

Poder, hábitos y representaciones: recorrido por el concepto de violencia simbólica en Pierre Bourdieu¹

ALICIA B. GUTIÉRREZ
Universidad de Córdoba, Argentina

RESUMEN

El poder y las relaciones de poder contienen unas componentes extrínsecas que acaban interiorizándose en cada persona a través de las formas de vida. Es así por la fuerza del significado de las estructuras sociales para penetrar en las mentes individuales.

Palabras clave: Mente, símbolo, sociedad, legitimidad, poder, violencia.

ABSTRACT

The power and the relations with power present some extrinsic components which have influence in the way of living of the individuals. It's that way because of the strength of the meaning of the social structures of penetrating in the individual minds.

Key words: Mind, symbol, society, authenticity, power, violence.

1. Introducción

«Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza» (Bourdieu y Passeron, 1977: 44)

¹ Conferencia dada en la Universidad de Almería, España, el 8 de noviembre de 2002.

Este párrafo da comienzo a los enunciados que constituyen los «fundamentos de una teoría de la violencia simbólica», contenidos en el Libro 1 de *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, de Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron.

Ahora bien, más allá del estricto ámbito educativo, el concepto de *violencia simbólica* es central en la perspectiva analítica de Pierre Bourdieu. Está presente en el conjunto de su obra, como un concepto articulador de diferentes fenómenos sociales que afectan especialmente a los distintos ámbitos de producción de sentido. Es decir, está presente en cada uno de los campos donde circulan y se disputan entre los agentes sociales comprometidos en esos juegos (el campo escolar evidentemente, pero también el campo político, el campo artístico, el campo intelectual, el campo de las clases sociales, etc.), los bienes simbólicos que allí están en juego, en el marco de estructuras de posiciones y de relaciones entre posiciones de dominación-dependencia.

Hacer un recorrido por el concepto de violencia simbólica en la sociología de Pierre Bourdieu, comprender los procesos que implica y las relaciones objetivas y simbólicas que la sustentan, supone la referencia primera a otras nociones², especialmente a las de poder, hábitos y representaciones, en un intento de ir articulando conceptos centrales que permitan asir su riqueza y su complejidad.

2. El poder como constitutivo de «lo social»: ontología y dimensiones

Cuando Bourdieu hace referencias al «objetivismo» y al «subjetivismo», y a la necesidad de tomar lo mejor de ambas perspectivas, sus señalamientos son percibidos e interpretados, la mayoría de las veces, sólo como fundamentos de dos momentos analíticos: un primer momento objetivista, en el cual el investigador reconstruye la estructura de relaciones donde se insertan las prácticas, relaciones que son independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, y un segundo momento, donde se intentan captar representaciones, percepciones y vivencias de los protagonistas de esas prácticas.

² Los conceptos que articulan la perspectiva teórica de Pierre Bourdieu son conceptos sistémicos, en la medida en que cada uno de ellos se entiende sólo por referencia a los otros. Aquí sólo explicitaré ciertas nociones que se relacionan más directamente con lo planteado en estas páginas. Un análisis detallado de cada uno de dichos conceptos y de la lógica analítica que los entrelaza, puede verse en Gutiérrez, 2002.

En consecuencia, se toman como dos pasos lógicos del análisis sociológico, que permitirían mayores posibilidades de explicar y comprender la realidad social³.

Sin embargo, y retomando al propio autor, creo necesario explicitar que esos momentos, que esas mayores posibilidades, se fundan en una *ontología*: lo social existe de doble manera, en las cosas y en los cuerpos⁴. Y es precisamente una suerte de *complicidad ontológica*, entre un habitus y un campo, lo que constituye el fundamento de toda práctica social. Esta relación de complicidad ontológica, dice Bourdieu:

... «se instituye entre dos ‘realidades’, el habitus y el campo, que son dos modos de existencia de la historia, o de la sociedad, la historia hecha cosa, institución objetivada, y la historia hecha cuerpo, institución incorporada.» (Bourdieu, 1994:9)

En su construcción teórica, fundada en una epistemología bachelardiana («el hecho científico se conquista, construye, comprueba») (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1975), y poniendo en práctica una forma de pensamiento relacional e histórico, Bourdieu señala que su filosofía de la acción es *disposicional*, que toma en cuenta,

... «las *potencialidades* inscriptas en los cuerpos de los agentes y en la estructura de las situaciones donde actúan, o más exactamente en su relación» (Bourdieu, 1994: 9, destacado mío)⁵

Mi insistencia en tomar estos elementos ontológicos en la teoría de Pierre Bourdieu, se fundamenta en que creo que ello constituye el hilo conductor de su

³ Especialmente, aunque también está explicitado en otros trabajos, el autor hace referencia a esta cuestión en «Espacio social y poder simbólico» (Bourdieu, 1988).

