiatorios y de la representación de la historia como complot característica de quienes no disponen de esquemas de explicación que les permitan comprender la situación y *movilizarse* colectivamente (Bourdieu, 1989a: 33).

Bourdieu presenta este caso como una prueba de la relevancia de lo simbólico para el análisis sociológico de la dominación (1989a: 35). La oposición entre la infraestructura y la superestructura o entre lo económico y lo simbólico no es, según él, nada más que la más amplia de una serie de oposiciones ficticias, como presión o sumisión voluntaria, manipulación centralista o automistificación espontaneísta, que impiden comprender adecuadamente la lógica infinitamente sutil de la violencia simbólica que se instaura en la relación, opaca para sí misma, entre los cuerpos socializados y los juegos sociales en los que están implicados. Al final de su artículo sobre un tema aparentemente irrelevante como el celibato rural, publicado en una revista relativamente marginal en el campo de las publicaciones sociológicas como *Études rurales*, Bourdieu nos sorprende con una nota a pie de página en la que explicita una apuesta teórica importante: «querría subrayar toda la diferencia que separa la teoría de la violencia simbólica como desconocimiento «méconnaissance» fundado sobre el ajuste inconsciente de estructuras subjetivas a las estructuras objetivas, de la teoría foucauldiana de la dominación como disciplina o doma, o incluso, en otro orden, las metáforas de red abierta y capital de un concepto como el de campo» (Bourdieu, 1989a: 35-36).

## 8. LA DOMINACIÓN MASCULINA COMO PARADIGMA DE LA VIOLENCIA SIMBÓLICA

Bourdieu ha prolongado su elaboración del concepto de violencia simbólica en *La dominación masculina*, un ensayo sobre la división del trabajo entre los se-

xos, en cuyo prólogo afirma haber visto siempre en la dominación masculina y en la manera como se ha impuesto y soportado, el mejor ejemplo de aquella sumisión paradójica, consecuencia de lo que él llama «la violencia simbólica, 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» (2000a: 11-12).

Basándose en una combinación inhabitual de fuentes —sus materiales etnográficos sobre la sociedad argelina tradicional, la visión literaria de Virginia Woolf y grandes textos de filosofía (de Kant a Sartre) tratados como documentos antropológicos— Bourdieu pretende en este ensayo mostrar la especificidad teórica e histórica de la dominación masculina. En *Esquisse d'une théorie de la pratique* y *El sentido práctico* ya había expuesto de modo más detallado los mecanismos mediante los cuales la sociedad cabileña imponía a los hombres y a las mujeres conjuntos diferentes de disposiciones respecto a los juegos sociales que se consideran fundamentales, como los juegos del honor y de la guerra (hechos para favorecer la exhibición de la masculinidad, de la virilidad). A través de la masculinización de los cuerpos masculinos y la feminización de los cuerpos femeninos, se opera, según él, una somatización del arbitrario cultural, es decir una construcción durable del inconsciente.

Bourdieu sostiene que hay dos razones que le llevaron a elegir sus investigaciones etnográficas sobre los cabileños de Argelia para fundamentar su análisis de la lógica de la dominación masculina, «la forma paradigmática de la violencia simbólica»: Primera razón, «evitar la especulación vacía de los discursos teóricos y los clichés sobre el sexo y el poder que hasta el presente han contribuido a embrollar el debate más que a clarificarlo». Segunda razón, «delimitar la dificultad crítica que hace surgir el análisis de la dominación sexual... una institución que ha estado inscrita durante milenios en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales, de tal suerte que el análisis tiene todas las probabilidades de emplear como *instrumentos* de conocimiento categorías de percepción o de pensamiento que ella debería tratar como *objetos* de conocimiento». Esta sociedad del norte de África es particularmente interesante porque constituye una verdadera reserva cultural que ha mantenido viva, a través de sus prácticas rituales, su poesía y sus tradiciones orales, un sistema de principios de visión y división que son comunes a toda la civilización mediterránea y que sobreviven hasta hoy en nuestras estructuras mentales y, en parte, en nuestras estructuras sociales. Bourdieu nos advierte que su referencia a la etnología no debe malinterpretarse como un medio de restablecer, bajo apariencias científicas, el mito del «eterno femenino» y que lo que pretende es demostrar que las estructuras de dominación son «*el producto continuado (histórico por tanto) de reproducción* al que contribuyen unos agentes singulares (entre los que están los hombres, con unas armas como la violencia física y la violencia simbólica) y unas instituciones: Familia, Iglesia, Escuela, Estado» (2000a: 50).

