



DE MAUSS A LEVI-STRAUSS: LA CONCEPCIÓN DE LO SOCIAL COMO DOBLE VERDAD EN PIERRE BOURDIEU

Carolina Ferrante

CONICET / UNSAM

“Ser el primero, el más guapo, el de más suerte, el más fuerte y más rico, eso es lo que se busca y así se obtiene”

M. Mauss¹

En el *Sentido práctico* Pierre Bourdieu sostendrá, de un modo provocador, que el estructuralismo constituye un “intelectualismo” que se basa en la ficción de poner en las “cabezas” de los individuos las ideas que el científico social se forma acerca de los mismos, sin ningún tipo de anclaje real (Bourdieu, 1991). Las limitaciones del estructuralismo se pondrían de manifiesto paradigmáticamente en el análisis del intercambio del don. Esta misma crítica al estructuralismo será realizada por Maurice Merleau-Ponty en “De Mauss a Lévi-Strauss” (Merleau-Ponty, 1964). Una lectura paralela, párrafo a párrafo, entre ambos textos revelaría que el punto de vista de Bourdieu, asombrosamente, no deja sino de recordarnos al del fenomenólogo francés. ¿Por qué establecer este diálogo? Se justifica porque en ambos pensadores encontramos una preocupación por dar cuenta de lo social escapando a miradas objetivistas y subjetivistas. Así, hallamos respuesta a una pregunta que como sociólogos cotidianamente nos acecha ¿cómo dar cuenta de ese otro que estudiamos sin reducirlo a nuestra razón o sin reducir nuestra razón a la suya? El reconocimiento de Bourdieu de la influencia de la tradición fenomenológica –claro que con ciertas especificidades– en la elaboración de su teoría de la práctica hace que la lectura de Merleau-Ponty resulte provechosa para comprender, de un modo más acabado, los fundamentos epistemológicos de la postura adoptada por el autor del *Sentido práctico*². El límite del

¹ Marcel Mauss, “Sobre los Dones” en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, p.:255.

² La influencia de la fenomenología en la elaboración inicial de la teoría de la práctica (que encuentra una primera aproximación en *Esbozo de una Teoría Práctica* de 1972 y posteriormente presentará versiones más acabadas en *El Sentido Práctico* (en 1980) y *Meditaciones Pascalianas* (en 1997), ha sido aceptada por el propio Bourdieu (2006, 1999, 1991) y rescatada recientemente por distintos autores. Así, Stéphane Haber y Emmanuel Renault (2007), Gisèle Sapiro (2007), Ana Teresa Martínez (2007), D. Couzens Hoy (1999) (poniendo el acento en distintos aspectos) reconocen la importancia de esta corriente filosófica en el pensamiento del sociólogo francés. Desde estas miradas se sostiene que la concepción husserliana de la temporalidad, y el abordaje merleau-pontyano de la corporalidad serán “ideas fuerza” centrales en la elaboración de la teoría de la práctica. A la vez, hay que aclarar que si bien Bourdieu adscribirá a la tesis antropológica propuesta por la fenomenología genética, lo hará introduciendo el problema de las condiciones de existencia y enfatizando las consecuencias políticas de la adhesión dóxica al mundo (Bourdieu, 1991, 1999). (Más adelante desarrollaremos con más detalle esta última idea). No es nuestra intención enrolar al sociólogo francés dentro de una corriente filosófica, ya que lejos de tal objetivo intelectualista, el que nos guía es mucho más “práctico”: simplemente proponer una

estructuralismo, para ambos, se expresa en su incapacidad de dar cuenta del sentido vivido de las prácticas sociales, sin el cual el sentido objetivo no tendría razón de ser. Sin embargo, el cuestionamiento realizado al estructuralismo no implicará la resignación de la instancia de objetivación en la investigación social. Paradójicamente, el método habilitado por Claude Lévi Strauss permitirá un abordaje científico de lo social. Es que en realidad, en uno y otro autor, la crítica realizada al estructuralismo implica más que un cuestionamiento de tipo metodológico, un rechazo a la tesis antropológica planteada y al supuesto sobre la acción que sustenta. Y es aquí que, a mi entender, la *toma de posición* del sociólogo francés se comprende poniéndolo en diálogo con la fenomenología, y más específicamente, con la fenomenología genética (Husserl 1949). La singularidad que adquirirá este planteo en la teoría de la práctica de Bourdieu es que la aceptación de esta “doble verdad” de lo social puesta de manifiesto en el intercambio del don, constituirá un punto clave para advertir la alquimia de las relaciones de dominación (Bourdieu 1999, 1991).

En el presente artículo describimos las líneas principales del citado artículo de Merleau-Ponty, con la intención de concentrarnos en su crítica al estructuralismo. Con esta lectura aspiramos a mostrar cuáles son los puntos en común con la teoría de Bourdieu. A continuación, procedemos al análisis del intercambio del don propuesto desde la teoría de la práctica para, a modo de conclusión, esbozar qué elementos presentes en ambos autores permiten superar el dualismo objetivismo-subjetivismo en el campo científico de lo social.

“De Mauss a Lévi-Strauss” leído desde Pierre Bourdieu.

Según Merleau-Ponty lo social, al igual que el hombre, posee ‘dos polos’ (Merleau-Ponty, 1964: 139): por un lado, es significativo y, por ello, puede ser entendido desde el interior pero, a la vez, la intención individual está en él generalizada, esta “mediatizado por las cosas” (Ibíd.: 139). Para el fenomenólogo francés, esta naturaleza de lo social habría sido magistralmente captada por Marcel Mauss. Así, con ocasión de la publicación del *Ensayo sobre el Don* en lengua anglosajona en “De Mauss a Lévi Strauss”, Merleau-Ponty intenta recrear el contexto en que tal obra fuera escrita y su recepción en el mundo de las ciencias sociales.

Pues bien, según el filósofo francés, la naciente sociología, a partir de la obra de Emile Durkheim, en su afán por adquirir status científico, caía en una visión reduccionista de lo social. Según esta concepción, los “hechos sociales” al existir fuera de la conciencia individual se imponían coercitivamente al agente moldeándolo. Así, éstos debían ser estudiados desde el exterior como “cosas” y ya no “como sistemas de ideas objetivadas” (citado en Merleau-Ponty, 1964: 139). De esta forma, para Merleau-Ponty, la sociología durkheimiana, al intentar definir lo social, no lograba hacerlo sino recurriendo a “algo psíquico” (Ibíd.: 139): los hechos sociales eran representaciones, en vez de individuales, simplemente “colectivas” (Ibíd.). De aquí surgía la noción de “conciencia colectiva” comprendida como un ser diferenciado en el “corazón” (Ibíd.) de la historia y que, expresada en las reglas jurídicas, morales o religiosas, permitía al sociólogo estudiar el grado de desarrollo de complejidad de una sociedad.

