

## LAS “TRAMPAS” DE LA COMUNIDAD Y EL PODER DEL DESINTERÉS EN LA PERSPECTIVA DE BOURDIEU

THE “TRAPS” OF COMMUNITY AND THE POWER OF THE DISINTEREST IN THE PERSPECTIVE OF BOURDIEU

**Alejandro Bialakowsky**

UBA – IIGG - CONICET

[alejbialakowsk@gmail.com](mailto:alejbialakowsk@gmail.com)

### Resumen

Este artículo se propone analizar las “trampas” de la comunidad en la perspectiva de Bourdieu. Para ello, primero, se señala el legado de Tönnies para la sociología respecto del vínculo entre la comunidad y las relaciones desinteresadas (pasadas, escasas en el presente y emancipatorias futuras). Segundo, se rastrea las profundas críticas de Bourdieu a tal legado, desde su estudio del “interés por el desinterés” enmarcado en sus reflexiones sobre la dominación social y sus eufemismos. Esto se observa en su interpretación tanto de las sociedades no modernas como del desinterés moderno del Estado, con pretensiones de universalidad (por ejemplo, en la lengua unificada y la educación), y de los campos autonomizados y desinteresados de bienes simbólicos, entre los cuales se incluye a la sociología. Por último, las “trampas” que la comunidad encierra emergen en las últimas obras de Bourdieu. Allí, él propugna una intervención política explícita en la cual aparecen tópicos comunitarios y del desinterés, por ejemplo en su llamado a la colaboración entre militantes e intelectuales. Entonces, se vuelve patente una tensión en el autor entre una sociología crítica y reflexiva y la emancipación social. Así, este artículo pretende contribuir a una teoría sobre la comunidad y la dominación social, que tiene implicancias sugerentes para la actualidad.



## Abstract

This article intends to analyze the “traps” of community in Bourdieu’s perspective. For that, firstly, it indicates the legacy of Tönnies for sociology around the tie between community and disinterested relationships (past, few in the present and emancipatory in the future). Secondly, it tracks the deep critiques of Bourdieu to this legacy, from his study of the “interest into disinterest” framed on his reflections about social domination and its euphemisms. In this, his interpretation both of non modern societies, and of the modern disinterest of the State with universal pretentions (for example, in the official language and in education), and of autonomized and disinterested fields of symbolic goods, which include sociology, can be observed. In the last instance, in the final works of Bourdieu the “traps” which community contains emerge. There, he advocates for an explicit political intervention in which communitarian and disinterested topics appear, for example in his call for the collaboration between activists and intellectuals. Then, a tension becomes clear in the author between a critical and reflexive sociology and social emancipation. Thereby, this article aims to contribute to a theory of community and of social domination, which has suggestive implications for the present.

**Palabras claves:** teoría sociológica, dominación social, comunidad, desinterés, intervención política.

**Key words:** sociological theory, social domination, community, disinterest, political intervention.

## Introducción

Resulta indudable la herencia en la teoría sociológica de las reflexiones de Tönnies sobre el par conceptual comunidad-sociedad. Este autor establece una oposición entre formas sociales arraigadas en la reciprocidad, el desinterés y un lazo totalizante comunitario (y natural) y aquellas otras capitalistas-modernas sustentadas en el intercambio, el interés particular y una individualidad desgarrada (y de lazos artificiales). A lo largo de la historia de la teoría sociológica, esta oposición implicó una serie de respuestas respecto de la existencia, o la factibilidad futura, de relaciones sociales modernas con este cuño comunitario.



Ahora bien, en las obras de Bourdieu la comunidad es desmontada contundentemente como concepto teórico. Tal propuesta se sostiene en una serie de argumentos decisivos, de los cuales es clave la crítica al poder sustentado en el “desinterés”. Este artículo pretende reconstruir y articular estos planteamientos, mostrando algunas de sus ambivalencias, para contribuir a una teoría sobre la comunidad y la dominación social.

En principio, Bourdieu efectúa una revisión de los análisis sobre las sociedades no modernas, especialmente aquellas ancladas en la oralidad. Su descripción como comunidades (totalidades morales, comunismos primitivos, etc.), dada la primacía de la reciprocidad, el desinterés y el sacrificio por el conjunto social, reproduce sus modos de ejercicio de la dominación social ocultándolos eufemísticamente. El juego de los dones, de las “apuestas” fuera del cálculo interesado y las relaciones de dependencia recíproca se conjugan con una dominación que se refugia, y toma forma, en su escenificación simbólica. La ausencia de espacios sociales autonomizados para la acumulación de poder (por ejemplo, el campo económico) se imbrica con un sentido práctico, que se articula entre dominación y modalidades simbólicas de su ejercicio y acumulación (poder, violencia y capital simbólicos). Este sentido práctico se encarna en taxonomías prácticas, analógicas a todas las clasificaciones sociales, incorporadas en *habitus* y *hexis* corporales.

En segunda instancia, al analizar las sociedades modernas Bourdieu sostiene que, a pesar de que la modernidad habilita a las clases dominantes a reproducir su poder de modo directo a través del mercado y el capital económico, éste no es suficiente para su legitimación. Precisamente, esta visibilidad de la dominación requiere del uso de la comunidad y del desinterés para su reproducción. Así emerge una universalidad de la comunidad nacional, de las normas, las representaciones, las costumbres, las formas del moverse y el hablar legítimas. Éstas se recortan, justamente, en las cualidades y recursos que poseen las clases dominantes. La individualidad universal del juego social “meritocrático” de la igualdad de condiciones esconde la “trampa” de premiar a aquellos grupos sociales que “ya son los ganadores” (por sus capitales económicos, sociales, culturales, etc.), muchas veces por sutilezas como la corrección de la expresión lingüística.

En conjunción con lo anterior, las clases dominantes ponen en juego sus posibilidades del “actuar desinteresado” en variados espacios sociales, acumulando capital simbólico. Esto no sólo se observa en las instituciones filantrópicas, en aquellas



preocupadas por el bienestar de la comunidad, sino también en la política y en los campos culturales. Todos ellos se encarnan en *habitus* que permiten el disfrute o el sacrificio que el supuesto desinterés comunitario requiere. Allí brotan los discursos románticos del “retorno a la comunidad”, de una reciprocidad ajena a los conflictos modernos de clase.

En contraposición a estas críticas a la comunidad y al desinterés, en sus últimas obras Bourdieu realiza un conjunto de intervenciones llamando a la resistencia frente al neoliberalismo, en las cuales la comunidad aparece. La convocatoria a una “internacional de los intelectuales”, aliada con las clases dominadas, adopta, sutil y no desinteresadamente, tintes comunitarios, en la conformación de una comunidad de lucha política y en el esbozo de una comunidad universal futura. Por lo tanto, se requiere estar atento a las contradicciones o dificultades que suponen el abandono de la herencia tönnesiana y las críticas a la dominación social que se esconde en tal herencia.<sup>1</sup>

### **La herencia de Tönnies: la comunidad y su desinterés**

La obra ineludible para cualquier reflexión sociológica sobre la comunidad es *Comunidad y sociedad*, de Tönnies, publicada 1887. No es necesario reconstruir aquí su andamiaje conceptual, como ya se ha hecho desde diversas perspectivas (Alvaro, 2010; de Marinis, 2010a); basta con retomar algunos de sus puntos centrales. Para este autor, la oposición entre la comunidad y la sociedad presenta la configuración de dos modos antagónicos de relaciones sociales.

En sus distintas formas (familia, vecindad, amistad, etc.), la comunidad resulta natural, orgánica, totalizante, real y esencial. Por el contrario, la sociedad moderna se describe como artificial, mecánica, fragmentaria, ideal y arbitraria.<sup>2</sup> Por lo tanto, se pueden distinguir claramente los atributos de una y otra. Sin embargo, es posible que estas dos formas se presenten combinadas, como se observa en el pasaje de la comunidad hacia la sociedad dentro de la misma comunidad: del parentesco a la vecindad y, luego, a la amistad; de la sangre a la tierra y, luego, a la espiritualidad (Tönnies, 1947: 32-33). Lo mismo ocurre en la modernidad respecto del Estado y el cosmopolitismo. Por ello, el análisis de la comunidad requiere diversas dimensiones de abordaje, las cuales poseen cualidades distintivas en esta perspectiva (de Marinis, 2010b).