⁴ Hablar de «lo social» en Bourdieu, implica simultáneamente hablar de «lo histórico». Lo que el espacio social, los campos y los habitus, las instituciones y los cuerpos, son hoy, son el resultado de lo que han venido siendo.

⁵ En este aspecto, el punto de partida de la teoría de Bourdieu es similar al planteo de Giddens, aunque luego sus construcciones conceptuales abren posibilidades muy diferentes para la explicación y comprensión de las prácticas sociales, que no es el lugar para explicitar. Muy brevemente, puede decirse que en la teoría de la estructuración de Anthony Giddens las propiedades estructurales —de reglas y recursos— constituyen un orden virtual de relaciones transformadoras. Con ello, lo estructural no existe como espacio-temporal, sino cuando se actualizan en las prácticas que constituyen los sistemas y bajo la forma de huellas mnémicas, gracias a las cuales los actores sociales orientan sus conductas. En otras palabras, existen como *potencialidades* que se actualizan mediante las prácticas de los agentes, de manera reproductora o transformadora, según las *potencialidades* de los agentes. (Giddens, 1987 y 1990 y Cohen, 1990).

construcción teórica, que es necesario retomar para poder plantearnos ciertas preguntas que orienten hacia la comprensión del concepto de *violencia simbólica*. ¿En qué se sustenta? ¿Cómo pensar la cuestión del *poder*? ¿Cómo explicar la posibilidad de que la violencia simbólica sea ejercida? ¿Qué papel cumplen las *representaciones sociales*? ¿En definitiva, cómo se ejerce la violencia simbólica y qué posibilidades hay de superarla, al menos en parte?

Para comenzar a responder a estas preguntas, puede decirse que en la teoría de Bourdieu el *poder* es constitutivo de la sociedad y, como tal, ontológicamente, existe en las cosas y en los cuerpos, en los campos y en los habitus, en las instituciones y en los cerebros (como diría Marx). Por lo tanto, el poder tiene una doble dimensión: existe físicamente, objetivamente, pero también simbólicamente.

Y aquí es necesario recordar que, si de la obra de Marx, Bourdieu ha tomado que la realidad social es un conjunto de *relaciones de fuerzas* entre clases históricamente en luchas unas con otras, de la obra de Weber ha tomado que la realidad social es también un conjunto de *relaciones de sentido* y que toda dominación social (la de un individuo, de un grupo, de una clase, de una nación, etc.) a menos de recurrir pura y continuamente —lo que sería prácticamente imposible— a la violencia armada, debe ser *reconocida* —reconocida en cuanto se desconocen los mecanismos que hacen reconocerla—, aceptada como *legítima*, es decir, tomar un *sentido*, preferentemente positivo, de manera que los dominados adhieran al principio de su propia dominación y se sientan solidarios de los dominantes en un mismo consenso sobre el orden establecido.

Legitimar una dominación es dar toda la fuerza de la razón a la razón (el interés, el capital) del más fuerte. Esto supone la puesta en práctica de una *violencia simbólica*, violencia eufemizada y por lo mismo socialmente aceptable, que consiste en imponer significaciones, «en hacer creer y en hacer ver» para movilizar. La violencia simbólica, entonces, se sustenta en el poder simbólico, y por ello, circula en las luchas por el poder simbólico (Bourdieu y Wacquant, 1992).

3. El habitus como interiorización de las relaciones de poder

Si los dominados adhieren al principio de su dominación, es porque aceptan, como los dominantes, el orden social establecido y legitimado a través de una violencia simbólica que se ejerce con su «complicidad». Aquí vale la pena retomar el planteo de Poupeau:

«¿Pero cómo esta complicidad permite explicar la producción del consenso sobre el mantenimiento del orden establecido, e incluso la adhesión a los valores dominantes?»