En su análisis de la dominación masculina Bourdieu se sirve también de la literatura, y de modo explícito de la obra de Virginia Woolf, para explorar esta relación originaria de exclusión desde el punto de vista del dominado. «Su novela *Al faro* propone un análisis extremadamente lúcido de una dimensión paradójica de la dominación simbólica, dimensión que es casi siempre ignorada por la crítica feminista, es decir la dominación del dominante por su dominación, una mirada femenina sobre el esfuerzo desesperado y bastante patético que todo hombre debe hacer, en su inconsciente triunfante, para intentar conformarse a la representación dominante del hombre. De otra manera, Virginia Woolf permite comprender como las mujeres, por el hecho de ignorar la *illusio* que lleva a implicarse en los juegos centrales de la sociedad, escapan (relativamente) a la *libido dominandi* que nace de esta inversión y son por tanto socialmente inclinadas a formar una visión relativamente lúcida de los juegos masculinos en los que no participan ordinariamente más que por delegación» (Bourdieu-Wacquant, 1992: 147-148).

El orden masculino, tanto en la sociedad cabileña como en el mundo tan sutilmente analizado por Virginia Woolf en *Al faro*, está tan profundamente enraizado en los cuerpos y en las mentes que no tiene necesidad de justificación; se impone por sí mismo como evidente, universal, natural; tiende a ser admitido como algo que cae de su peso en virtud del acuerdo cuasi perfecto e inmediato que se establece entre, de un lado, las estructuras sociales tal como se expresan en la organización social del espacio y del tiempo y en la división sexual del trabajo, esto es, en las estructuras objetivas, y, del otro, las estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y las mentes, incorporadas en los *habitus*. Los dominados, en este caso las mujeres, aplican a todo objeto del mundo natural y social, y en particular a la relación de dominación en la que están atrapadas, así como a las relaciones personales a través de las cuales se realiza esta relación, unos esquemas mentales que son el producto de la asimilación de estas relaciones de poder y que les conducen a construir esta relación desde el punto de vista de los dominantes, es decir, como natural (Bourdieu-Wacquant, 1992: 146; Bourdieu, 2000a: 49-53).

La dominación masculina sirve mejor que cualquier otro ejemplo para mostrar una de las características principales de la violencia simbólica: que se ejerce al margen de los controles de la conciencia y de la voluntad, «en las tinieblas de los esquemas del *habitus*, que son a la vez sexuados y sexuantes», mediante una coerción paradójicamente consentida, una presión sutil sobre los cuerpos y las mentes, no percibida como tal sino como el orden natural de las cosas. Mediante un trabajo de socialización, frecuentemente imperceptible, anónimo y difuso se realiza una somatización progresiva de las relaciones de dominación sexual: se impone una construcción social de la representación del sexo biológico, fundamento de todas las visiones míticas del mundo; y se inculca una *hexis* corporal que es una verdadera política incorporada (Bourdieu, 2000a: 53-57; Bourdieu-Wacquant, 1992: 146-147).