En primer lugar, se señala el cambio histórico de la comunidad premoderna a la sociedad moderna, con las características que ya se explicitaron antes. En segundo lugar, emerge una recuperación de una comunidad por venir (entre el socialismo y el comunismo), como utopía política, que se vincula al cosmopolitismo de la sociedad moderna y a la clase trabajadora. En tercer lugar, la comunidad puede ser un concepto aséptico, abstracto y tipológico de la teoría sociológica, que permite hallar esa clase de relaciones sociales en cualquier sociedad. Por último, no tan desarrolladas por el autor, se encuentran otras dos tematizaciones de la comunidad: 1) como lazo último que existe como supuesto, incluso en las sociedades artificiales de individuos desarraigados; y 2) una pluralidad de lazos familiares, locales, solidarios y laborales que se pretende actualizar y fortalecer mediante la intervención política, especialmente desde el Estado.

Sin embargo, no realizaré un estudio exhaustivo de las cuatro dimensiones señaladas. Me focalizaré en la cuestión del desinterés, la cual atraviesa a esas dimensiones, porque allí radica la lectura de Bourdieu sobre la comunidad. Tönnies sostiene que la pérdida de una lógica del desinterés en las relaciones sociales, que tiene como ejemplo originario al amor maternal, se vincula al despliegue del interés egoísta de los individuos modernos, particularmente en el contrato, el intercambio y la explotación capitalista (Schluchter, 2011). La reciprocidad mutua, que en la antropología se analiza desde la cuestión del don (Mauss, 2009), se quiebra en la búsqueda de un interés individual, que sólo puede constituir lazos provisorios y arbitrarios.

“Por consiguiente, la voluntad esencial está en relación con el amor, el odio, el miedo... (las que se podrían calificar de conductas y sensaciones “instintivas”), provocando en cambio la voluntad arbitraria acciones que obedecen al interés personal, en las que las demás personas entran en el cálculo racional de la acción sólo como medios (...) Las relaciones de parentesco, vecindad y amistad, entre otras, pertenecerían a la comunidad, en ellas existe una identificación total de intereses individuales y colectivos; en cambio, en el comercio, prototipo de institución asociativa, los intereses individuales priman sobre los colectivos” (Calero, 1986: 147-148).<sup>3</sup>

Así, las proyecciones de la comunidad hacia el pasado y hacia el futuro, por ejemplo como comunismo primitivo o como comunidad futura emancipada, indican la ausencia de comunidad en la sociedad moderna. No obstante, aun cuando la comunidad sea posible de ser detectada en la misma sociedad capitalista (Bialakowsky, 2010), ésta no deja de estar impregnada por el desinterés de una



totalidad que trasciende el cálculo individual e incluso grupal de una clase social. Ésta es la herencia de Tönnies en la sociología: hay un lazo desinteresado que se opone a las relaciones basadas en el interés, el cual tiene una conexión directa con las formas de solidaridad social y con la emancipación. Bourdieu critica ferozmente ese presupuesto: el desinterés es un modo clave de la articulación de los intereses sociales, no sólo en la sociedad moderna. La apelación a la comunidad es una manera a través de la cual se producen y legitiman relaciones de dominación social, con variantes distintivas según el espacio social analizado.

### **El poder simbólico y la fascinación por las sociedades sin escritura**

Si bien en la mirada de Bourdieu la comunidad no es un tópico al que se aluda explícitamente en demasiadas ocasiones, el autor sí despliega una serie de argumentos críticos respecto de este concepto en diversos textos. Es evidente que su filiación con la tradición marxista lo acerca al desmontamiento de las “falsas universalidades”, por ejemplo, sobre la “comunidad ilusoria” del Estado (Marx y Engels, 1968).<sup>4</sup> Sin embargo, Bourdieu lleva el argumento aún más lejos, al cuestionar a figuras comunitarias clásicas del marxismo, por ejemplo al “comunismo primitivo” y a la comunidad emancipada futura. Esta última cuestión se retomará al final del trabajo.

Justamente, la imagen comunitaria sobre el pasado de la modernidad atraviesa las posiciones más disímiles, desde las romántico-conservadoras hasta las antropológicas con sus análisis del don.<sup>5</sup> Estas visiones comparten el lugar nodal que el desinterés ocupa en esas sociedades de reciprocidad mutua, en las cuales incluso las asimetrías existentes están encuadradas en una dinámica de la simetría social igualadora. Evidentemente, Bourdieu no es el primero en indicar las falencias de esas perspectivas, pero su argumento es sumamente agudo, en particular en el contexto de la teoría sociológica. No obstante, antes de introducir esta cuestión, es necesario hacer algunas aclaraciones respecto de los conceptos de poder y capital simbólico desde su perspectiva, ya que resultan claves para tales impugnaciones.

En un acercamiento inicial, se podría considerar que Bourdieu brinda una delimitación ambigua del poder simbólico, al elaborar dos definiciones de éste. La primera aludiría a todo aquello que simbólicamente otorga poder a quien lo posee, lo exhibe, lo puede utilizar (adornos, vestimentas, modos del habla y la acción, etc.). Por otro lado, la segunda remitiría a la capacidad de imponer una determinada división del





mundo: una serie de taxonomías y clasificaciones sociales que indican atributos positivos y negativos del mundo social y natural. Sin embargo, no se puede escindir a estas dos cuestiones, ya que la primera se comprende a partir de la segunda. Justamente, esas clasificaciones que dividen al mundo social, con sus formas objetivadas, concuerdan “mágicamente” con un sentido práctico, con los esquemas perceptivos y apreciativos incorporados en los *habitus* y *hexis* (faceta corporal del *habitus*) de un grupo social determinado. La imposición de esa división resulta, entonces, factible por el lugar que se ocupa socialmente y el sentido del juego de los individuos que circulan en ese espacio (Bourdieu, 2007). De esta manera, se asegura no sólo la legitimación de las relaciones sociales existentes, sino que también se articula a estas relaciones en el “juego social” difuso y urgente, señalando posibilidades diferenciales para unos y otros.

Respecto del capital simbólico, Gutiérrez señala con claridad algo similar a lo referido sobre el poder simbólico:

“La noción de *capital simbólico* en Bourdieu era utilizada en un primer momento como una manera de distinguir la acumulación de ciertos bienes no estrictamente económicos como el honor, prestigio, salvación, relaciones, conocimiento (...) [En textos posteriores] se trataría entonces de una especie de capital que juega como sobreañadido de prestigio, legitimidad, autoridad, reconocimiento de otros capitales, principio de distinción y diferenciación que se pone en juego frente a los demás agentes del campo, que se agregaría a una posición que se tiene por el manejo del capital específico que se disputa en ese campo. El capital simbólico (...) se juega en aquellos universos (...) que se fundamentan en el tabú de la explicitación de la verdad económica y en la denegación colectiva que implica el desconocimiento –y el *reconocimiento*– de los mecanismos que la sustentan” (1997: 38-39. Cursivas de la autora. Aclaración entre corchetes propia).

Hay varios niveles en que el concepto de capital simbólico resulta esquivo. En principio, por una doble definición de éste: una más básica, se podría decir, de corte descriptivo; y una más sofisticada, con mayor afinidad al desarrollo conceptual del autor, y que engloba a la primera. A su vez, esta segunda definición parecería reducir el capital simbólico a su forma moderna, al vincularse a la legitimidad y reconocimiento de un capital específico de un campo, a partir de la autonomización de los campos, en especial aquellos abocados a los bienes simbólicos (el arte, la ciencia, etc.). Sin embargo, para Bourdieu no es así. El capital simbólico se despliega, incluso con más intensidad, en las sociedades en las cuales no está diferenciado de otros capitales, especialmente del económico, aunque no se muestre como capital al no estar



autonomizado. Esto se comprende en el marco de la negación de las relaciones basadas en el interés, por ejemplo las económicas, presentándolas como desinteresadas, como se verá más adelante.<sup>6</sup>

La “sobreimpresión” que el capital simbólico realiza sobre los otros capitales se vuelve inteligible desde las clasificaciones sociales. El capital simbólico implica no sólo la posibilidad de objetivar y de acumular de determinada manera el capital específico de un campo moderno, sino además se vincula a las creencias de la sociedad que lo vuelven más legítimo, entre ellas la que sostiene que “vale la pena jugar” por un capital específico (la *illusio*). Por consiguiente, el capital simbólico está unido indisociablemente al poder simbólico, al entrecruzamiento entre taxonomías y creencias prácticas que se articulan en un sentido práctico y en unas relaciones sociales objetivas de un espacio social determinado (Swartz, 1997).