Según Bourdieu, este reconocimiento no es posible sino gracias a un desconocimiento fundado en el ajuste inconsciente de las estructuras subjetivas con las estructuras objetivas. La aceptación dóxica del mundo producida por esta correspondencia está anclada en lo más profundo del cuerpo, donde se interiorizan los esquemas de acción, de percepción y de apreciación, es decir, los esquemas del habitus». (Poupeau, 1999:5)

Asociado a la noción de *ethos* y a la noción de *hexis*, el concepto de *habitus* ha sido introducido por Bourdieu hacia 1968 y cobra especial importancia en 1970, con la primera edición en Francia del citado libro *La Reproducción*. Centrándose especialmente en el análisis del papel de la Escuela en la reproducción de las estructuras sociales, aquí se señala que la acción pedagógica (en tanto violencia simbólica), y más precisamente el trabajo pedagógico, es un trabajo de inculcación, que tiene una duración suficiente como para producir un habitus *capaz de perpetuarse*, y, de ese modo, de reproducir las condiciones objetivas, reproduciendo las relaciones de dominación - dependencia entre las clases.

Es luego en *Le sens pratique* (1980), donde Bourdieu se propone rescatar la dimensión activa, inventiva, de la práctica y las capacidades generadoras del habitus, rescatando de ese modo la capacidad de invención y de improvisación del agente social. Aquí los habitus son:

... «sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘regladas’ y ‘regulares’ sin ser en nada el producto de la obediencia a reglas y, siendo todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta» (Bourdieu, 1980: 88-89).

Producto de la historia, el habitus es lo social incorporado —*estructura estructurada*—, que se ha encarnado de manera duradera en el cuerpo, como una segunda naturaleza, naturaleza socialmente constituida. El habitus no es propiamente «un estado del alma», es un «estado del cuerpo», es un estado especial que adoptan las condiciones objetivas incorporadas y convertidas así en *disposiciones* duraderas, maneras duraderas de mantenerse y de moverse, de hablar, de caminar, de pensar y de sentir que se presentan con todas las apariencias de la naturaleza.

Por otro lado, al ser inculcados dentro de las posibilidades y las imposibilidades, las libertades y las necesidades, las facilidades y las prohibiciones ins-

criptas en las condiciones objetivas, estas *disposiciones* duraderas (en términos de *lo pensable* y *lo no pensable*, de lo que *es para nosotros o no lo es*, *lo posible* y *lo no posible*,) son objetivamente compatibles con esas condiciones, y de alguna manera preadaptadas a sus exigencias. Como *interiorización de la exterioridad* el habitus hace posible la producción libre de todos los pensamientos, acciones, percepciones, expresiones, que están inscriptas en los límites inherentes a las condiciones particulares —histórica y socialmente situadas— de su producción.

El habitus es, por un lado, objetivación o resultado de condiciones objetivas y, por otro, es capital, principio a partir del cual el agente define su acción en las nuevas situaciones que se le presentan, según las representaciones que tiene de las mismas. En este sentido, puede decirse que el habitus es, a la vez, posibilidad de invención y necesidad, recurso y limitación.

Es decir, en tanto *estructura estructurante* el habitus se constituye en un esquema generador y organizador, tanto de las prácticas sociales como de las percepciones y apreciaciones de las propias prácticas y de las prácticas de los demás agentes. Sin embargo, esas prácticas sociales no se deducen directamente de las condiciones objetivas presentes, ni solamente de las condiciones objetivas pasadas que han producido el habitus, sino de la *puesta en relación* de las condiciones sociales en las cuales se ha constituido el habitus que las ha engendrado y de las condiciones sociales de su puesta en marcha.

Decir que el habitus es *interiorización de la exterioridad*, implica suponer que esa interiorización comprende también la incorporación de las relaciones de dominación-dependencia en las que se encuentran posicionados diferencialmente los agentes sociales, es decir, la incorporación de ese poder que es constitutivo de la sociedad.

Es a partir de la posición que cada agente ocupa en el mundo como tiene una visión del mundo, una manera de percibir las relaciones, una manera de percibir las propias prácticas, una manera de percibir las prácticas de los demás agentes, una visión del mundo que tiende a ser «naturalizada», que tiende a percibirlo «tal cual es», como «yendo de suyo», que tiende a conservar las relaciones más que a intentar modificarlas, en el marco de un proceso de naturalización de las relaciones histórica y socialmente conformadas.