La solución que aporta Bourdieu al enigma del estatus inferior adscrito casi universalmente a las mujeres es congruente con ciertas respuestas feministas, co-

mo la de O'Brien (1981). Para explicar este fenómeno es necesario, según él, tomar en cuenta la asimetría de los estatus asignados a cada uno de los sexos en la economía de los intercambios simbólicos. Un ámbito privilegiado para analizar esas asimetrías son las estrategias matrimoniales; en ellas los hombres aparecen como sujetos que se esfuerzan por mantener o acrecentar el capital simbólico, mientras las mujeres son tratadas siempre como objetos de estos intercambios en los que ellas circulan como símbolos para sellar alianzas. Esta función simbólica asignada a las mujeres las obliga a esforzarse continuamente por adaptarse al ideal masculino de mujer para salvaguardar su valor simbólico. El estatus de objeto que suele conferirse a las mujeres puede apreciarse de modo muy visible en la negación paradójica que el sistema mítico-ritual cabileno hace del trabajo propiamente femenino de gestación (y de las tareas correspondientes en el ciclo agrario) en beneficio de la intervención masculina en el acto sexual. Algo parecido ocurre en nuestras sociedades donde el rol privilegiado que juegan las mujeres en la producción propiamente simbólica, tanto en el hogar como fuera de él, es siempre devaluado o simplemente ignorado (Bourdieu, 2000a: 59-67; Bourdieu-Wacquant, 1992: 148).

El hecho de que la dominación masculina haya sobrevivido a las transformaciones de los diferentes modos de producción se debe, de acuerdo con Bourdieu, a la autonomía relativa de la economía de los bienes simbólicos. Acabar con la dominación masculina es una tarea más ardua de lo que parece sugerir gran parte del pensamiento feminista. Requiere bastante más que una mera concientización. Una verdadera liberación de las mujeres exige «una acción colectiva que busque romper prácticamente el acuerdo inmediato de las estructuras incorporadas y de las estructuras objetivas, es decir de una revolución simbólica capaz de poner en cuestión los fundamentos de la producción y de la reproducción del capital simbólico, y en particular de la dialéctica de la pretensión y de la distinción que se halla a la raíz de la producción y del consumo de bienes culturales como signos de distinción» (Bourdieu, 2000a: 140-141; Bourdieu-Wacquant, 1992: 148-149).

## 9. ESTADO Y MONOPOLIO DE LA VIOLENCIA SIMBÓLICA

Bourdieu considera insuficiente la definición que hizo Max Weber del Estado como «una comunidad humana que reivindica con éxito el monopolio de la violencia legítima». El Estado posee, según él, no sólo el monopolio del empleo de la violencia física, sino también el monopolio de la *violencia simbólica* en un territorio determinado y sobre el conjunto de la población correspondiente. Bourdieu razona su propuesta aplicando una vez más su metodología integradora de las dimensiones estructural y fenomenológica del universo social, y su teoría de la práctica: «Si el Estado está en condiciones de ejercer la violencia simbólica es porque se encarna a la vez en la objetividad bajo forma de estructuras y de mecanismos específicos y en la «subjetividad» o, si se prefiere, en los cerebros, ba-

jo la forma de estructuras mentales, de percepción y de pensamiento» (Bourdieu, 1999b: 97-98).

El Estado emplea la violencia simbólica para reforzar la representación legítima del mundo social. Esto puede apreciarse de modo especial en la esfera del derecho, la forma por excelencia de la violencia simbólica que se ejerce en las formas, poniendo formas. La ley es, según Bourdieu, «la forma por excelencia del poder simbólico de nombrar y clasificar que crea las cosas nombradas y concretamente los grupos». Pero la forma de la formalización no actúa solamente por su eficacia específica, propiamente técnica, de clarificación y de racionalización. Hay una eficacia propiamente simbólica de la forma. La fuerza de la forma es esta fuerza propiamente simbólica que permite a la fuerza ejercerse plenamente al hacerse desconocer en tanto que tal y al hacerse reconocer por el hecho de presentarse bajo las apariencias de la universalidad, la de la razón o de la moral (Bourdieu, 2000b: 90-91). A través de los sistemas jurídicos de clasificación, de los procedimientos burocráticos, de las estructuras escolares, y de los rituales sociales, el Estado moldea las *estructuras mentales* e impone principios de visión y de división comunes, similares a las formas primitivas de clasificación descritas por Durkheim y Mauss (Bourdieu, 1999c: 105-106).