Por lo tanto, poder simbólico, capital simbólico y violencia simbólica son tres conceptos que están imbricados de modo indisoluble. Los grupos y las clases sociales logran imponer o desafiar ciertas clasificaciones sociales a través del juego social, en la reproducción y la lucha por la dominación (en la legitimación de las arbitrariedades sociales o en su “puesta en cuestión”).<sup>7</sup> Esto permite dar cuenta de la relación entre el supuesto desinterés de las comunidades no modernas y la dominación social.

Siguiendo esta línea analítica, para Bourdieu la fascinación por parte de los observadores modernos (desde conservadores hasta revolucionarios) hacia las sociedades sin escritura encuentra su razón en la primacía del poder simbólico que se da en ellas.<sup>8</sup> La conocida apelación a este tipo de sociedad como *comunidades* resalta esta faceta, al comprenderlas en tanto totalidades que pueden representarse a partir de cierto desinterés o un conjunto de intereses comunes (Bialakowsky, 2012). En su forma más básica, es la ortodoxia quien apela a la comunidad simple, en donde las creencias implícitas (la *doxa*) parecen inmutables e incuestionables:

“Los dominantes, al no poder restaurar el *silencio de la doxa*, se esfuerzan en producir a través de un discurso puramente reaccional la suplencia de todo lo que está amenazado por la existencia misma del discurso herético. Al no encontrar nada que volver a decir sobre el mundo social tal como ese mundo es, se esfuerzan por imponer universalmente, por medio de un discurso impregnado de la simplicidad y de la transparencia del sentido común, el sentimiento de evidencia y de necesidad (...) Esta nostalgia de la protodoxa se expresa con la máxima ingenuidad en el culto de todos los conservadurismos por el “buen pueblo” (generalmente encarnado por el campesino) cuya propiedad esencial, la sumisión al orden establecido, se manifiesta a través de los eufemismos del discurso ortodoxo (“las gentes





simples”, “las gentes modestas”)” (Bourdieu, 1985: 100. *Cursivas del autor*).

Tal nostalgia por el “buen pueblo”, en general el campesinado, en un juego de traslaciones diversas (mutuamente referidas entre no modernidad y modernidad), se encarna en la descripción de sociedades que son centralmente comunitarias, simples, definidas por el desinterés. ¿Es acaso esto una pura ficción ideológica? Bourdieu afirma que no. En las sociedades no capitalistas, y aún más evidente en las sociedades sin escritura, las formas de dominación social y de acumulación de poder se dan de modo fuertemente eufemizado. Es decir, el *interés* por la conservación y legitimación de relaciones de jerarquía se vuelve posible a través de la lógica del *desinterés*.

De esta manera, el intercambio recíproco a partir de dones y de relaciones de dependencia personal se revela en vínculo directo con el poder simbólico:

“Se posee para dar. Pero se posee también al dar. El don que no se restituye puede convertirse en una deuda, una obligación duradera, y el único poder reconocido, el reconocimiento, la fidelidad personal o el prestigio, es el que se asegura al dar (...) Es clara la relación entre esas dos formas de violencia [abierta y simbólica] que coexisten en la misma formación social y a veces en la misma relación: es porque la dominación no puede ejercerse sino bajo su *forma elemental*, es decir de persona a persona (...) [que debe] travestirse, transfigurarse, en una palabra *eufemizarse* (...) No hay que ver una contradicción, pues, en el hecho de que la violencia esté al mismo tiempo más presente y más enmascarada (...) esta economía recurre *simultáneamente* a formas de dominación que, desde el punto de vista del observador contemporáneo, pueden ser más brutales, más primitivas, más bárbaras y al mismo tiempo más suaves, más humanas, más respetuosas de la persona” (Bourdieu, 2007: 202-204. *Cursivas del autor. Aclaración entre corchetes propia*).

La contradicción entre la brutalidad y la suavidad de estas formas de dominación, que es posible llamar “comunitarias”, se explica en que la relación de dependencia personal está asegurada a través del juego social de la “reciprocidad del don”. La violencia simbólica se presenta entonces de dos modos: como un don que no se puede devolver a aquel que tiene la capacidad de otorgarlo; y como una imposición de una serie de clasificaciones sociales acerca del mudo social en que circulan esos dones, sobre sus dadores y sus receptores.

Así, las jerarquías sociales entre familias (y dentro) de ellas, así como también entre hombres y mujeres, entre adultos y jóvenes se conectan a esta dinámica de la



reputación y del prestigio que retribuyen o merecen tales dones y prácticas. El don es una apuesta por el prestigio social, que lo hace posible, y que por tanto asegura relaciones de *dominación social*, como bien analiza Geertz respecto de las riñas de gallos en Bali (2001). Los rituales, al igual que la circulación de dones, son un momento de unión de aquello que está separado y dividido. El “acoplamiento” de lo separado para la continuidad de las prácticas sociales (por ejemplo el “matrimonio” de la sociedad de Kabila en donde se une lo masculino y lo femenino) requiere de los performativos de autoridad simbólica, que suspenden y a la vez aseguran esta división (Bourdieu, 2007: 380). La *comunidad* como totalidad regida por el desinterés es la imagen que produce esta particular forma de dominación social arraigada en el *juego simbólico*, en el “interés por el desinterés”.<sup>9</sup>

### **La comunidad en las sociedades capitalistas: la universalidad y los bienes simbólicos**

En las sociedades moderno capitalistas las relaciones de dominación social se ven dislocadas de su entramado personal, adquiriendo una modalidad objetiva y externa. Esto es particularmente relevante en la autonomización del campo económico, la cual habilita a la acumulación de capital económico desanclado de las relaciones de reciprocidad y desinterés (aunque no totalmente, pero sí de forma decisiva). Entonces, la sociedad de clases articulada económicamente permite el aseguramiento de una posición social a través del mercado capitalista, el cual no sólo acepta el interés explícito sino que lo fomenta. Pero esto no es suficiente para explicar la manera en que se articula la dominación entre clases en este tipo de sociedades. La lógica del desinterés emerge en distintos ámbitos, vinculándose a la pretensión de universalidad que la modernidad sostiene.

Esto se observa con claridad en la constitución de un “mercado lingüístico” nacional. En el libro *¿Qué significa hablar?*, se despliegan tanto las condiciones particulares del capitalismo que conllevan a la conformación de un “mercado” *lingüístico* unificado, como la relevancia de la “magia social” y el ritual para la eficacia social de la autoridad en las sociedades no modernas, que vuelve a reaparecer en la modernidad en, por ejemplo, la representación política.

En esta dirección, Bourdieu utiliza la metáfora de “mercado”, también clave para la comprensión de los campos modernos, en la cual se conjugan capitales,



precios, beneficios y estrategias de carácter lingüístico.<sup>10</sup> Allí se establecen valores diferentes a capitales culturales y lingüísticos de los individuos, a partir de lógicas de “distinción” y valoración de determinados capitales en detrimento de otros. Esto es factible por la unificación y estandarización de un “mercado lingüístico”. A partir de allí, se observa una articulación de relaciones de dominación social, al estipular un “patrón universal” de prácticas legítimas, las cuales concuerdan con las disposiciones y prácticas de las clases dominantes (Alonso, 2004).

“El reconocimiento de la legitimidad de la lengua oficial (...) en la práctica se inscribe en las disposiciones que se inculcan insensiblemente, a través de un largo y lento proceso de adquisición, por medio de las acciones del mercado lingüístico. Disposiciones que se ajustan, pues, independientemente de todo cálculo cínico y toda coerción conscientemente sentida, a las oportunidades de beneficio material y simbólico que las leyes características de formación de precios en un cierto mercado brindan objetivamente a los poseedores de un cierto capital lingüístico” (Bourdieu, 1985: 25).