4. Las representaciones sociales: la mediación de la violencia simbólica

Además de *estructura estructurada*, el habitus es *estructura estructurante*, principio a partir del cual el agente construye sus *prácticas* y sus *representacio-*

nes del mundo, de las cosas del mundo, de lo que está bien y de lo que está mal, de lo posible y de lo imposible, de lo pensable y de lo no-pensable.

Resultado del hábito como interiorización de las relaciones de poder, las representaciones que éste engendra, constituyen el medio que hace posible el proceso por el cual se impone la violencia simbólica a los agentes sociales.

Las representaciones, son imágenes mentales, ideas de las cosas, de los objetos, de las gentes, maneras de verlos, de pensar procesos, de evaluarlos, de valorarlos —está bien o está mal, es lindo o es feo es «distinguido» o es «vulgar», etc.—

En torno a las representaciones, para Bourdieu, la hipótesis central de la problemática es que:

«existe una correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales, entre las divisiones objetivas del mundo social —especialmente entre dominantes y dominados en los diferentes campos— y los principios de visión y de división que los agentes les aplican.» (Bourdieu, 1989: 7).

Esta hipótesis es una reformulación y una generalización de una idea seminal propuesta, en 1903, por Émile Durkheim y Marcel Mauss en *Algunas formas primitivas de clasificación* (1903/1963) y luego también, en 1912, en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912/1982).

El planteo de Émile Durkheim y Marcel Mauss consiste en sostener que los sistemas cognitivos en vigor en las sociedades primitivas derivan de sus sistemas sociales, es decir, las categorías del entendimiento que sostienen las representaciones colectivas se organizan desde la estructura social del grupo. Esto es, aún las categorías fundamentales del pensamiento, las nociones de espacio, tiempo, causalidad, etc., tienen un origen y una función social. Son representaciones colectivas que pre-existen a los individuos, los cuales las aceptan y las consideran equivocadamente universales. Son aceptadas para poder vivir en un mundo social y actuar en él de una manera coordinada.

Este planteo constituye la idea seminal, en la medida en que se sostiene que las categorías de pensamiento no son universales, sino que están histórica y socialmente condicionadas. Con Durkheim las formas de clasificación dejan de ser formas universales y trascendentales para tornarse formas sociales, lo que equivale a decir arbitrarias y socialmente determinadas.

Esta tesis de lo que puede llamarse el «sociocentrismo» de los sistemas de pensamiento es extendida en cuatro direcciones por Bourdieu (Bourdieu y Wacquant, op. cit.).

En primer lugar, Bourdieu sostiene que la correspondencia entre estructuras cognitivas y estructuras sociales que se observan en las comunidades precapitalistas, existe también en las sociedades avanzadas, donde su homologación es producto especialmente del funcionamiento del sistema cultural.

En segundo lugar, las divisiones sociales y los esquemas mentales son estructuralmente homólogos porque están genéticamente ligados: los esquemas mentales son resultado de la incorporación de los primeros. Podría decirse que los sistemas simbólicos, las representaciones, son instrumentos de conocimiento y de comunicación, es decir, pueden ejercer un poder estructurante, porque son estructurados. Tienen un poder de construcción de la realidad que tiende a establecer un orden gnoseológico, un sentido inmediato del mundo.

En tercer lugar, la correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales cumple funciones políticas. Con ello, los sistemas simbólicos no son simplemente instrumentos de conocimiento, son también instrumentos de dominación. En la medida en que son operadores de integración cognitiva, promueven por su lógica misma, la integración social de un orden arbitrario a través de un proceso de imposición de la legitimación de la dominación. Esta dimensión de la cuestión se encuentra estrechamente relacionada con la noción de ideología en el pensamiento marxista (Marx y Engels, 1845-46/1970) y con la noción de teodicea en el weberiano (Weber, 1922).

Ahora, si de este modo uno supone que los sistemas simbólicos son productos sociales que producen el mundo, que no *reflejan* las relaciones sociales, sino que ayudan a *constituirlas*, es necesario admitir que se puede, en ciertos límites, transformar el mundo transformando su representación.