La lucha sobre las clasificaciones es una lucha por el poder de las clasificaciones, por el monopolio de la violencia simbólica legítima. La fuerza simbólica de los contendientes en esta lucha nunca es completamente independiente de sus posiciones en la partida, aún en el caso en que el poder específicamente simbólico de nombrar constituya una fuerza relativamente independiente de otras formas de poder social. La delimitación objetiva de las clases, de las *regiones* del espacio construido de posiciones, permite, según Bourdieu, comprender la fuente y eficacia de las estrategias clasificatorias mediante las cuales los agentes pretenden preservar o modificar este espacio, en cuyo primer plano debemos situar la constitución de grupos organizados con una visión para defender los intereses de sus miembros. Por el contrario aquellos que ocupan posiciones dominadas en el espacio social están también situados en posiciones dominadas en el campo de la producción simbólica (Bourdieu, 1991b: 241-244).

Cada campo tiene sus formas propias de violencia simbólica. Bourdieu ha mostrado de modo especial la fecundidad analítica de su teoría y de su método en el análisis magistral del campo literario, del que tampoco están ausentes las manifestaciones más sutiles de violencia simbólica: «Para conferir toda su eficacia a la crítica de las formas suaves de tiranía que se ejercen en la república de las letras habría en efecto que ir más allá de las formas extremas de jdanovismo y hacer el recuento de las innumerables manifestaciones de violencia expresiva que ejercen todos los agentes del mantenimiento del orden simbólico cuyo retrato esbozó Flaubert con el personaje de Hussonet, antiguo revolucionario de café literario convertido en responsable burocrático de los asuntos literarios» (Bourdieu, 2002a: 416).

## 10. LUCHAS SIMBÓLICAS

Las luchas simbólicas, o luchas por la definición legítima, adquieren muchas formas: se dan tanto entre las clases sociales como al interior de los diferentes campos, incluso a escala global. Lo que está en juego en las luchas simbólicas es el monopolio de la nominación legítima, el punto de vista dominante que haciéndose reconocer como punto de vista legítimo, se hace desconocer en la verdad de su punto de vista particular, situado y fechado (Bourdieu, 1984: 41-42; 1998: 29)<sup>22</sup>. Las instancias que, en una formación social concreta, aspiran objetivamente al ejercicio legítimo de un poder de imposición simbólica entran necesariamente en relaciones de competencia, o sea, en relaciones de fuerza y relaciones simbólicas, ya que la legitimación es indivisible: «no hay instancia para legitimar las instancias de legitimidad, porque las reivindicaciones de legitimidad hallan su fuerza relativa, en último término, en la fuerza de los grupos o clases de las que expresan, directa o indirectamente, los intereses materiales y simbólicos». Las relaciones de competencia entre las instancias obedecen a la lógica específica del campo de legitimidad del que se trate; político, religioso, cultural, etc., sin que la autonomía relativa de cada campo excluya nunca, totalmente, la dependencia respecto a las relaciones de fuerza (Bourdieu-Passeron, 2002: 33-34).

Una de las manifestaciones de la lucha disimulada por el poder simbólico analizadas con más detalle por Bourdieu es la pugna por la distinción entre las clases sociales y su contribución a la reproducción de las distancias sociales. En esas luchas lo que entra en juego es todo lo que, en el mundo social, se refiere al prestigio, el honor o la autoridad, todo lo que constituye el poder simbólico como poder reconocido, concierne especialmente a los poseedores «distinguidos» y a los pretendientes «pretenciosos». El reconocimiento de la distinción se afirma en el esfuerzo para apropiársela, aunque sea bajo las especies ilusorias del *bluff* o de la imitación (Bourdieu, 1988: 247-249).