Según el fenomenólogo francés, desde esta perspectiva, las diferencias se inmovilizaban en incompatibilidades insuperables. De esta manera, la ciencia social presentaba serias dificultades para pensar a los otros sin reducirlos a un eslabón inferior de la escala evolutiva, es decir, sin asimilarlos a “infantes de razón”. Con otras palabras, a la sociología francesa le resultaba complicado dar cuenta de la otredad sin devaluarla al carácter

aproximación a la concepción de lo social bourdieana que resulta, a nuestro entender, sumamente rica a la hora de “hacer sociología”. Otra aclaración importante que queremos realizar para fundamentar la pertinencia de la lectura propuesta, es que si bien en *Esbozo de una teoría práctica*, Pierre Bourdieu rechaza la fenomenología como método para conocer lo social, según Martínez habría que matizar que el blanco de las críticas sería la sociología de Alfred Schütz (Martínez, 2007).

“no humano”. Pero a la vez, Merleau-Ponty, también está sugiriendo que, la nueva ciencia, al asumir una mirada de sobrevuelo de “sabio” que intenta construir contra el sentido común, tampoco podía dar cuenta del nosotros más cercano: el sociólogo hablaba de su objeto de estudio pero sin comunicarse con él, cayendo en la ilusión cientificista del saber absoluto. En última instancia, estas limitaciones serían consecuencia de la concepción de lo social como algo exterior al individuo, la cual estaría teñida del antagonismo individuo-sociedad.

Pues bien, para Merleau-Ponty, como adelantábamos, esta antítesis reductora en la que caía la nueva disciplina será superada por Mauss quien logrará captar lo social en su real naturaleza. ¿Cómo será esto posible? A partir de un modo de abordaje completamente diferente: al entender al “*hecho social total*” como un “sistema eficaz de símbolos” (Ibíd.:140) que está inscripto, “hecho carne”, en el individuo, la sociología debía partir del estudio del hombre concreto en movimiento, comprendido como “*ser total*” (es decir, como un todo bio-psico-social) y no del derecho o las plegarias. Según esta concepción, sólo al estudiar el sistema social en estado dinámico, podemos encontrar en él el aspecto vivo³. Desde esta perspectiva, la “regulación” que envuelve al individuo no lo elimina. Así, no es necesario optar entre lo individual o lo colectivo y, por esto, en la propuesta de Mauss encontramos una superación a los antagonismos individuo-sociedad, cultura-naturaleza, cuerpo-mente. En síntesis, desde este abordaje se respeta la particularidad de lo social, lo individual y lo cultural, dando cuenta de una “razón ampliada” en la cual el otro no es reducido a la lógica propia.

Sin embargo, Merleau-Ponty señalará que si bien Mauss tuvo la lucidez de sacar a la luz el sentido objetivo y el sentido vivido de lo social, en su desarrollo del Ensayo del Don parecería que no lograría dar cuenta de su afán teórico y solo reflejaría el sentido subjetivo reuniendo una serie de hechos que deberían ser puestos en relación. Así, en su Teoría del don, al identificar el origen del intercambio con el maná, parecería que reproduciría la teoría indígena sin llegar a producir una teoría de lo social. Es aquí que la cuestión se pone “espesa”: Merleau-Ponty marcará que al realizar esta observación está yendo más allá de lo que Mauss dijo y que lo está analizando retrospectivamente desde la perspectiva de la antropología estructuralista. Así, retomando la crítica que plasma Lévi-Strauss en la introducción de *Sociología y Antropología* de Mauss (1979), el filósofo francés, señalará que justamente el maná será para el individuo, (a través de la equivalencia entre lo que da y recibe) la existencia de una totalidad invisible que permite que sean intercambiables. El intercambio sería la propia sociedad en marcha y no un “efecto”. Con otras palabras, desde la perspectiva estructuralista, aquello que constituye el fenómeno primitivo es el intercambio, y no las operaciones concretas en las cuales la vida social lo descompone. (Bourdieu, 1991).

Para Lévi-Strauss, lo social, debía ser estudiado al margen de la descripción que dan los sujetos y es por esto que señalará que Mauss, al analizar el intercambio del don, no rompe con la teoría indígena y queda a (su entender) a un nivel fenomenológico. El estructuralismo, aplicando los métodos lingüísticos extendidos a lo social entenderá a la cultura como un sistema de signos. Por detrás de las relaciones observables empíricamente, el estructuralismo descubre que subyace una lógica interna, estructura, que explica por qué esas prácticas se hacen visibles. Existen leyes internas que posibilitan el funcionamiento del sistema como una red de relaciones que vinculan los elementos entre sí (Bolívar Botia, 1985). Los hechos sociales son signos, “significantes”, que ocultan un significado a descubrir. Es decir, en el plano metodológico, trasladará el objeto de estudio del significado a la estructura significativa ya que lo simbólico se “impone” a los sujetos mismos.

Ahora bien, Merleau-Ponty observará al respecto que si bien es lícito reconocer en los sistemas sociales una estructura formal como si aquello que devela el análisis científico estuviese ya presente en las cosas, lo universal no llega a sustituir lo particular. Con otras palabras, las estructuras por sí solas no explican que existan “unos hombres, una sociedad, una historia” (Ibíd.:144.). Así, el fenomenólogo sostendrá que la estruc-

³ De esta forma, el antropólogo francés, logra estudiar lo social en forma concreta y garantizando la generalidad, ya que los hechos sociales totales son más universales que las instituciones (las cuales se encuentran ancladas a las especificidades locales).

tura posee `dos polos` (Ibíd.: 139) o, como la figura del Jano, `dos caras` (Ibíd.): por un lado, organiza los elementos que se encuentran incluidos en ella, de acuerdo a un principio interior, expresado en un a-priori histórico construido socialmente dentro de una comunidad intersubjetiva, y, por esto, es “sentido”. Pero este sentido es `denso` (Ibíd.:142), es decir, que este a –priori histórico se sedimenta en un cuerpo habitual y constituye el suelo de la experiencia a partir del cual, (antes de toda conciencia tética), el sujeto, piensa, siente y valora, es decir, que este `sentido` opera como un sistema práctico de disposiciones corporales que permiten recrear en la experiencia personal un mundo particular entre todos los posibles⁴. Así, la estructura, lejos de ser una idea platónica, se encarna en unos hombres concretos que la actualizan *en y a través* de sus *prácticas*. Es por esto que para Merleau Ponty pensar, (como hace el estructuralismo) que las estructuras son unos modelos eternos que someterían la vida de todas las sociedades es cometer el mismo error que la vieja lingüística al asumir que los mismos rasgos sonoros poseían una afinidad natural para determinado sentido cuando los mismos sólo pueden ser entendidos al interior de un mundo cultural. El estructuralismo al reconocer esta invarialidad, niega el carácter histórico del hombre y de lo social.