La lógica práctica de las anticipaciones, del hilvanado de estrategias (siempre urgentes), que no requiere de una elaboración consciente, irrumpe en los modos de conformación de una *lengua oficial* de los Estados-Nación modernos. Un particular sentido práctico lingüístico del “por-venir” de los beneficios, castigos y censuras posibles, se anuda a los *habitus* incorporados, especialmente en las “primeras experiencias”. Así, las clasificaciones sociales que dividen al mundo social y lo jerarquizan atraviesan a la lengua oficial legitimada y sostenida por un Estado.

Esta lengua oficial delimita una clasificación de los individuos hablantes según sus diversas capacidades generativas adquiridas y las modalizaciones de sus prácticas y posturas corporales (muchas veces de manera sutil en su “corrección” y “estilo”). Justamente, las clases dominantes (como así también otras jerarquías, de género, región, etnia, etc.) trazan un proceso de distinción lingüística a partir de la “rareza” de sus productos (Bourdieu, 1985: 28). Esto explica que las “batallas” acerca del lenguaje sean tan relevantes en las disputas y resistencias sobre la dominación social, ya que están en el centro mismo de la articulación de tal proceso.

Asimismo, para este punto es decisiva la cuestión del desinterés. Ésta se vincula a las formas a través de las cuales se eufemiza, se naturaliza y distorsiona la génesis de las desiguales competencias, las clasificaciones sociales y las relaciones objetivas de una configuración social. Es allí donde el sentido práctico en su particular temporalidad práctica y urgente borra su historicidad, donde la *illusio* por “jugar el



juego” queda esencializada. En las sociedades capitalistas la *relación dual de reciprocidad* entre las divisiones sociales, la cual presupone una “comunidad de intereses” que eufemiza la dominación social, es reemplazada por la *universalidad*, al diferenciarse los campos con sus capitales específicos.

Esta universalidad, que adopta formas divergentes según el campo analizado, da espacio para plasmar intereses de corte particular, en el marco de una supuesta situación universal de igualdad de oportunidades de acceso y de estandarización de las posiciones a alcanzar. La universalidad de la lengua oficial señala esta transformación del desinterés recíproco de la multiplicidad lingüística, por ejemplo de dialectos, en un supuesto “desinterés” por una única lengua hablada por todos los habitantes de un Estado-Nación, o por un *telos universal* del lenguaje al estilo de Habermas.<sup>11</sup>

En las sociedades capitalistas, a partir de la autonomización del capital económico respecto de las relaciones de reciprocidad, se despliega tanto una forma “abierta” y “desencantada” de la acumulación económica de las clases dominantes a través del “interés desnudo” (Bourdieu, 2011b: 71-74) como de la dominación y violencia “oculta” de los mecanismos impersonales como, por ejemplo, del mercado de trabajo, o del Estado, especialmente, en la institución escolar (Bourdieu, 2011a: 42-44), y de la emergencia de formas prácticas del desinterés, en particular en los campos que se abocan a los bienes simbólicos. Así, por una parte, se presume la universalidad (un *homo oeconomicus*) de los individuos motivado por el “interés” frente al mercado económico, en especial en el mercado de trabajo, que requiere de *habitus* específicos para su éxito (entre ellos los lingüísticos). Por la otra, la legitimidad de esa dominación también se sostiene tanto en las obvias figuras del desinterés como la filantropía, como en la proliferación de campos en los cuales circulan *bienes simbólicos* (el arte, la ciencia, la educación, etc.). Estos campos mantienen una relación directa con el desinterés en la definición de sus prácticas y en su supuesto alejamiento de las marcas de clase en la génesis de sus posiciones dominantes. En tales espacios se escenifican con contundencia las “trampas” del juego social, donde éste tiene unos ganadores “marcados”, pero que realizan su éxito en la dinámica práctica del juego.<sup>12</sup>

Por ello, se vuelve nodal el pasaje por el ámbito educativo formal, sobre el cual Bourdieu realiza importantes estudios (Ávila Penagós, 2002). El espacio educativo opera en la reconfiguración, reafirmación y distribución jerárquica del sentido práctico



lingüístico “heredado” de la situación familiar inicial (Bourdieu, 1985: 36-39), como así también de otros capitales, especialmente el cultural. Así, a través del ámbito educativo, se ejerce una violencia simbólica entre distintos grupos sociales.<sup>13</sup>

Tal instancia ingresa en los campos autónomos bajo la forma *dóxica* (dada por sentada) de las divisiones sociales, que ponen en juego los individuos en sus trayectorias, posiciones y estilos de vida (Bourdieu, 1988), así como también en las elaboraciones sofisticadas de esa *doxas* que tienen sus propios voceros. Justamente, esas elaboraciones complejas conforman una ortodoxia, que se vuelve explícita aún más a partir de las “puestas en cuestión” por parte de las herejías, las cuales proponen la modificación de algunas de las clasificaciones que nutren a la ortodoxia.

Es aquí donde se observa el carácter performativo y simbólico de la *representación* política, junto a su vínculo con el desinterés y la comunidad.

“El verdadero principio de la magia de los enunciados performativos reside en el misterio del ministerio, es decir, el ministerio de la delegación. (...) Así, todos los esfuerzos para hallar el principio de la eficacia simbólica de las diferentes formas de argumentación, retórica y estilística en su lógica propiamente lingüística, están siempre condenados al fracaso mientras no establezcan la relación entre las propiedades del discurso, las propiedades de quien las pronuncia y las propiedades de la institución que autoriza a pronunciarlos. (...) El acto de magia social consistente en intentar producir la existencia de la cosa nombrada puede tener éxito si quien lo lleva a cabo es capaz de conseguir que se reconozca a su palabra el poder que ella se arroga por una usurpación provisional o definitiva, la de imponer una nueva visión y una nueva división del mundo social” (Bourdieu, 1985: 49, 71, 90).

Entonces, la delegación requiere de la articulación de los rituales de institución y de nominación. La política moderna muestra esto de forma manifiesta (Gutiérrez, 2005). El Estado moderno burocrático (distinto del dinástico), y con un *capital* político específico, lucha por el “monopolio de lo universal” (Bourdieu, 2005a; 2014; Meichsner, 2007).<sup>14</sup> En tanto forma particular del desinterés, la pretensión universalista del Estado moderno se articula en la universalidad de una lengua oficial, de una cultura nacional y de una educación universal, que eufemizan las relaciones de dominación social analizables desde el sentido práctico y su vínculo con las relaciones objetivas.<sup>15</sup>

Asimismo, los campos y especialistas que se vinculan directamente a los bienes simbólicos, las formas objetivadas del poder simbólico, son sumamente variados: religión, arte, lengua, educación, ciencia, medios de comunicación, etc. Bourdieu engloba a estos ámbitos con la denominación de “campo intelectual” (2002).



Sin embargo, esta particularización en un campo y sus especialistas no modifica la relación entre sentido práctico, eufemización desinteresada y dominación, sino que complejiza este entramado. Un ejemplo de esto son las disposiciones incorporadas de los sujetos que les permiten la lectura y escritura especializada (Scribano, 2009: 112).

Como caso paradigmático, la negación de la economía y la política en el arte, a partir del cierre autónomo del “arte por el arte”, no se distribuye de igual modo a lo largo del campo. Esta negación es muy distinta según las posiciones y estrategias de los sujetos incluidos en el campo artístico, y adopta distintas formas de la homología entre posiciones sociales. De cualquier modo, la *illusio* y la delimitación de un capital específico propio del campo suponen una distancia frente al interés explícito. Esto se sostiene en que la producción simbólica requiere del *desinterés* del artista, especialmente la restringida hacia otros artistas, pero también la dirigida al gran público (Bourdieu, 2010: 113-130). Este *desinterés* permite eufemizar las estrategias de acumulación dentro del campo como puramente estéticas, y no como herejías que disputan las posiciones dominantes. Al mismo tiempo que se niega, se reconoce implícitamente la génesis social de las capacidades y de los esquemas de percepción y apreciación de los “aspirantes” y los grupos dominantes del campo.

En la mirada del autor, justamente, ese análisis no sólo se focaliza en el arte, sino en todo el “campo intelectual”. Los vectores simbólicos de los campos que lo conforman, en tanto espacios privilegiados de lo simbólico, están en muchos casos más eufemizados que en otros ámbitos sociales, y por ello a Bourdieu le importan en particular. La sociología no está ajena a estas cuestiones, como lo muestran sus análisis sobre el sistema universitario (Bourdieu, 2008) y la ciencia (2003a), así como el debate entre subjetivismo y objetivismo y sus falencias (Bourdieu, 2007).