El lugar por excelencia de las luchas simbólicas no es al ámbito donde se enfrentan las clases dominantes y las clases dominadas, se halla más bien en la propia clase dominante. Las luchas por la definición de la cultura legítima que enfrenta a los intelectuales y a los artistas no son más que un aspecto de las incesantes luchas en las que se enfrentan las diferentes fracciones de la clase dominantes para imponer su definición del principio de dominación legítima: capital económico, capital escolar o capital social. Así, pues, contra todas las convicciones ingenuamente darwinianas, la ilusión de la «distinción natural» se basa fundamentalmente en el poder que tienen los dominantes de imponer, con sus existencia misma, una definición de la excelencia. Los discursos sobre el mundo social, aun-

---

<sup>22</sup> Sobre a lucha simbólica en la sociedad global véase *Contrafuegos* 1 y 2, o la obra de Loïc Wacquant, *Las cárceles de la miseria*, en la que este colaborador de Bourdieu analiza las vías por las que se ha internacionalizado el nuevo «sentido común» penal elaborado en Estados Unidos por una red de *think tanks* neoconservadores (Wacquant, 2000).

que se presenten como científicos, constituyen casi siempre estrategias de imposición simbólica (Bourdieu, 1988: 251, 311).

Las luchas simbólicas también son inherente a los diferentes campos, incluidos el científico o el artístico (Bourdieu, 2002a, 2003; Fernández, 2004), en todos ellos hay una lucha por el monopolio de la legitimidad que contribuye a la reafirmación de la legitimidad en cuyo nombre se ha entablado. El principio de la eficacia de los actos de «consagración» como científico, poeta, pintor o músico reside en el propio campo, y no en un carisma inefable fuera de este espacio de juego que se ha ido instituyendo progresivamente, es decir en el sistema de relaciones objetivas que lo constituyen, en las luchas que en él se producen, en la forma específica de creencia que en él se engendra (Bourdieu, 2002a: 252, 255)<sup>23</sup>.

Bourdieu pretende «objetivar» la lógica mágica que funciona también fuera de lo que habitualmente se reconoce como propiamente mágico, en el campo artístico e incluso en el científico. La clave explicativa de la magia no se halla en las cualidades del mago, sino en determinar los fundamentos de la creencia colectiva, mejor aún del desconocimiento colectivo, colectivamente producido y mantenido, el poder del mago es una impostura legítima, colectivamente desconocida, por lo tanto reconocida. De modo análogo, «el artista que, al escribir su nombre en un *ready-made*, le confiere un precio al mercado, sin proporción a su coste de fabricación, debe su eficacia mágica a toda la lógica del campo que le reconoce y le autoriza» (Bourdieu, 2002a: 255-26)<sup>24</sup>.

Las revoluciones simbólicas que cambian las mentes son para Bourdieu tan posibles como las revoluciones que cambian las estructuras sociales: «Hay revoluciones que trastornan las bases materiales de una sociedad... y revoluciones simbólicas, que son las que llevan a cabo los artistas, los científicos, los grandes profetas religiosos o a veces, en contadas ocasiones, los grandes profetas políticos, que trastornan las estructuras mentales, es decir que cambian nuestra manera de ser y pensar: es el caso, en el ámbito de la pintura, de Manet». Pero ni unas ni otras se dan en el vacío. Uno de los objetivos principales de algunas de las investigaciones más brillantes de Bourdieu, como las que expone en *Las reglas del arte*, es precisamente el de descubrir las condiciones sociales de algunas de esas revoluciones simbólicas en el campo de la literatura con Flaubert y de la pintura con Manet. Bourdieu parece más excéptico respecto a la posibilidad de una revolución simbólica en el campo de los *mass media*, sobre todo la televisión. A pesar de ocupar una posición inferior, dominada, en los campos de producción cultural, los periodistas ejercen, según él, una forma realmente insólita de dominación. Confía, sin embargo, en que los «análisis críticos sobre los medios de comunicación puedan contribuir a dotar de medios o de armas a todos aquellos que, dentro de las profesiones relacionadas con la imagen, luchan para que lo que hu-

<sup>23</sup> Sobre los conflictos de definición en el campo del arte véase Bourdieu, 2002a: 330-337.