Concretamente, en este artículo, el fenomenólogo francés, identifica dos limitaciones del estructuralismo. La primera de ellas es que al prescindir del punto de vista de los agentes, no da cuenta del sentido vivido de las prácticas sin el cual el sentido objetivo no tendría razón de ser. La segunda carencia del estructuralismo es que al exiliar del análisis la dimensión temporal de las prácticas, no logra captar la complicidad ontológica entre los dos polos de lo social y que explican que en lo individual esté lo social y en lo social lo individual. En la misma línea, Bourdieu considera que dichas limitaciones de la antropología estructural señaladas por Merleau- Ponty son herederas de la semiótica sausseriana y la distinción lengua/habla. El privilegio de la lógica interna de la lengua, en detrimento de las condiciones sociales del uso oportuno, presupone que la gramaticalidad es condición suficiente para producir sentido cuando “el lenguaje está hecho para ser hablado y hablado oportunamente” (Bourdieu, 1991: 59). El estructuralismo cae en un objetivismo, ya que al centrarse sólo en el lado objetivo de la estructura, lo social se vuelve cadáver, extraño, arrancado de la experiencia real y concreta. Así, el método propuesto por Lévi-Strauss, al confundir el modelo con el origen real de las prácticas de los agentes confunde “las cosas de la lógica con la lógica de la cosas”. Las prácticas sociales poseen una lógica que no es la de la ciencia.

Para superar los límites del estructuralismo, Merleau- Ponty señalará que es inevitable dar cuenta del “sentido vivido” de la estructura: lo social no puede ser explicado desde un escritorio, es necesaria la restitución del análisis objetivo al sentido subjetivo y, -señalará irónicamente- que esta tarea debe ser realizada por el etnólogo “a costa de su comodidad”. Tratar de entender el mito como una regla implica el mismo reduccionismo que realiza quien trata de entender una lengua extranjera según su propia gramática. Para el fenomenólogo francés, el estudio de las estructuras del mito no habría resultado tan decepcionante si se hubiese prestado atención a la voz, el andar, el ritmo, en fin, si se hubieran observado los elementos que poseen valor *diacrítico* y, más específicamente, su relación interna. (Merleau- Ponty, 1964:146). En este mismo sentido, Bourdieu en el prefacio del *Sentido práctico*, relata cómo la contemplación de estos aspectos señalados por el filósofo francés en el estudio del rito en la sociedad cabil lo llevarán a concluir su “*etapa de estructuralista feliz*” (Bourdieu, 1991). Así, en un intento por llevar el método estructural hasta las últimas consecuencias, las limi-

⁴ Desde la perspectiva fenomenológica, el sujeto no es un “yo pienso”, sino un “yo puedo”, que está condicionado por un suelo fundante y fundado a partir del cual se configura la experiencia, en base a un sistema práctico de disposiciones asociativas. Si bien es dable hablar de un *estilo personal*, que le otorga al sujeto unicidad, éste no puede ser pensado como un individuo aislado de los demás (Husserl, 1949).

Merleau Ponty señalará que la experiencia motriz de nuestro cuerpo nos proporciona un modo de acceder al mundo y al objeto, una *practognosia* que es original, (esto quiere decir, que es en carne y hueso) y originaria, (es decir fundante). El hábito reside en el cuerpo como mediador de un mundo. Así el hábito no es ni un conocimiento un automatismo sino un “saber que está en las manos”, e implica la posibilidad de dilatar nuestro “ser-en-el-mundo” o de cambiar la existencia anexándonos nuevos mundos (Merleau Ponty, 1975).

taciones del mismo se le harán evidentes. Concentrando su campo de estudio al espacio de la casa como microcosmos miniatura, (en base a indagaciones antes realizadas, sobre el calendario agrario, el matrimonio y la tejedura) pero ahora deteniéndose ya no en los “símbolos” sino en las “prácticas simbólicas”, le sorprende que las prácticas concretas mismas, (como por ejemplo, pasar del espacio exterior al interior de la casa) podrían traducirse en “movimientos del cuerpo” (Bourdieu, 1991: 27). La correspondencia “casi mágica” que observaba entre el sentido objetivo y el sentido vivido, no se debía a que los agentes actuaran orientados por una regla constante como creía el estructuralismo. El esquema sinóptico le permitía dibujar redes de similitudes y diferencias que lo llevaban a encontrar el principio organizador que garantizaba esta necesidad cuasimilagrosa en las *disposiciones corporales sedimentadas* que orientaban las prácticas en forma pre-reflexiva y, asombrosamente, a la vez, sistemática. Las contradicciones que se le hacían evidentes en el modelo, señalaban los límites del estructuralismo al contemplar sólo el sentido objetivo de la estructura y creer que el modelo elaborado por el sociólogo es el principio que orienta las prácticas de los agentes.

Los límites de la lógica práctica, que raramente es coherente o incoherente por entero, salen aquí a la vista y resulta imperioso, por eso, hacer referencia al otro lado de la estructura, no sólo tener en cuenta a los sujetos sino observarlos *en movimiento*. Así, Merleau-Ponty, señala que la *sincronía* “cabalga” (Merleau-Ponty, 1964: 139) sobre la *diacronía*: si la función simbólica adelanta lo dado es porque la cultura enmascara algo: la naturaleza es el otro lado del hombre, existe un a-priori histórico que hace que los actos no sean ni completa repetición ni una mera novedad.

Ahora bien, en ambos autores la reivindicación de la necesidad de reconocer el polo vivido de la estructura, no conduce a negar el estudio del polo objetivo, ya que negar esta instancia del proceso de investigación, sería abandonar las posibilidades de producir conocimiento científico y no meramente proyectar estados de ánimo, (o producir literatura, como señala Merleau-Ponty). Y es aquí, que tanto el filósofo como el sociólogo francés, coincidirán en admitir que la posibilidad de restituir el sentido vivido al sentido objetivo (tarea asumida como la ocupación por excelencia del cientista social) será posible gracias al estructuralismo y su propuesta de pensar las prácticas sociales en términos *relacionales*. Así, como señalábamos en un principio, la crítica que uno y otro autor realizan al estructuralismo no es tanto en método en sí mismo, sino que lo que se pone en tela de juicio es el supuesto epistemológico sobre la acción del cual parte: el agente no actúa siguiendo una regla sino que, dado que existe una adhesión dóxica entre agente y mundo social, la intencionalidad del acto responde a un arco intencional que torna alrededor del sujeto pasado, presente y futuro y lo sitúa en todas esas relaciones.