Por último, los sistemas de enclasmiento, los sistemas de clasificación, las formas simbólicas, las representaciones constituyen un *enjeu*, una apuesta de las luchas que oponen a los individuos y a los grupos en las interacciones rutinarias de la vida cotidiana, tanto como en los combates individuales y colectivos que se libran en el campo de la política y de la producción cultural: es decir donde lo que se juega es el poder simbólico y la puesta en marcha de una violencia simbólica.

5. Las formulaciones de la violencia simbólica

Luego del enunciado general citado en los comienzos de estas líneas, Bourdieu y Passeron avanzan en la formulación de la teoría de la violencia simbólica, refiriéndola al ámbito escolar, espacio privilegiado de la reproducción de la estructura de las relaciones de fuerza entre las clases, explicitando en detalle cuatro enunciados más:

- a) Toda *acción pedagógica*, sea en el marco de una «educación difusa», de una «educación familiar» o de una «educación institucionalizada» es objetivamente una violencia simbólica, en la medida es que se trata de una imposición, por parte de un *poder arbitrario*, de una *arbitrariedad cultural*, acción que se ejerce en una relación de comunicación cuya fuerza reside en el desconocimiento de la arbitrariedad del contenido inculcado y de las condiciones sociales de su ejercicio.
- b) La acción pedagógica implica necesariamente como condición social para su ejercicio, la *autoridad pedagógica* portadora de un derecho de imposición legítima y la *autonomía relativa* de la instancia encargada de ejercerla, en calidad de mandataria de los grupos o clases cuya arbitrariedad cultural impone.
- c) La acción pedagógica implica el *trabajo pedagógico* como trabajo de inculcación, con una duración suficiente como para producir un *habitus* capaz de perpetuarse una vez terminada la acción pedagógica y por ello, de perpetuar en las prácticas los principios de la arbitrariedad interiorizada, generando prácticas reproductoras de las estructuras objetivas.
- d) Finalmente, todo sistema de enseñanza institucionalizado debe sus características específicas al hecho de que le es necesario producir y reproducir las condiciones institucionales necesarias para el ejercicio de su función propia de inculcación y para la realización de su función de reproducción de una arbitrariedad cultural de la que no es el productor (reproducción cultural) y cuya reproducción contribuye a la reproducción de las relaciones entre las clases. (Bourdieu y Passeron, op. cit.).

Formulada explícitamente en un primer momento para el ámbito escolar, la acción de violencia simbólica —que «se cumple a través de un acto de conocimiento y de desconocimiento, que se sitúa más allá de los controles de la conciencia y de la voluntad, en las tinieblas de los esquemas del habitus» (Bourdieu y Wacquant, op. cit: 146)— es producida en todos los ámbitos de producción simbólica.

Así, en el orden de las prácticas culturales, muestra Bourdieu, la cultura dominante, haciéndose reconocer como universal, legitima los intereses del grupo dominante, forzando a las otras culturas a definirse negativamente por relación a ella. La cultura dominante, a través de los distintos agentes e instituciones que producen bienes simbólicos, realiza una serie de acciones tendientes, por un lado, a la integración real de la clase dominante asegurando una comunicación inmediata entre sus miembros y distinguiéndolos de los miembros de las otras clases; por otro lado, a la integración ficticia de la sociedad en su conjunto,

por tanto a la desmovilización (falsa conciencia) de las clases dominadas; y por último, a la legitimación del orden establecido por el establecimiento de distinciones jerárquicas y la legitimación de esas distinciones. La cultura dominante produce ese efecto ideológico, disimulando su función de división bajo su función de comunicación: así, la cultura que une, en tanto medio de comunicación, es también la cultura que separa, en tanto instrumento de distinción, y que legitima las distinciones constriñendo a todas las culturas (designadas como sub-culturas) a definirse por su distancia a la cultura dominante. (Bourdieu, 1977).

La violencia simbólica se sustenta en el poder simbólico, como poder de constituir lo dado por la enunciación, de hacer ver y de hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo y, de ese modo, la acción sobre el mundo, luego el mundo, que permite obtener el equivalente de lo que es obtenido por la fuerza física o económica, gracias al efecto específico de movilización, no se ejerce si no es *reconocido*, es decir desconocido como arbitrario. (Ibíd.) Es una violencia «suave», una violencia «eufemizada», es una forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con su complicidad, complicidad fundada en el reconocimiento-desconocimiento de las relaciones sociales externas e interiorizadas que la fundamentan. Es la manera como se reproducen y se refuerzan en el plano simbólico las relaciones sociales constitutivas y constituyentes de las relaciones de fuerzas entre las clases.