De esta manera, las representaciones que esos campos abocados a los bienes simbólicos efectúan del propio campo, o de la sociedad en general, se presentan en muchos casos bajo el ala de la *comunidad*. Es decir, relaciones sustentadas en el desinterés, ya sean existentes, ausentes o factibles, que pueden implicar, en un caso, desde una mirada puramente estética, un desinterés en la economía o en la política, y en el otro, desde una contraposición a las relaciones sociales modernas (instrumentales, utilitarias, incluso de dominación social), un desinterés proyectado como crítica.

Sin embargo, estas hondas críticas no implican una pasividad de la sociología frente a este escenario. Esta disciplina, como otras de las ciencias sociales, en su





autonomía (aunque siempre relativa) de las prácticas sociales concretas y de los poderes sociales, contribuye a poner en cuestión las creencias *dóxicas* y sus representaciones discursivas (ya sean ortodoxas o heréticas). Por ende, a través de “objetivar la objetivación”, puede analizar los principios de división social, las clasificaciones y taxonomías sociales, sus eufemismos y “borraduras” de las génesis históricas, y las modalidades de reproducción social existentes.<sup>16</sup> De tal manera, la *alodoxia* característica de la sociología, radicada en su sustracción de la inmediatez de la *doxa* social, habilita un “efecto de teoría”, que es la intervención desde su discurso sobre otros discursos, de imposición de principios de división singulares desde su propia lógica.<sup>17</sup>

“... la ciencia está destinada a ejercer un efecto de teoría, pero en una forma muy particular: manifestando en un discurso coherente y empíricamente válido lo que hasta ese momento se ignoraba, es decir, según los casos, implícito o inhibido, la ciencia transforma la representación del mundo social y al mismo tiempo el propio mundo social, en la medida que al menos hace posibles prácticas de acuerdo con esa representación transformada” (Bourdieu, 1985: 101).

Tal intervención de un discurso científico reflexivo y crítico sobre las prácticas y representaciones sociales está enmarcada en la relación posible entre la sociología y las luchas sociales, especialmente las políticas, de determinados grupos o clases dominadas.<sup>18</sup> Sin embargo, no se trata de una racionalización discursiva, ni una estricta “toma de conciencia”, sino de la colaboración en la formulación simbólica de otros modos de clasificación social. A pesar de esto, considero que en su perspectiva hay una tensión irresuelta respecto del lazo entre la sociología y la factible emancipación social, o la disolución de las relaciones de dominación, que es necesario analizar para finalizar el trabajo. Es allí donde en Bourdieu reemergen figuras y tópicos comunitarios en su “combate” con las fuerzas neoliberales de la década de los noventa.

### **El reencuentro con la herencia comunitaria: el desinterés y el interés de la política**

Como ya se señaló, la dominación social se ancla en una lógica de la práctica y de las estrategias que los agentes plasman en el pasaje por distintas instituciones y campos —educativo, artístico, económico, político, académico, etc—, con sus posiciones, lógicas



y relaciones objetivas. Sin embargo, en el diagnóstico de la modernidad tardía que realiza Bourdieu en sus últimos escritos, aparece una “indignación ética” frente al neoliberalismo, que pone en marcha un “llamado” a nuevas formas de actuación política.<sup>19</sup> Esta intervención política se hace posible a partir de la conformación de un *colectivo intelectual* que pueda establecer lazos con otros movimientos sociales “no conservadores”, especialmente aquellos dominados y amenazados por el “nuevo orden mundial” (Bourdieu, 2001; 2003b). Así lo señala Martínez:

“Es este el contexto desde donde, a partir de 1995 sobre todo (...), Bourdieu asume una nueva estrategia, desde la misma indignación que antes lo había movido a analizar la situación de Argelia y a decorticar el sistema educativo, el mundo universitario, las modalidades diversas de los intercambios de bienes simbólicos en la sociedad francesa. Lo que provoca ahora su indignación es percibir que las instituciones de libertad tan trabajosamente construidas durante generaciones en occidente están siendo destruidas por un economicismo avasallante, que se autopresenta como científicamente fundado y que por otra parte despliega sofisticadas estrategias de poder simbólico. Posiblemente haya varios factores que determinaron este cambio de parte de Bourdieu: la conciencia de haber alcanzado, al final de su carrera, una posición de peso que se convertía en una posibilidad de palabra autorizada y cargada de capital simbólico, y vivir esto como una responsabilidad; la convicción, luego de cuarenta años de trabajo, de tener alguna comprensión de lo que estaba ocurriendo; la urgencia de “hacer algo” movilizándolo el capital de que disponía” (Martínez, 2002: 188).

Vale aclarar que tal proyecto político no debe interpretarse en términos morales. Es el concepto de crítica sociológica, y la autonomía que éste implica, el vector central a partir del cual Bourdieu considera que la ciencia puede hacer su aporte. Justamente, se pueden “poner en cuestión” las relaciones sociales imperantes y naturalizadas a través de una crítica a las “nuevas moralidades”, que surgen a la par del escenario social de exclusión, represión y fuertes asimetrías. Se deben captar los eufemismos de la dominación social que se esconden, por ejemplo, en los discursos “universales” y “utópicos” del imperialismo simbólico neoliberal. Así, el multiculturalismo y los comunitarismos, que proyectan un discurso de la novedad, suponen las figuras simbólicas de la forma específica del capitalismo contemporáneo (Bourdieu y Wacquant, 2000).

En estas intervenciones, en cierta medida a contramano de lo desarrollado anteriormente, reaparecen los tópicos *comunitarios*, los lazos de cariz *desinteresado*.<sup>20</sup> La universalidad de la ciencia, y de otros campos de producción y circulación de



bienes simbólicos, criticada con fuerza por el autor, es aquí reivindicada, al permitir “universalizar las condiciones de acceso a lo universal” (Bourdieu, 2001: 44).

“Es una de las condiciones para que puedan inventarse colectivamente, en y a través de la confrontación crítica de experiencias y de las competencias, un conjunto de respuestas que deberán su fuerza política al hecho de ser sistemáticas y a la vez estar enraizadas en aspiraciones y convicciones comunes” (Bourdieu, 2001: 71-72).

Para Bourdieu, estas aspiraciones y convicciones comunes se sustentan en un doble eje. Por una parte, radican en la necesidad de mantener la autonomía de los campos culturales, en especial del científico, para intervenir desde allí, evitando una fusión entre grupos sociales, políticos e intelectuales. Por otra parte, se hilvanan una serie de afinidades y razones por las cuales es factible la alianza entre “intelectuales y militantes”, dadas las características (y efectos) del neoliberalismo y las modalidades de los “nuevos movimientos sociales”.

En el célebre artículo “Por una internacional de los intelectuales”, Bourdieu realiza un breve recorrido sobre el lugar de los intelectuales en su intervención en el espacio público, justificando su propio “giro” hacia la politicidad (Callinicos, 2000). Hasta el *affaire* Dreyfus y el “Yo acuso” de Zola, la antinomia entre compromiso y autonomía había signado las formas en las cuales los intelectuales se habían posicionado frente a los problemas políticos de su época. Zola, junto a los que se vincularon a su proclama, dislocaron tal oposición, al comprometerse desde, y a través de, la autonomía del campo intelectual, sustentados en la fuerza de su capital simbólico acumulado. A partir de un universalismo ético, de valores trascendentales, “puros”, cimentados en las prácticas intelectuales, se genera otra oposición: con la razón de Estado, con la *realpolitik* moderna.