Es por esto que la explicación estructuralista resulta, abstracta e intelectualista. Para el fenomenólogo francés, los modelos puros, los esquemas que traza el estructuralista, son instrumentos de conocimiento de lo social, pero no constituyen lo real. Para ser verdaderamente “realista” el análisis objetivo tiene que ser enlazado con el sentido vivido. Lo que estaría presente en el estructuralismo sería el prejuicio entre métodos inductivos y deductivos, cuando en realidad sería más rico pensar en el proceso de producción de conocimiento como un espiral. “El pensamiento efectivo es un ir y venir entre la experiencia y la construcción y reconstrucción intelectual” (Merleau-Ponty, 1964: 145). En este mismo sentido, Bourdieu sostiene que los esquemas son modelos lógicos que explican del modo más coherente y económico el mayor número de observables, pero “resultan falsos y peligrosos cuando son tratados como los principios reales de las prácticas” (Bourdieu, 1991: 31).

Así, para Bourdieu el estructuralismo evidencia uno de los máximos desafíos al que nos enfrentamos los sociólogos: el modelo que explica de la forma más sencilla y coherente el fenómeno que estudiamos, no constituye el principio de las prácticas sociales, porque la lógica implicada en ellas, es una lógica analógica. Es que si las prácticas sociales tuvieran por principio la fórmula generadora que el sociólogo elabora para explicarlas, dejarían de poseer todo lo que las define como tales: la incertidumbre y la vaguedad, resultante de que tienen por principio no unas reglas constantes y concientes sino unos principios prácticos anteriores a la conciencia

tética y listos para ser puestos en práctica (Bourdieu, 1991:132). La coherencia que el análisis objetivo puede observar, es el producto de la aplicación de unos *habitus* que al no constituirse nunca como explícitos sólo pueden producir una necesidad no querida.

En este sentido, el sociólogo francés sugiere que para los etnólogos destinados a estudiar el intercambio del don hubiera sido más fructífero si lo hubieran pensado de un modo menos mecánico, y si bajo la idea de intercambio no sólo hubieran pensado el *potlcah* o el *kula* sino que hubiese sido suficiente con volver sobre sus propias prácticas del juego social, para descubrir que “el sentido del juego es a la vez la realización de la teoría del juego y su negación en tanto teoría” (Bourdieu, 1991:138). Como veíamos, para Lévi-Strauss “las ‘leyes mecánicas’ del ciclo de reciprocidad son el principio inconsciente de la obligación de dar, la obligación de devolver y la obligación de recibir” (Bourdieu, 1991: 167). De esta manera, el estructuralismo al sostener que el modelo objetivo, (construido por la reducción de lo *politético* a lo *monotético*, de la sucesión destotalizada e irreversible a la totalidad claramente reversible), constituye el principio del intercambio reduce a los agentes al rol de meros autómatas impulsados por “oscuros mecanismos hacia fines que ignoran” (Bourdieu, 1991, 168). Los ‘ciclos de reciprocidad’ entendidos como engranajes mecánicos de prácticas obligatorias, sólo pueden existir para la mirada exterior de un espectador que está presente en los distintos momentos del ciclo. Para Bourdieu, el estructuralismo, al reducir el intercambio del don a un “*toma y daca*”, no contempla que no necesariamente el don es devuelto. Es por esto que es obligatorio reintroducir en el modelo explicativo la *incertidumbre*, o más precisamente el tiempo, con su ritmo, su irreversibilidad “sustituyendo la mecánica del modelo por la dialéctica de las *estrategias*, pero sin caer en la antropología imaginaria del ‘actor racional’” (Bourdieu, 1991:169) Así, se hace evidente que el principio fundamental que se pone en cuestión en el intercambio del don (y que parece orientar las prácticas, aunque no se haga explícito) es el de la igualdad de honor. El intercambio de honor (ya sea de dones o de palabras), se define como tal, -en oposición a la “violencia unilateral de la agresión” (Bourdieu, 1991:170)- porque implica la “posibilidad de una continuación, de un retorno, respuesta, contra-don, replica, en cuanto implica el reconocimiento del otro” (Ibíd.). El principio del intercambio del don no es una axiomática abstracta (tal como sugiere el estructuralismo) sino el sentido del honor, disposición instaurada en la primera educación en y a través del cuerpo (a partir de la incorporación de *técnicas corporales*⁵, como por ejemplo un determinado modo de andar o mirar), continuamente exigida por el grupo y por medio de la cual el hombre afirma su identidad como hombre viril. (Bourdieu, 1991). Este sentido práctico es el que permite, en la urgencia de la acción, captar eso de lo que se trata (Bourdieu, 1991:176).y al “calor de la acción” (Ibíd.) dar la respuesta oportuna ante las múltiples y ambiguas situaciones que se dan en la práctica. Es por esto que vemos que el análisis estructuralista, como señalábamos, es abstracto e intelectualista. Para ser realmente objetivo el intercambio del don debe ser conciente que la serie de actos que desde el exterior se presentan como un ciclo de reciprocidad, implica una real creación continua que puede interrumpirse en cada momento ya que cada uno de los actos inaugurales puede quedar sin respuesta.

Si bien la reciprocidad es la “verdad objetiva” del intercambio del don ella no agota la verdad de una práctica que no podría existir si su “verdad subjetiva” coincidiera exactamente con esta verdad objetiva. Así, para no ser considerado una ofensa, el contra-don debe ser “*diferido y diferente*” ya que la restitución inmediata de un objeto igual significaría un desprecio. Al introducir en el modelo la *demora*, (abolida por el modelo monotético) y restituir la experiencia vivida del intercambio de los dones se hace evidente que el funcionamiento del intercambio del don requiere el *no reconocimiento individual y colectivo del “sentido objetivo”*, que la restitución inmediata brutalmente pone de manifiesto. El intervalo de tiempo que separa el don del contra-don es lo que permite percibir como irreversible una relación de intercambio que se encuentra amenazada por aparecer como reversible, es decir, como obligada e interesada. Bourdieu, recordará que “la excesiva premura por deshacerse de un compromiso (...) es una especie de ingratitud” (Bourdieu, 1991:178). La demora que sepa-

⁵ Mauss a través de la noción de *técnica corporal*, sostendrá que los *habitus*, son *actos tradicionales eficaces* que varían de acuerdo al sexo, la edad, las reglas de urbanidad y las modas. Insistirá que en estos actos no deja de estar lo moral. A través de las técnicas corporales se revela la idiosincrasia social. Es la idea de prestigio personal la que hace que en el acto ordenado y eficaz se vea elemento social de la técnica corporal. (Mauss, 1979)

ra el don del contra-don es lo que autoriza el autoengaño colectivamente sostenido y probado que constituye la condición del funcionamiento del intercambio del don. Así, abolir el intervalo es abolir la *estrategia*, este periodo discontinuo que no puede ser ni muy corto, ni demasiado largo, y que no tiene nada que ver con el tiempo muerto del modelo objetivista. El modelo estructuralista al concebir a los dos agentes implicados en el intercambio de dones como dos calculadores que se orientan por el proyecto de hacer lo que hacen objetivamente, anula el obsequio como tal y constituye un "intelectualismo" que coloca en las cabezas de los agentes el modelo que el cientista ha creado para dar cuenta del fenómeno observado.