6. A modo de cierre

.... «el análisis de la aceptación dóxica del mundo, en razón del acuerdo inmediato de las estructuras objetivas y de las estructuras cognitivas, es el verdadero fundamento de una teoría realista de la dominación y de la política. De todas las formas de «persuasión clandestina», la más implacable es aquella que es ejercida simplemente por el *orden de las cosas*». (Bourdieu y Wacquant, op. cit.: 143).

La noción de violencia simbólica, y su consideración simultánea y sistemática con los otros conceptos a los que he hecho referencia en estas páginas, constituye un aspecto central de la teoría de la dominación en la perspectiva de Pierre Bourdieu: es la que permite reconocer simultáneamente la imposición de un mundo de relaciones de fuerzas y un mundo de relaciones de sentido.

¿Cómo es posible escapar a su acción? La acción de violencia simbólica es tanto más fuerte cuanto mayor es el desconocimiento de su arbitrariedad, y uno puede destruir ese poder de imposición simbólica a partir de una toma de conciencia de lo arbitrario, lo que supone el develamiento de la verdad objetiva y el aniquilamiento de la creencia que la sustenta.

Evidentemente, ello supone la posibilidad de modificar los hábitos. Ahora bien, en la perspectiva teórica de Bourdieu, ello no parece posible en las primeras formulaciones de *La Reproducción*, donde se habla de «perpetuación» y de «procesos irreversibles». Si es pensable analíticamente en las conceptualizaciones más abiertas de *El sentido práctico*, y en las explicitaciones realizadas posteriormente, donde los cambios son posibles, sea a través de la modificación de las condiciones objetivas de vida, sea a través de un proceso de autosocioanálisis (Bourdieu y Wacquant, op. cit.) o de autosocioanálisis asistido (Bourdieu, 1993).

En este último camino está comprometido el intelectual, como portador de capital simbólico —y por ello de poder simbólico— susceptible de ser utilizado en el campo de la acción política, donde, echando mano a las armas que posee y que domina, está en condiciones de imponer otra visión del mundo, a través del develamiento de las relaciones de dominación, de la difusión de sus resultados y de su compromiso colectivo (Bourdieu, 1999).

Referencias bibliográficas

- Bourdieu, Pierre (1977). «Sur le pouvoir symbolique», en : *Annales*, 3, pp. 405-411 [«Sobre el poder simbólico», en : Bourdieu, Pierre, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, EUDEBA, 1999, pp. 65-73].
- (1980). *Le sens pratique*, París, Ed. de Minuit [*El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991].
- (1988). «Espacio social y poder simbólico», en: Bourdieu, Pierre, *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa, pp. 127-142.
- (1989). *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, París, Ed. de Minuit.
- (1993). «Comprendre», en Bourdieu, Pierre et. al., *La misère du monde*, París, Ed. du Seuil, pp. 903-925. [*La miseria del mundo*, Buenos Aires, FCE, 1999].
- (1994). *Raisons pratiques, sur la théorie de l'action*, París, Ed. du Seuil [*Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997].
- (1999). *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Bourdieu, Pierre y Passeron Jean-Claude (1977). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc (1992). *Réponses*, París, Ed. du Seuil. [*Respuestas, para una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995].
- Bourdieu, Pierre, Chamboredon, Jean-Claude y Passeron, Jean-Claude (1975). *El oficio de sociólogo*, Buenos Aires, Siglo XXI.

- Cohen, Ira (1990). «Teoría de la estructuración y *Praxis* social», en: Anthony Giddens *et al.*, *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza.
- Durkheim, Émile (1912/1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- Durkheim, Émile y Mauss, Marcel (1903/1963). *Primitive Classification*, Chicago, University of Chicago Press.
- Giddens, Anthony (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1995). *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Gutiérrez, Alicia (2002). *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*, Madrid, Tierradenadie ediciones.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1845-46/1970). *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970.
- Poupeau, Franck (1999). *Raison et domination. La philosophie à l'épreuve des sciences sociales*, mimeo.
- Weber, Max (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Verstehenden Soziologie*, Tubinga, J. C. B. Mohr. [*Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE., 1944].