El autor pretende desmontar esta nueva modalidad de oposiciones a través de la formulación de una *realpolitik* de la ciencia. Ésta implica una constante vigilancia epistemológica y crítica sobre las disposiciones y taxonomías que trafican los efectos de teoría, es decir, la producción y reproducción de las divisiones sociales a través de los saberes y discursos intelectuales. En torno a “objetivar la objetivación” –que es, también, el “comprender el comprender” para la hermenéutica y la estética (Bourdieu, 2005b)–, tiene razón de ser la defensa del “corporativismo de lo universal” del campo intelectual (Bourdieu, 2000: 125-128; 187-192; Sintomer, 2011).<sup>21</sup>



Para Bourdieu, en principio, tal salvaguarda se vuelve urgente porque el neoliberalismo ataca directamente a la autonomía intelectual. En efecto, se instauran nuevas taxonomías acerca de la eficiencia y la neutralidad, entre otras categorías, a partir de la proliferación de nuevas *doxas*, de pseudo expertos tecnocráticos (en economía, en políticas públicas, en marketing, etc.), que a través de *think tanks* invaden el espacio público, en complicidad con los medios de comunicación masiva y con fuertes *lobbies*. La concentración de medios de producción y difusión de estos discursos se vincula a la recomposición de las clases dominantes ocurrida en las últimas décadas, las cuales interfieren en el campo intelectual direccionando modos de investigación científica, de producción artística e intelectual en general. Por ello, la sociología debe oponerse y criticar la “falsa ruptura” de esta nueva “revolución conservadora”, a partir de sus categorías científicas y reflexivas (Bourdieu, 2000: 129-145; 192-196). Este ataque conlleva a la precarización laboral, a la persecución de inmigrantes, a la crisis de los sindicatos tradicionales y al declive de los partidos de izquierda que, muchas de las veces, colaboraron activamente con esta transformación neoliberal (Bourdieu, 2003b).<sup>22</sup> Los grupos sociales dominados, que sufren directamente el proceso, se encuentran fragmentados y en ocasiones autculpabilizados (de modo consecuente con las nuevas formas de división social y con los *habitus* exitosos). En este contexto, la sociología puede dar un marco de inteligibilidad al “sufrimiento social”, al brindar reflexivamente herramientas para romper con esa mirada dominante (Bourdieu, 1999). Sin embargo, esto no es suficiente. De tal modo, el autor convoca a la unidad de los intelectuales con esos colectivos invisibilizados y presos de tales lógicas de dominación.

Bourdieu encuentra una serie de afinidades entre su propuesta, esta situación particular y las emergentes respuestas de los grupos dominados. Así, son potenciales directrices de la conformación de un *colectivo* entre intelectuales y militantes las necesarias disposiciones internacionalistas, la inclusión de los excluidos del sindicalismo tradicional (por ejemplo, los trabajadores precarios inmigrantes), la horizontalidad, la participación directa, el uso de los medios de comunicación con acciones “ejemplares” (aunque parciales), la exaltación de la solidaridad social y la pretensión de recuperar el Estado para transformarlo. Además de la reflexividad que ofrece el conocimiento sociológico, los intelectuales deben poder colaborar en la expresión de los reclamos y las prácticas políticas, existentes y futuras, en el esfuerzo por salir de la fragmentación en la cual caen fácilmente estos intentos políticos (Bourdieu, 2001: 61-81).



Aquí es posible observar cómo la *comunidad desinteresada* va impregnando la postura de Bourdieu. El autor no es inocente al respecto. Esta comunidad se trata de una *comunidad* o un *colectivo interesado* (en la autonomía intelectual, en la reversión de las políticas neoliberales, en las críticas a las formas clásicas de la representación de los dominados), cautelosa frente a una homogeneización eufemística. Sin embargo, ese interés debe aglutinar unos lazos que tengan, a su vez, un componente *desinteresado*, *universal* entre los grupos que se alían y en las futuras relaciones sociales que propugnan.

“La constatación de esta proximidad en los fines y en los medios de las luchas políticas obliga a buscar, si no la unificación (ni posible ni deseable) de todos los movimientos dispersos que a menudo reclaman los militantes, sobre todo los más jóvenes, impresionados por las convergencias y las redundancias, sí al menos una *coordinación de las reivindicaciones y de las acciones excluyendo cualquier voluntad de apropiación*: esta coordinación debería tener la forma de una *red* capaz de asociar a los individuos y a los grupos en condiciones tales que nadie pueda dominar o reducir a los otros y que se conserven todos los recursos derivados de la diversidad de las experiencias, de los puntos de vista y de los programas” (Bourdieu, 2001: 66. Cursivas del autor).

A pesar de todas las precauciones que Bourdieu sugiere, se llama a una horizontalidad, a una asociación ajena a la apropiación y a la dominación, que no es otra que la *comunidad de reciprocidad desinteresada* que, sin sus visos naturalistas, no es ajena a la mirada de Tönnies.<sup>23</sup> Las “trampas” de la comunidad reaparecen con fuerza en uno de los sociólogos que más se ha dedicado a una crítica demoledora de las distintas figuras del desinterés comunitario tanto en las sociedades no capitalistas como en las modalidades del poder y los bienes simbólicos de la modernidad, así como también en su reflexión epistemológica sobre la sociología. Esta irrupción de la *comunidad desinteresada* marca un espacio impensado en la perspectiva de Bourdieu acerca de la relación entre luchas sociales –especialmente las luchas simbólicas– y la emancipación social, que sería necesario indagar más profundamente.

## Conclusiones

La tensión que recorre a la perspectiva de Bourdieu entre una crítica de la dominación social y una posible emancipación social llega a su punto más intenso en su vuelco enfático hacia la intervención pública y política contra el neoliberalismo. Este giro es sumamente revelador porque no sólo pone en juego sus desarrollos previos, como es



el caso de la importancia de las luchas simbólicas y su relación con los “efectos de teoría” de la sociología, sino también porque apela a las criticadas figuras del *desinterés*, de la *comunidad* y de la *universalidad*.

El rastreo de los motivos de esa tensión puede conducir por diversos caminos. Uno de ellos implica pesquisar las características que adoptan los presupuestos generales de su teoría, como he desarrollado en otra parte (Bialakowsky, 2014). Otro es el que se resalta en este artículo: la relación entre dominación, emancipación y *comunidad*. La herencia de Tönnies, aquí denominada las “trampas” de la comunidad, en Bourdieu no se presenta con el gesto romántico de la “comunidad simple”, aunque se pueden encontrar ciertos elementos románticos en su reivindicación del Estado de Bienestar, al cual supo fustigar con radicalidad (como muchos otros de su generación). Como también en parte en Tönnies, dada su veta socialista, en la perspectiva de Bourdieu la fuerza del desinterés se despliega en la conformación de colectivos de lucha política, que implica una proyección futura de emancipación, al menos de las relaciones de dominación presentes. Esto lleva a una serie de preguntas. ¿Es, entonces, la comunidad desinteresada algo distinto de una “trampa”? ¿Es la figura ineluctable de todo proyecto emancipatorio?

Evidentemente, no puedo dar aquí una respuesta acabada a esas preguntas. A mi entender, lo que señala la perspectiva de Bourdieu, a partir de su profundidad y agudeza en el análisis de la dominación, es que esas interrogaciones son la forma manifiesta de una tensión entre la crítica de la dominación y la articulación en colectivos de lucha por la emancipación de esa dominación, en la cual la comunidad ocupa un lugar decisivo. La faceta más crítica de Bourdieu encuentra en esas articulaciones políticas sentidos prácticos “heredados”, posiciones en los espacios sociales, estrategias, clasificaciones sociales, es decir, relaciones de dominación que atraviesan al juego social. No obstante, su faceta más política requiere de una “esperanza” en la disolución de esas formas de poder, o al menos de un “olvido” –una suspensión momentánea– de su análisis exhaustivo. Quizás, simplemente, se trata de la búsqueda de formas de dominación menos crueles, con algún elemento desinteresado.

En conclusión, en Bourdieu esa tensión y las implicancias que tiene una u otra faceta (la crítica y la política) quedan impensadas, no se desarrollan en su teoría más que lateralmente. Los lazos entre una y otra están indicados, pero varían de un momento a otro de su perspectiva, y sólo se muestran con contundencia cuando se las



mira bajo el foco de la *comunidad* y el *desinterés*. Es aquí donde Bourdieu choca con el peso de la *comunidad* y sus “trampas”. Por último, aunque queda por fuera de los objetivos de este artículo, vale destacar que en el contexto argentino y latinoamericano, en las elaboraciones simbólicas de las luchas libradas como resistencia al neoliberalismo, se ha visto emerger la apelación a la *comunidad* y al *desinterés*, con mayor o menor fuerza según el caso, a veces vinculada al Estado y otras como crítica a éste. En estas luchas, con sus voceros, con las formas de su institucionalización y con las lecturas de las ciencias sociales sobre ellas, dejan entreverse las tensiones que conllevan las “trampas” de la *comunidad*, a las cuales la propuesta Bourdieu a la vez clarifica y deja en suspenso.