Como se puede observar a través del ejemplo del análisis del intercambio del don, la lógica práctica no tiene nada de un cálculo lógico que encuentra en sí mismo su objetivo, sino que "funciona en la urgencia, y en respuesta a cuestiones de vida o muerte" (Bourdieu, 1991:407). Y, sin embargo, no deja de sacrificar la coherencia por la eficacia y saca el máximo partido de los dobles sentidos que la propia indeterminación de las prácticas autoriza. Los principios prácticos, funcionan siempre en estado implícito, y casi nunca son enunciados como tales en la práctica, ya que el sentido práctico los activa sin representarlos, orientando las prácticas desde el interior. Como demostró Merleau-Ponty, aquel que está inmerso en el juego, está embarcado en el ad-venir, decide en función de las probabilidades objetivas, es decir, a partir de una apreciación global e instantánea de la situación de sus adversarios y compañeros, considerados en su devenir potencial, y esto ocurre en un instante, en condiciones que excluyen la perspectiva, la distancia, el desapego. La práctica no sólo se juega en el tiempo, sino que juega estratégicamente con el *tempo*. El sentido práctico, como arte de anticipar prácticamente el porvenir inscrito en el presente, hace que todo lo que sucede en él parezca sensato, es decir, dotado de sentido y objetivamente orientado hacia una dirección juiciosa. Sólo quien renuncia al juego, es decir, el que rompe el encanto, la *illusio* (creencia o fe práctica) en el juego, y en todo lo que está en juego (es decir las apuestas al futuro -o *enjeux*-), puede considerarlo un absurdo. Las prácticas sociales poseen una lógica práctica, porque se guían por unos principios que poseen coherencia, es decir, unidad y regularidad, (pero también vaguedad e irregularidad), que son compatibles con las condiciones objetivas del campo y, a la vez, resultan prácticos, en el sentido de cómodos, en virtud de que se rigen por una lógica pobre y económica. Al dotar a los agentes de un sentido práctico, el *habitus* permite, sin reflexión ni mecanicismo producir prácticas ajustadas a las exigencias de la situación o campo⁶.

Es por esto, que la idea de "lógica práctica, lógica en sí, sin reflexión conciente ni control lógico es una contradicción que desafía en los términos a la lógica" (Bourdieu, 1991:154). Esta lógica paradójica es la de toda práctica, o mejor, la de todo sentido práctico: atrapada por eso de lo que se trata, totalmente presente en el presente y en las funciones prácticas que en él descubre bajo la forma de potencialidades objetivas, la práctica excluye el retorno sobre sí (es decir, sobre el pasado), ignorando los principios que la guían y las posibilidades que encierra y que no puede descubrir más que convirtiéndolas en acto, es decir, desplegándolas en el tiempo.

De esta forma, para Bourdieu, no hay ninguna probabilidad de referirse científicamente a la práctica si no se es conciente de los efectos que produce la práctica científica por el efecto de totalización, es decir, la destemporalización de la práctica a partir de la captación sincrónica de lo que se da también diacrónicamente, y la "neutralización de las funciones y sustitución de los principios de producción por el sistema de los productos" (Bourdieu, 1991:145). Paradójicamente, a su vez, esto asegura al analista la capacidad de dar la visión sinóptica de la totalidad y de la unidad de relaciones.

⁶ Así para. Bourdieu, el sentido práctico, al igual que el sentido del juego, es resultado de la experiencia del juego, de la incorporación de las estructuras objetivas del espacio de juego, y esto es lo que hace que el juego tenga un 'sentido subjetivo', es decir, una significación, (valga la pena ser jugado), pero a su vez, un 'sentido objetivo', una orientación, una dirección para los que participan en el él y "reconocen ahí, de ese modo, sus asuntos en juego (*enjeux*)" (Bourdieu, 1991:113)

Entonces, la ciencia social no puede limitarse a una objetivación incapaz de dar lugar al trabajo que los agentes han realizado para elaborar su representación subjetiva de sí mismos y del mundo, limitándose a captar el sentido objetivo. A la vez, tampoco puede reducirse a una mera recopilación de discursos y quedar limitada a una sociología espontánea. (Bourdieu, 1999). Justamente el mundo social, es un objeto de conocimiento para quienes forman parte de él y “comprendidos en él, lo comprenden y lo producen, pero a partir del punto de vista que en él ocupan” (Bourdieu, 1999:248).

Para comprender la práctica social, restituírle su razón de ser, sin convertirla en “construcción lógica o en ejercicio espiritual” (Bourdieu, 1991:163), no es sólo necesario reconstruir su lógica interna, sino también restablecerle su necesidad práctica relacionándola con las condiciones concretas de su origen, comprendiendo a la vez las funciones que utiliza como los medios que usa para ello. Con otras palabras, es necesario reelaborar el sistema socialmente construido de estructuras de pensamiento y evaluación que organizan la percepción del mundo y la acción en el mundo en conformidad con las estructuras objetivas de un momento dado del mundo social (Bourdieu, 1999).

La doble verdad de lo social a través del análisis del intercambio del don

El modelo generador que Bourdieu elaborará para dar cuenta del intercambio del don establecerá que el desafío, don, o palabra, supone una puesta en cuestión de la igualdad en honor entre partes (implicando la posibilidad de un deshonor potencial). De la misma surgirán dos posibilidades. Una de ellas es la respuesta como contra don- réplica (que se da en el caso en que el interpelado se considere igual en honor al desafiante). La otra opción, (no contemplada por el estructuralismo), es la no respuesta, que puede, -a su vez-, tomar dos sentidos diferenciados: rechazo-desprecio, o incapacidad-deshonor. A partir de este modelo generador, (en el cual se reduce el intercambio a una serie de elecciones sucesivas realizadas por la combinación de un pequeño número de principios), se trata de dar cuenta de un modo económico la infinidad de casos particulares, que se guían, (como ya dijimos), por una serie de elecciones irreversibles, realizadas en la urgencia, con importantes apuestas (*enjeux*) en respuesta a otras elecciones que responden a la misma lógica. Así, el modelo que nuestro sociólogo construye para dar cuenta del intercambio del don es válido sólo por lo que es: una construcción teórica completamente ajena a la práctica, que explica de un modo eficaz y económico las prácticas pero que no es el origen de las mismas.