<sup>24</sup> Bourdieu se refiere a algunas tentativas concretas para quebrar el círculo de la creencia, como el experimento de Manzoni con sus latas de conserva de «mierda de artista» o sus «peanas mágicas» capaces de transformar en obra de arte los objetos que se pongan encima de ellas.

biera podido convertirse en un extraordinario instrumento de democracia directa no acabe siéndolo de opresión simbólica» (Bourdieu, 1998: 11, 66-67).

La dominación, tal como la concibe y analiza Bourdieu, con esos mecanismos tan penetrantes y sutiles como los que supone su teoría de la violencia simbólica, parece un círculo diamantino casi imposible de romper. En opinión de Eric Hosbawn (2004: 281-292), lo que le falta a la visión bourdoniana, tan lúcida en algunos análisis del cambio social a corto plazo como la revolución de 1848 (Bourdieu, 2002a), o la de 1869 (Bourdieu, 1984), es una teoría de la historia, de los tiempos largos. Desde otra perspectiva, la de la crítica cultural, B. Fowler, quien en términos generales también hace una apreciación positiva de su obra, sostiene que: «Bourdieu ha subenfático consistentemente la libertad de la clase trabajadora (frente a la presión) y las energías culturalmente creativas que vienen de abajo... El suyo es un antipopulismo consciente que enfatiza el poder de las grandes familias, grandes escuelas e incluso grandes edificios en una forma interminable de violencia simbólica» (Fowler, 1997: 4).

## 11. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOHMAN, James

- 1999 «Practical Reason and Cultural Constraint», pp. 129-152, en Richard Shusterman (ed.), *Bourdieu. A Critical Reader*, Blackwell, Oxford.

BOURDIEU, Pierre

- 1962a «Célibat et condition paysanne», *Études rurales*, n.º 5-6, pp. 32-136.  
 1962b «Les relations entre les sexes dans la société paysanne», *Les Temps Modernes*, n.º 119 (agosto), 307-333.  
 1971a «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, vol. XII: 295-334.  
 1971b «Le marché des biens symboliques», *L'Année Sociologique* 22: 491-26.  
 1971c «Intellectual field and creative project», en M.F. D. Young (ed.), *Intellectual field and creative project*, Collier-Macmillan, Londres.  
 1972 «Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction», *Annales*, n.º 4-5, pp. 1105-1127.  
 1977a *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.  
 1977b «Sur le pouvoir symbolique», *Annales* (mayo-junio), 405-411.  
 1982 *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, París.  
 1984 *Homo academicus*, Minuit, París.  
 1987a *Choses dites*, Minuit, París.  
 1987b «The force of law –toward a sociology of the juridical field», *Hastings Law Journal* 38 (5), 805-53.  
 1988 *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.  
 1989 «Reproduction Interdite. La dimension symbolique de la domination économique», *Études Rurales* núm. 113-114 (janv.-juin): 15-36.  
 1989b *La noblesse d'état*, Minuit, París.  
 1991a *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.