### Referencias bibliográficas

- ALEXANDER, Jeffrey. (1982). *Theoretical Logic in Sociology. Volume I: Positivism, presuppositions, and currents controversies*. California: University of California Press.
- ALONSO, Luis. (2004). Pierre Bourdieu, el lenguaje y la comunicación: de los mercados lingüísticos a la degradación mediática. En Luis Alonso, Enrique Criado y José Luis Moreno Pestaña (Eds.), *Pierre Bourdieu, las herramientas del sociólogo* (pp. 215-254). Madrid: Editorial Fundamentos.
- ALVARO, Daniel. (2010). “Los conceptos de ‘comunidad’ y ‘sociedad’ de Ferdinand Tönnies”. *Papeles del CEIC*, 53, 1-24.
- ÁVILA PENAGOS, Rafael. (2002). “Las relaciones entre la educación y la cultura en Pierre Bourdieu”. *Revista Colombiana de Sociología*, 7(1), 9-26.
- BARANGER, Denise. (2004). *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Prometeo Libros Editorial.
- BIALAKOWSKY, Alejandro. (2010). “Comunidad y sentido en la teoría sociológica contemporánea: las propuestas de A. Giddens y J. Habermas”. *Papeles del CEIC*, 53, 1-29.
- BIALAKOWSKY, Alejandro. (2012). Representar la comunidad: la teoría sociológica clásica y la perspectiva de Niklas Luhmann en la intersección de dos problemas fundantes. En Pablo de Marinis (Comp.), *Comunidad: estudios de teoría sociológica* (pp. 369-416). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- BIALAKOWSKY, Alejandro (2013). “Antecedentes y posibilidades de un análisis comparativo en metateoría. El abordaje problemático en la teoría sociológica



contemporánea". *Documentos de Jóvenes Investigadores del Instituto Gino Germani*, 38, 1-60.

BIALAKOWSKY, Alejandro. (2014). *El problema del sentido y las representaciones en la teoría sociológica contemporánea. Un análisis comparativo: las perspectivas de Bourdieu, Giddens, Habermas y Luhmann* (Tesis doctoral inédita). Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

BOURDIEU, Pierre. (1985). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.

BOURDIEU, Pierre. (1988). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid: Taurus.

BOURDIEU, Pierre. (1991). *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona: Paidós.

BOURDIEU, Pierre. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

BOURDIEU, Pierre. (Dir.) (1999). *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BOURDIEU, Pierre. (2000). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.

BOURDIEU, Pierre. (2001). *Contrafuegos 2. Por un movimiento social europeo*. Barcelona: Anagrama.

BOURDIEU, Pierre. (2002). *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Quadrata Ed.

BOURDIEU, Pierre. (2003a). *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad. Curso del Collège de France 2000-2001*. Barcelona: Anagrama.

BOURDIEU, Pierre. (2003b). *Contrafuegos: reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama.

BOURDIEU, Pierre. (2005a). De la casa del rey a la razón de Estado. Un modelo de la génesis del campo burocrático. En Loïc Wacquant (Comp.), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática* (pp. 43-69). Barcelona: Gedisa.

BOURDIEU, Pierre. (2005b). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.

BOURDIEU, Pierre. (2006). *Autoanálisis de un sociólogo*. Barcelona: Anagrama.

BOURDIEU, Pierre. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

BOURDIEU, Pierre. (2008). *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI.



- BOURDIEU, Pierre. (2010). El mercado de los bienes simbólicos. En *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura* (pp. 85-152). Buenos Aires: Siglo XXI.
- BOURDIEU, Pierre. (2011a). Estrategias de reproducción y modos de dominación. En *Las estrategias de la reproducción social* (pp. 31-50). Buenos Aires: Siglo XXI.
- BOURDIEU, Pierre. (2011b). Los modos de dominación. En *Las estrategias de la reproducción social* (pp. 51-74). Buenos Aires: Siglo XXI.
- BOURDIEU, Pierre. (2014). *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc. (2000). Sobre las astucias de la razón imperialista. En *Intelectuales, política y poder* (pp. 205-223). Buenos Aires: Eudeba.
- BURAWOY, Michael. (2012). "The roots of domination: beyond Bourdieu and Gramsci". *Sociology*, 46(2), 187-206.
- CALERO, Jorge. (1986). "Notas de lectura. Ferdinand Tönnies. 'Comunitat i associació'". *Papers: revista de sociología*, 26, 147-151.
- CALLINICOS, Alex. (2000). "La teoría social ante la prueba de la política: Pierre Bourdieu y Anthony Giddens". *New left review*, 2, 137-160.
- CHIHU AMPARÁN, Aquiles. (1998). "La teoría de los campos en Pierre Bourdieu". *Polis*, 98, 179-198.
- DE MARINIS, Pablo. (2010a). Sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia y la utopía (un recorrido por algunos textos de Ferdinand Tönnies). En Pablo de Marinis, Gabriel Gatti e Ignacio Irazuzta (Comps.), *La comunidad como pretexto: en torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias* (pp. 347-382). Barcelona: Anthropos y UAM Iztapalapa.
- DE MARINIS, Pablo. (2010b). "Comunidad: derivas de un concepto a través de la historia de la teoría sociológica". *Papeles del CEIC*, 53, 1-13.
- GEERTZ, Clifford. (2001). Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali. En *La interpretación de las culturas* (pp. 339-372). Barcelona: Gedisa.
- GUTIÉRREZ, Alicia. (1997). *Pierre Bourdieu. Las prácticas sociales*. Posadas: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de Misiones.
- GUTIÉRREZ, Alicia. (2004). "Poder, hábitos y representaciones: recorrido por el concepto de violencia simbólica en Pierre Bourdieu". *Revista Complutense de Educación*, 15(1), 289-300.



- GUTIÉRREZ, Alicia. (2005). "Poder y representaciones: elementos para la construcción del campo político en la teoría de Bourdieu". *Revista Complutense de Educación*, 16(2), 373-385.
- MARTÍNEZ, Ana Teresa. (2002). "Pierre Bourdieu: Indignación ética y producción científica". *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 15, 181-191.
- MARTÍNEZ, Ana Teresa. (2007). *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. (1968). *La Ideología Alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos (Versión original 1845).
- MAUSS, Marcel. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores. (Versión original 1923-1924).
- MEICHSNER, Sylvia. (2007). "El campo político en la perspectiva teórica de Bourdieu". *Voces y contextos*, 3(2), 1-21.
- MUÑOZ DARDÉ, Verónica. (1987). "Bourdieu y su consideración social del lenguaje". *REIS*, 37, 41-55.
- PRUD'HOMME, Jean-François. (1988). "Identidad social y representación política en la obra de Pierre Bourdieu". *Sociológica*, 3(6), 73-83.
- PINTO, Louis. (2002). *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*. México: Siglo XXI.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. (2011). "Ferdinand Tönnies: comunidad y sociedad". *Signos filosóficos*, 13(26), 43-62.
- SCRIBANO, Adrián. (2009). *Estudios sobre teoría social contemporánea: Bhaskar, Bourdieu, Giddens, Habermas y Melucci*. Buenos Aires: Ciccus.
- SINTOMER, Yves. (2011). Intellectual critique and the public sphere: between the corporativism of the universal and the realpolitik of reason. En Simon Susen y Bryan Turner (Eds.), *The legacy of Pierre Bourdieu: critical essays* (pp. 329-345). Londres: Anthem Press.
- SUÁREZ, Hugo. (2009). "Pierre Bourdieu: político y científico". *Estudios Sociológicos*, XXVII (80), 433-449.
- SWARTZ, David. (1997). *Culture & power: the sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press.
- TÖNNIES, Ferdinand. (1947). *Comunidad y sociedad. Tratado del comunismo y del socialismo como formas empíricas de cultura*. Buenos Aires: Losada. (Versión original 1887).



VILLACAÑAS, José. (1996). Tönnies versus Weber: el debate comunitarista desde la teoría social. En Francisco Cortés y Alfonso Monsalve, *Liberalismo, Comunitarismo, Derechos Humanos y Democracia* (pp. 19-54). Valencia: Alfons el Magnánim.

WILKIS, Ariel. (2008). Comunidad y sociedad en la sociología de Pierre Bourdieu: ¿Una distinción olvidada? V Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 10-12 Diciembre, (paper).