Si no se tiene en cuenta esto se cae en la lectura estructuralista del intercambio del don que convierte la lógica práctica en una serie de encadenamientos mecánicos de actos necesarios, cuando en realidad esta se caracteriza por la improvisación de unas estrategias habituales que deben su complejidad al hecho de que “el cálculo inconfesado del donante debe contar con el cálculo inconfesado del destinatario” (Bourdieu, 1991:189), es decir, “satisfacer (...)sus exigencias pareciendo que las ignora” (Ibíd.). Asimismo, esta construcción teórica tiene la falencia de que en esta operación disuelve “las condiciones de posibilidad del no reconocimiento (*méconnaissance*) institucionalmente organizado y garantizado que está en el origen del intercambio de dones, y quizás de todo el trabajo simbólico encaminado a enmascarar, las relaciones inevitables e inevitablemente interesadas que imponen el parentesco, la vecindad o el trabajo, en relaciones electivas de reciprocidad, y, más profundamente, a transformar las relaciones arbitrarias de explotación en relaciones duraderas fundadas en la naturaleza” (Bourdieu, 1991:189).

En virtud de que “disimula” desplegando en el tiempo la transacción que el contrato racional constriñe al instante, el intercambio de dones, es la única forma de circulación de bienes que puede ser practicada en sociedades que niegan la economía en tanto sistema regido por la ley del cálculo. Es por esto, que el trabajo necesario para disimular la función de los intercambios en el trabajo de reproducción de las relaciones establecidas interviene de modo fundamental en el desempeño de la función. El don aceptado sin devolución convierte en inferior a quien lo aceptó (Mauss, 1979), o sea, que mientras que el don no se devuelva, el que ha recibido

es un obligado. De esta forma, que el contra-don sea diferido, es lo que permite que el intercambio funcione, porque es desconocido como tal, y es precisamente este desconocimiento el que constituye el fundamento de la legitimidad social (Sapiro, 2000: 63). Con otras palabras, en las economías de la confianza, economías que se niegan a reconocerse como tales, el intercambio del don permite establecer unas relaciones duraderas entre dominantes y dominados.

Así, la estructura temporal de la práctica opera como una “pantalla” que la totalización teórica saca a la luz: el intervalo que separa el don del contra don constituye el instrumento de negación (*denégation*), que permite hacer existir simultáneamente, en la “*experiencia individual como en el juicio común, una verdad subjetiva y una verdad objetiva totalmente antinómicas*” (Bourdieu, 1991:181). Bourdieu señala que los dichos que exaltan la generosidad, (considerada la máxima virtud del hombre honorable), existen de modo simultáneo a proverbios que “traicionan la tentación del espíritu de cálculo” (Ibíd.), tales como: “el regalo es una desgracia”, “el obsequio es una gallina y la recompensa un camello” (Ibíd.). De esta forma, se percibe que el error del estructuralismo es que no incluye en su modelo verdades no tanto ignoradas sino *reprimidas* y las condiciones de la producción y del funcionamiento de esta negación.

Las economías de honor tienen por principio un interés para el cual el economicismo carece de nombre y que Bourdieu no encontrará otra forma de llamar que “simbólico” aunque sea “capaz de determinar acciones directamente materiales” (Bourdieu, 1991:202). De hecho, la noción de *capital simbólico*, justamente, la elabora para dar cuenta de la lógica de la economía del honor y la “buena fe” (y que luego afinará a través del estudio del campo artístico)⁷.

En la base de la acción generosa del obsequio inaugural no existe la intención conciente de un individuo aislado sino esa “disposición del habitus que es la generosidad” (Bourdieu, 1999:255), adquirida por la educación expresa o por trato prolongado en universos en los cuales constituye la ley de las prácticas y a través de la cual, sin fin explícito y expreso, se conserva o incrementa capital simbólico. Por eso, para comprender el intercambio del don hay que abandonar tanto la visión de la filosofía de la conciencia, (que encuentra en el origen de toda acción una finalidad), como la del economicismo, (que no reconoce otra economía que la del cálculo racional y el interés reducido al interés económico). Así, la economía del obsequio, se basa en la negación de lo económico, (más específicamente, del interés material como tal), y tal rechazo se encuentra objetivado en las cosas y en los cuerpos. La economía de la generosidad se organiza con el fin de acumular capital simbólico (entendido como capital de reconocimiento, honor, efecto de poder), lo cual se realiza, a través de la “transfiguración” del capital económico realizado por la “alquimia de los intercambios simbólicos” (intercambios de obsequios, palabras, desafíos) y accesibles sólo a agentes dotados de los *habitus* adaptados a la lógica del “desinterés”⁸.

A diferencia del “*toma y daca*” al cual reduce el modelo estructuralista el intercambio del don y que establece la obligación desde el momento en que el acto de generosidad ha sido iniciado, el reconocimiento de deuda se va transformando en reconocimiento incorporado en el cuerpo, a través de la forma de “pasión, amor su-

⁷ Estudiando la economía de la sociedad cabil, (una economía que podía ser caracterizada como economía de la confianza), nuestro autor, asumiendo su mirada etnocentrista, reseña el desconcierto que le despertaban ciertas prácticas. Así, recuerda haber acosado por horas a un campesino cabile que intentaba explicarle un modo tradicional de préstamo de ganado porque no se le había ocurrido que el prestamista, (contra toda razón “económica”), podía sentirse obligado ante el prestatario, en tanto éste le garantizaba el mantenimiento de un animal que, de todas formas, habría que alimenta.

⁸ Si en el intercambio del don hay un interés, es un interés diferente al que define el racionalismo y el mercantilismo, (como búsqueda del interés material), en el que se atesora, ya sea para gastar o para obligar: “en el fondo, esos dones ni son libres ni son realmente desinteresados; la mayoría son ya contraprestaciones, hechas no sólo para pagar un servicio o una cosa, sino para mantener una relación beneficiosa que no puede suspenderse, como es el caso de la alianza entre las tribus de pescadores y las de agricultores o de alfareros” (Mauss, 1979:254).

misión, respeto, de una deuda imposible de saldar y a menudo eterna” (Bourdieu, 1999:261). Entonces, para que se establezcan relaciones de dominación simbólica, es necesario que se instituyan actos de conocimiento y reconocimiento, que nada tienen que ver con actos de conciencia. En otras palabras, es necesario que los dominantes compartan con los dominados los mismos *habitus* por medio de los cuales son percibidos por ellos y según los cuales los perciben. El intercambio del don pone de manifiesto que el poder simbólico se crea, acumula y perpetua a través de relaciones duraderas inscriptas en el cuerpo, en la forma de *afectos*.