- 1991b *Language and symbolic power*, Polity Press, Oxford.
- 1993 *La misère du monde*, Seuil, Paris.
- 1998 *Sobre la televisión*, 2ª edición, Anagrama, Barcelona.
- 1999a *La miseria del mundo*, Akal, Madrid.
- 1999b *Meditaciones Pascalianas*, Anagrama, Barcelona.
- 1999c *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, 2ª edic, Anagrama, Barcelona.
- 2000a *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.
- 2000b *Cosas dichas*, 2ª reimpresión, Gedisa, Barcelona.
- 2000c *Cuestiones de Sociología*, Istmo Madrid.
- 2000d *Esquisse d'une théorie de la pratique, precede de trois études d'ethnologie kabyle*, Seuil, Paris, 2002 (e.o., 1972).
- 2001 *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, 3ª edición, Akal, Madrid.
- 2002a *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, 3ª edición, Anagrama, Barcelona.
- 2002b *Interventions 1962-2001. Science sociale et action politique*, Agone, París.
- 2002c *Propos sur le champ politique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon.
- 2003a *El oficio de científico*, Anagrama, Barcelona.
- 2003b *Las estructuras sociales de la economía*, Anagrama, Barcelona.
- 2004 *Esquisse pour une auto-analyse*, Raisons d'Agir, París.
- BOURDIEU, Pierre, y PASSERON, J.C.  
2002 *La reproducción, Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Editorial Popular, Madrid.
- BOURDIEU, Pierre, y SAINT MARTÍN, Monique de  
1978 «Le patronat». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 20-21, pp. 3-82.
- BOURDIEU, Pierre, y WACQUANT, Loïc J.D.  
1992 *Réponses. Pour une anthropologie reflexive*, Seuil, París.
- BRUBAKER, Rogers  
2004 «Rethinking classical theory. The Sociological Vision of Pierre Bourdieu», en D. L. Swartz y V.L. Zolberg (eds.), 25-64
- CAILLÉ, Alain  
1981 «La sociologie de l'intérêt est-elle interesante?», *Sociologie du Travail* 23 (3), 257-274.
- CAILLÉ, Alain  
1992 «Esquisse d'une critique de l'économie générale de la pratique», *Cahiers du LASA* 12/13: 109-219.
- CHAMPAGNE, Patrick y CHRISTIN, Olivier  
2004 *Mouvements d'une pensée. Pierre Bourdieu*, Bordas, París.
- COULDRY, Nick  
2004 «Media meta-capital: Extending the range of Bourdieu's field theory», en D. L. Swartz y V. L. Zolberg (eds.), 165-189.

FERNÁNDEZ, J. Manuel

- 2003a «*Habitus* y sentido práctico en la obra de Bourdieu», *Cuadernos de Trabajo Social*, vol. 16 (2003), 7-28.
- 2003 b «*Habitus* y acción social en Tomás de Aquino y Pierre Bourdieu», en L. Méndez (coord.), *La ética, aliento de lo eterno*, San Esteban, Salamanca.
- 2004 «Interdisciplinariedad en las ciencias sociales: perspectivas abiertas por la obra de Pierre Bourdieu», *Cuadernos de trabajo Social*, vol. 17.

FOWLER, Bridget

- 1997 *Pierre Bourdieu and Cultural Theory. Critical Investigations*, Sage, Londres.

GEERTZ, Clifford

- 1974 *The Interpretations of Cultures*, Basic Books, Nueva York.
- O'Brien *The politics of reproduction*, Routledge and Kegan, Londres, 1981.

HOBBSAWN, E.

- 2004 «Sociologie critique et histoire sociale», en J. Bouveresse y D. Roche (eds.), 281-292.

KAUPPI, N.

- 2004 «Bourdieu's political sociology and the politics of European integration», en D. L. Swartz y V. L. Zolberg (eds.), 317-331.

LABRON, F.

- 2004 «Pierre Bourdieu: Economic models against economism», en D. L. Swartz y V. L. Zolberg (eds.), 87-1004.

ROBBINS, D.

- 1991 *The work of Pierre Bourdieu: Recongnising Society*, Wetsview Press, Boulder/San Francisco.
- 2000 *Bourdieu and Culture*, Sage, Londres/Thousand Oaks.

PINTO, Louis

- 2002 *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*, Siglo XXI, Madrid.

SWARTZ, David

- 1997 *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- 2004 «From critical sociology to public intellectual», en D. L. Swartz. y V. L. Zolberg (eds.).

SWARTZ, David L., y ZOLBERG, Vera L.

- 2004 *After Bourdieu. Influence, Critique, Elaboration*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston, London.

THOMSON, J.B.

- 1992 «Editor's Introduction», en Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge.

WACQUANT, Loïc

- 1987 «Symbolic Violence and the Making of Franch agriculturalist: an inquiry into Pierre Bourdieu's sociology», *Australian and New Zeland Journal of Sociology*, 23 (1), 65-88.
- 2000 *Las cárceles de la miseria*, Alianza, Madrid.