---

## Notas

<sup>1</sup> Este artículo se deriva de discusiones mantenidas en mi Tesis doctoral, titulada “El problema del sentido y las representaciones en la teoría sociológica contemporánea. Un análisis comparativo: las perspectivas de Bourdieu, Giddens, Habermas y Luhmann” (Bialakowsky, 2014). La metodología que utilizo en este artículo es el “abordaje problemático” (Bialakowsky, 2013), el cual supone el estudio de un problema teórico que atraviesa distintas obras y análisis de un autor (de Bourdieu), o de varios de ellos (como aquí entre Bourdieu y Tönnies). Tal abordaje permite dar cuenta de una discusión de los “presupuestos generales” de una disciplina, como la sociología, y de su relación tanto con investigaciones de corte empírico como con intervenciones públicas y de rasgos políticos (Alexander, 1982). En esa dirección, la selección de textos de Bourdieu y de bibliografía complementaria está dada por la vinculación y aporte que realizan éstos, de modo transversal, a las cuestiones abordadas.

<sup>2</sup> Villacañas (1996: 26-28) formula un extenso cuadro que despliega esta oposición entre comunidad y sociedad.

<sup>3</sup> Aquí Calero utiliza el concepto de asociación como traducción de *Gesellschaft*, en vez del de sociedad, que es más correcto.

<sup>4</sup> No es este el espacio para desarrollar las múltiples herencias y tradiciones de las cuales Bourdieu se apropia (críticamente) o con las cuales debate. Así, por ejemplo, Baranger (2004: 19-57) señala las discusiones del autor con Althusser sobre el “economicismo”, con Wittgenstein sobre la noción de regla, con la lectura weberiana de Nietzsche para los conceptos de campo y de lucha, entre otras.

<sup>5</sup> Para una comparación de la perspectiva de Bourdieu y la de Mauss sobre el don, ver Wilkis (2008).

<sup>6</sup> En palabras de Bourdieu: “En una economía que se define como rehusando reconocer la verdad ‘objetiva’ de las prácticas ‘económicas’, es decir la ley del ‘interés desnudo’ y del ‘cálculo egoísta’, el ‘capital económico’ en sí no puede actuar si no consigue hacerse reconocer al precio de una reconversión adecuada para volver irreconocible el verdadero principio de su eficacia: el capital simbólico es ese *capital negado*, reconocido como legítimo” (Bourdieu, 2007: 187. Cursivas del autor).

<sup>7</sup> Nuevamente, esta cuestión se desarrolla con claridad en Gutiérrez (2004).

<sup>8</sup> Entre los distintos cuños de los observadores modernos, es posible encontrar un conservadurismo que reacciona a cualquier puesta en cuestión de las jerarquías sociales existentes, a cualquier herejía, y también con las “revoluciones conservadoras”, por ejemplo, en su caracterización de la teoría de Heidegger (Bourdieu, 1991).

<sup>9</sup> “La efectividad de las formas de dominación que encuentra su origen en el falso reconocimiento de la lógica del interés como acción no interesada” (Chihu Amparán, 1998: 194).

<sup>10</sup> Esto no supone una descripción “economicista” del lenguaje. Por el contrario, Bourdieu se provee de esas categorías en la forma de analogía, como en otros de sus conceptos, a la manera de Panofsky en su teoría del arte (Martínez, 2007: 91-94).





<sup>11</sup> Bourdieu critica a Habermas y su *pragmática universal*: “hay que buscar el origen de la razón no en una ‘facultad’ humana, es decir una naturaleza, sino en la historia misma de esos microcosmos sociales singulares donde los agentes luchan, en nombre de lo universal, por el monopolio legítimo de lo universal” (Bourdieu, 1997: 218). La “universalización” es una operación de legitimación de específicos *habitus* y de determinados lugares en los campos y en la estructura social de clases. La perspectiva lingüística de Habermas no queda por fuera del “campo intelectual” y universitario donde es posible pensar esta relación (Bourdieu, 2008).

<sup>12</sup> Como señala Bourdieu (1997) en su apartado “¿Es posible un acto desinteresado?”: “Si el desinterés es posible sociológicamente, sólo puede deberse a la coincidencia entre unos *habitus* predispuestos al desinterés y unos universos en los que el desinterés está recompensado” (Bourdieu, 1997: 155).

<sup>13</sup> Así resume Muñoz Dardé la relación entre clasificaciones sociales y dominación: “Bourdieu describe la tentación de poder absoluto que encuentra su máxima expresión en el poder simbólico de las palabras; un poder simbólico tanto más absoluto en cuanto que los dominados piensan su dominación con las categorías de percepción del orden social *producidos* por este orden y que, por lo tanto, lo legitiman” (Muñoz Dardé, 1987: 52. *Cursivas del autor*).

<sup>14</sup> Un sugerente cuadro que despliega las dimensiones del capital político se encuentra en Meichsner (2007: 17).

<sup>15</sup> Así, “La *doxa* es un punto de vista particular, el punto de vista de los dominantes, que se presenta y se impone como punto de vista universal; el punto de vista de quienes dominan dominando el Estado y que han constituido su punto de vista en tanto que punto de vista universal estableciendo el Estado” (Bourdieu, 1997: 121). Para una lectura en esta línea desde la identidad social, que se puede reinterpretar desde la comunidad, ver Prud’homme (1988).

<sup>16</sup> Para un extenso desarrollo de la perspectiva epistemológica de Bourdieu y sus implicancias prácticas, ver Baranger (2004).

<sup>17</sup> Esto se separa de la sociología espontánea reproductora de la *doxa*, la cual no por ello es menos performativa, incluso sin proponérselo: “Lo que significa que las *prenociones* del sentido común, y las *folk categories* de la sociología espontánea, que, en buena ley, hay que poner primero en tela de juicio, pueden, como aquí, estar bien fundadas porque contribuyen a *construir* la realidad que evocan (...) porque establecen el consenso sobre la existencia y el sentido de las cosas” (Bourdieu, 1997: 129. *Cursivas del autor*).

<sup>18</sup> En los últimos textos del autor tal cuestión se vincula también al “socioanálisis”. Esta vertiente la dejaré de lado, dados los objetivos de este artículo. Igualmente, vale aclarar que el socioanálisis propone la comprensión de la propia trayectoria social, y que esa reflexividad permite distanciarse de las relaciones de dominación que la atraviesan. Por ejemplo, Bourdieu concluye en su libro en que desarrolla la temática: “Y nada me haría más feliz que haber logrado que algunos de mis lectores o lectoras reconozcan sus vivencias, sus dificultades, sus dudas, sus sufrimientos, etcétera, en los míos, y que extraigan de esa identificación realista, que está en el polo opuesto de una proyección exaltada, los medios para obrar y para vivir un poquito mejor de lo que están viviendo y obrando” (Bourdieu, 2006: 153).

<sup>19</sup> Este no es el único momento en el cual el autor interviene políticamente (Suárez, 2009). Aunque sí es cuando lo realiza de forma más intensa, con publicaciones y reflexiones más relevantes.

<sup>20</sup> Para Pinto (2002), esto puede interpretarse a través del juego entre realismo y utopismo en Bourdieu.

<sup>21</sup> Sintomer (2011) impugna el énfasis de Bourdieu en la crítica autónoma científica, ya que se requeriría analizar sus lazos y brechas con los ciudadanos y otros tipos de críticas. En esa línea, Burawoy (2012) reivindica los posibles aportes de Gramsci a la propuesta de Bourdieu.

<sup>22</sup> Este análisis, obviamente, está focalizado en Europa y Estados Unidos, y en la conformación de la Comunidad Europea, hasta principios de la década del 2000. No obstante, estas reflexiones no dejan de ser pertinente para Argentina y Latinoamericana, lo cual requeriría de un estudio específico, teniendo en cuenta las particularidades de tales contextos.

<sup>23</sup> Esta misma tensión puede señalarse acerca de la relación entre vigilancia epistemológica y la restitución del valor de la universalidad de los bienes simbólicos en su intervención pública, en el intento de “universalización de las condiciones de acceso a lo universal”. Martínez sugiere



como salida de este “atolladero”: “la propuesta de una sabiduría práctica” (Martínez, 2007: 340).

Fecha de recepción: 19 de abril de 2015. Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2015.