Para Bourdieu hay que abandonar la dicotomía entre prácticas económicas y no económicas. Así, sostendrá que todas las prácticas sociales, (hasta las más desinteresadas), están orientadas a la maximización del beneficio material o simbólico. Lo más interesante del análisis de Bourdieu sobre el análisis del intercambio del don es que al contemplar tanto las situaciones de simetría perfecta como las de asimetría, en otras palabras, las posibilidades de respuesta y no la respuesta al obsequio inaugural, encuentra la clave de las relaciones de dominación: la circulación circular produce la “plusvalía simbólica” (Bourdieu, 1991:207) que permite “la legitimación de lo arbitrario, cuando recubre una relación de fuerza asimétrica” (Bourdieu, 1991:207). El don no devuelto, en estas economías del obsequio, que niegan el interés económico, sólo puede adquirir la forma de obligación moral, atadura afectiva y personal hacia el donante. Entonces, en estas sociedades, el capital económico actúa enmascarando al capital simbólico⁹. Pero esta reconversión no es mecánica: implica inversiones materiales y económicas, y la sincera disposición a ofrecer cosas personales, (como por ejemplo, tiempo o gentilezas) haciendo que la persona se entregue por entero a su tarea de hacer creer que posee el poder, por lo cual la autoridad es percibida como una propiedad de la persona. Así, el *pundonor*, es para Bourdieu, política en estado puro. El poder simbólico es poder invisible que sólo puede ejercerse contando con la complicidad de quienes lo sufren y lo ejercen (Bourdieu, 2006). La legitimidad descansa en la creencia, y la misma se establece a través de la “fe práctica”, incorporada a través del cuerpo a partir de la habituación a un mundo, al modo de disposición duradera¹⁰. En las economías del honor, la autoridad personal (al no poseer reconocimiento institucional) sólo puede perpetuarse a través de acciones que reafirmen por su conformidad los valores del grupo.

El intercambio de dones como práctica social resulta de suma utilidad para reflexionar en torno a las especificidades de la lógica práctica y las posibilidades de dar cuenta de ella científicamente. “La existencia del capital simbólico, es decir, del capital material en tanto que no reconocido y reconocido, recuerda que la ciencia social no es una física social” (...) y que los actos de conocimiento que implican el no reconocimiento y el reconocimiento forman parte de la realidad social y que la subjetividad socialmente constituida que los produce pertenece a la objetividad” (Bourdieu, 1991:206).

Así, es necesario ir más allá del momento objetivista e introducir la visión de los agentes respecto de esa verdad objetiva. El trabajo de represión y de elaboración más o menos fantasmagórica forma parte de la verdad objetiva, y es del mismo orden de importancia de lo que intentan ocultar. Recordar, como hace Husserl, que la “*arché* originaria Tierra no se mueve” (Bourdieu, 1999: 250) no significa una invitación a rechazar el descubrimiento de Copérnico para sustituirlo (...) por la verdad experimentada” (Ibíd.). Es por esto que el

⁹ La operación central de este proceso produce “relaciones de dependencia económicas fundadas aunque disimuladas bajo el velo de relaciones morales” (Bourdieu, 1991: 206).

¹⁰ El proceso de incorporación del *habitus* se realiza, por una lógica práctica, transmitida de adultos a niños por *mimésis*, por un lenguaje cuerpo a cuerpo, a través de la enseñanza de *técnicas corporales*, tal como señala. Mauss, por medio de las cuales los arbitrarios culturales devienen naturaleza. El *habitus* es una necesidad social devenida en virtud, por lo cual, lo que los agentes hacen tiene más sentido del que saben porque nunca están al corriente por completo lo que hacen. Más precisamente, lo que se aprende por el cuerpo no es un saber que se posee, que uno podría tener delante de sí, “sino algo que se es”. (Bourdieu, 1991:124), o con palabras de Merleau-Ponty, un “saber que está en las manos”. La fe práctica o creencia práctica no es ni un estado del alma ni una decisión voluntaria sobre un conjunto de creencias, sino que implica un “estado del cuerpo” (Bourdieu, 1991: 117). “El cuerpo cree en lo que juega: llora cuando mima la tristeza. No representa lo que juega, no memoriza el pasado, actúa el pasado anulado así en tanto que tal, lo revive” (Ibíd:124)

sociólogo tiene que esforzarse en mantener unida la verdad de la objetivación y la verdad, igual de objetiva de la experiencia primera, que por “definición excluye la objetivación” (Bourdieu, 1999:250).

Retomando la pregunta que nos hiciéramos en un principio, a modo de primera aproximación a un interrogante que no es cerrado y es complejo, podemos señalar que en primera instancia la superación de los antagonismos presupone la tesis antropológica, según la cual individuo y sociedad no son pensables como términos escindidos.

Según Merleau-Ponty, en el individuo está lo social y esto puede ser rehecho a través del sociólogo y aquí estará la búsqueda de un universal, no ya de sobrevuelo, sino un “*universal lateral*” del cual a partir de las prácticas concretas, del sentido vivido propio de cada cultura “ se trate de construir un sistema de referencia general en el cual puedan encontrar cabida el punto de vista del indígena, el punto de vista civilizado y los errores de uno a propósito de otro, de constituir una experiencia ampliada que se convierta en principio accesible a hombres de otro país y de otra época” (Merleau- Ponty, 1964: 145). Esto permitiría tener un acceso a un conocimiento concreto y real de lo social. Entonces, no se trata de conceder la razón al otro sino hacerlo entendible sin reducirlo, y esto es posible, observando en la función simbólica la raíz de lo razonable de lo no razonable porque el número de significados excede el círculo de elementos definidos como tal. En última instancia, la función simbólica como fuente de toda razón y sin razón es lo que permite entender lo que en nosotros excede a la razón.

Abordar lo social desde esta perspectiva implica pensar que la “estructura está presente fuera de nosotros en los sistemas naturales y sociales y en nosotros como función simbólica, la estructura indica un camino fuera de la correlación sujeto-objeto que domina la filosofía de Descartes a Hegel” (Merleau- Ponty, 1964:149). El mundo sociohistórico es una especie de circuito: lo social está en el hombre, hecho cuerpo, por lo tanto no podemos pensar al individuo y lo social como categorías antagónicas.

Entonces, para salvar el reduccionismo en el que caen objetivismos y subjetivismos, según el fenomenólogo francés, hay que reconocer que la estructura es “fundada” y “fundante” (Merleau Ponty, 1975). ¿Qué implica reconocer que la estructura es fundada y fundante, o, ya con palabras de Bourdieu, estructurada y estructurante? Pues bien, admitir que las estructuras son fundadas es reconocer que son construidas histórica y socialmente, y que por ello, no son universales. Así, las estructuras varían de cultura en cultura y es por esto que los mismos caracteres exteriores pueden poseer significados diferentes en distintas sociedades, y sólo pueden ser comprendidos al interior del mundo cultural en que se envuelven. (Merleau Ponty, 1964). Decir que la estructura es fundante, (o estructurante), implica reconocer que no son algo imperecedero, sino que gracias a que los hombres las mantienen vivas por medio de sus prácticas las modifican históricamente. Desde esta perspectiva, no es dable pensar al individuo y la sociedad como términos antagónicos: sujeto y mundo son términos inseparables; el mundo se hace carne en el sujeto y establece un mundo preobjetivo anterior al orden del consciente estableciendo un conjunto de disposiciones sedimentadas en el cuerpo pero que no cierran la experiencia, sino que permiten recrear al nivel de la experiencia corporal o individual un mundo particular entre todos los posibles. Existe un mundo preobjetivo, un cuerpo habitual impersonal, en el que sedimentan las habitualidades sociales y que le otorga al hombre un saber práctico por el cual en su vida cotidiana puede renunciar, en parte, a su espontaneidad. El sujeto nunca crea por entero su rol ya que en el cuerpo propio confluye un cuerpo habitual como a-priori histórico particular. De esta adhesión dóxica entre sujeto y mundo, se desprende un supuesto sobre la acción: las prácticas no poseen por origen a un mecanicismo como cree el estructuralismo, ni es del orden del consciente, sino que es del orden del “yo puedo”. La ampliación de la razón propuesta por Merleau-Ponty permite ver lo que de extraño tiene lo propio sin reducción ni transposición.

Lo que me parece sumamente rico del planteo de Merleau Ponty es que nos recuerda que la decisión metodológica que determina cómo abordar nuestro objeto de estudio, lejos de ser una decisión “técnica” entre lo

cualitativo o lo cuantitativo, lo micro, y lo macro, implica una elección que manifiesta explícitamente nuestra concepción de lo social. Aún más, refleja implícitamente la tesis antropológica y el presupuesto sobre la acción social que manejamos.

En este sentido, Bourdieu sostiene que para “comprender” esta comprensión práctica del mundo, hay que colocarse más allá de la alternativa entre el objeto y el sujeto, entre el acto de la conciencia y el objeto de la conciencia. El sociólogo francés aceptando que la “relación práctica con el mundo”, es una “presencia preocupada y activa en el mundo por donde el mundo impone su presencia” (Bourdieu, 1991:91), sostendrá que esta presencia no es homogénea sino que depende de las condiciones de existencia. De esta forma, incorporará al abordaje fenomenológico “el problema de la elaboración social de las estructuras (...) que el agente pone en funcionamiento para elaborar el mundo” (Bourdieu, 1999:194). Esto implica, introducir el análisis del aprendizaje e incorporación de las disposiciones, es decir, retrotraerse al origen histórico de un orden político (Bourdieu, 1999). O con otras palabras, reconocer que la adhesión dóxica a un campo implica la naturalización de una relación de dominación. Es por esto que el abordaje de Bourdieu agregará a las apreciaciones de Merleau Ponty que nuestra concepción de lo social no sólo implica una determinada tesis antropológica y un supuesto sobre la acción sino que, a la vez, da cuenta del rol social que le atribuimos a la sociología.

En uno y otro autor, se reconoce que la doble verdad de lo social, como sentido objetivo y sentido subjetivo, encuentra su origen en que la historia se sedimenta por doble partida en las cosas y en los cuerpos. De esta forma, la complicidad ontológica entre un *campo* y el *habitus*, genera *illusio*, inmersión en el campo y por tanto, una adhesión dóxica a la ley del mismo. Esto es lo que permite para Bourdieu naturalizar relaciones de dominación, con la complicidad de dominantes y dominados. Es por esto que el sociólogo francés, considerará necesario que la sociología introduzca el análisis del aprendizaje e incorporación de las disposiciones, es decir, retrotraerse al origen histórico de un orden político (Bourdieu, 1999).

Por otra parte, ambos autores reconocerán que la gran paradoja es que el pensamiento *relacional*, (introducido por Lévi Strauss a través del método estructuralista), será el que hará posible que la sociología adquiera un carácter científico. Ahora bien, específicamente en el caso de Bourdieu, tal análisis permitirá develar condiciones arbitrarias de dominación. La revelación del carácter histórico y arbitrario de la complicidad ontológica entre un *habitus* y un *campo*, constituye un modo de develar un espacio de violencia simbólica, y esta tarea constituye un imperativo ético que debe guiar nuestra labor como sociólogos. “Forzando a descubrir la exterioridad en el corazón de la interioridad, la banalidad en la ilusión de lo exótico, lo común en la búsqueda de lo único, la sociología no tiene sólo por efecto denunciar imposturas del egotismo narcista; ofrece un medio, tal vez el único, de contribuir, aunque sea sólo sea por la conciencia de las determinaciones, a la construcción de otro modo abandonada a las fuerzas del mundo, de algo así como un sujeto” (Bourdieu, 1991:44). Así, la develación de espacios de dominación, naturalizados a través de la forma de violencia simbólica, habilita la posibilidad de que la sociología constituya un poder contra-hegemónico.

Bibliografía:

Bolivar Botia, A. (1985): *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*, Gingel, Granada.

Bourdieu, P. (2006): *Autoanálisis de un sociólogo*, Anagrama, Barcelona.

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

----- (1995): “Habitus, *illusio* y racionalidad”, en *Respuestas*, Grijalbo, Madrid.

----- (1993): “Fieldwork in philosophy”, en *Cosas Dichas*, Gedisa, Barcelona.

----- (1991): *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.

- (1990): *Sociología y Cultura*, Grijalbo, Madrid.
- Couzens Hoy, D. (1999): "Critical Resistance: Foucault and Bourdieu", en *Perspectives on Embodiment. The Intersections of Nature and Culture*, Routledge, Nueva York-Londres.
- Haber, S., Renault, E. (2007): "¿Un análisis marxista de los cuerpos?" en Lachaud. J. M, Neveux. O (dir.) *Cuerpos dominados, Cuerpos en ruptura*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- Husserl, E (1949): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía trascendental*, FCE, México
- Lévi-Strauss, C. (1979): "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid.
- Martinez, A. T. (2007): *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica*, Manantial, Buenos Aires.
- Mauss, Marcel (1979): "Sobre los Dones", en *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid.
- : "Concepto de Técnica Corporal", en *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid.
- Merleau Ponty, M. (1964): "De Mauss a Claude Lévi-Strauss" en *Signos*, SEIX BARRAL, Barcelona.
- (1975): *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona.
- Sapiro, G. (2007): Una libertad restringida. La formación de la teoría del *habitus*, en Gisèle Sapiro, Louis Pinto, Patrick Champagne (dir.) *Pierre Bourdieu Sociólogo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.