

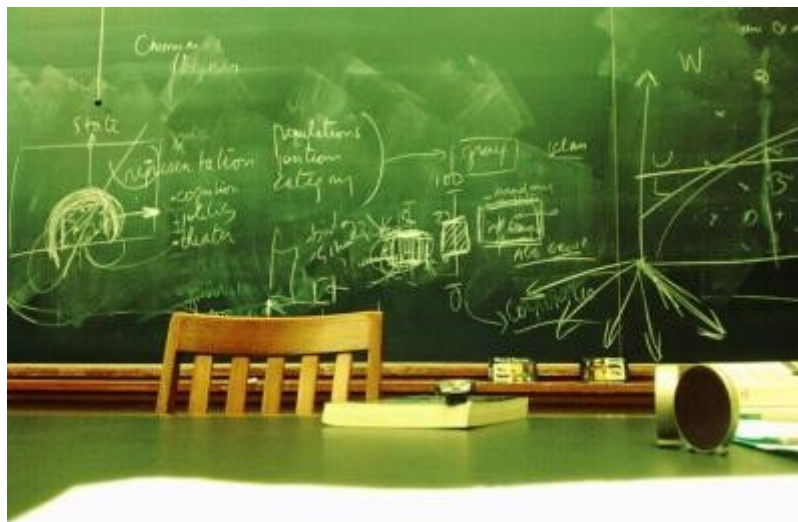
Práctica y poder simbólico en Bourdieu: la visión desde Berkeley[□]

Akçaoğlu, Aksu - Wacquant, Loïc

Akçaoğlu, Aksu . Ayudante de investigación y candidato a doctor en Departamento de Sociología de la Universidad Técnica de Medio Oriente, Ankara, Turquía. Sus intereses incluyen el espacio y el consumo urbanos, la diferenciación social y el poder, la política conservadora, y la teoría social. Su tesis de doctorado se centra en *El habitus conservador: la búsqueda para un nuevo espacio social en la Turquía contemporánea*.

Wacquant, Loïc . Profesor de sociología en la Universidad de California, Berkeley, e investigador en el Centre de Sociologie Européenne, París. Sus intereses incluyen la marginalidad urbana, la penalidad, la carnalidad, y la teoría social. Recibió el Premio MacArthur, y sus libros han sido traducidos a dos docenas de idiomas e incluyen *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2006), *Las dos caras de un gueto. Ensayos sobre marginalización y penalización* (Buenos Aires: Siglo XXI, Siglo XXI, 2015), y *Tracking the Penal State* (Durham: Duke University Press, 2016). Para más información, ver loicwacquant.net.

En 2014-2015, Aksu Akçaoğlu, profesor visitante en el Departamento de Sociología en la Universidad de California, Berkeley, trabajó con Loïc Wacquant en su investigación sobre el "habitus conservador" en la Turquía contemporánea (con el apoyo del Programa de Ciencia TÜBİTAK). En este diálogo, él invita a Wacquant a explicar la filosofía y pedagogía de su célebre seminario de Berkeley sobre Pierre Bourdieu. Esta es una oportunidad para visitar nodos conceptuales claves en la obra de Bourdieu, para destacar su temperamento anti-teoricista, clarificar las relaciones entre el espacio social, el campo, y el poder simbólico y advertir contra las seducciones del "hablar bourdieunés"



Esta entrevista, enviada por los autores para su publicación en HerramientaWEB N°19, aparecerá en *The Journal of Classical Sociology* 17, N° 1, Invierno (boreal) 2017; también aparecerá traducida al turco (*Modus Operandi*), al italiano (*Polis*), al danés (*Praktiske Grunde*), al alemán (*Berliner Debate Initial*), y al polaco (*Praktyka Teoretyczna*). Traducción de Francisco T. Sobrino.

El tema del *Bourdieu Boot Camp* ("campo de entrenamiento de Bourdieu") de este año en Berkeley es *Práctica y poder simbólico en Bourdieu*. ¿Por qué elegiste este tema?

Ese es el título genérico para SOC202B, un seminario semanal sobre teoría social avanzada, al que mis estudiantes le dieron cariñosamente este apodo militar debido a la inusual intensidad del trabajo que exige: es un programa de inmersión acelerada en el que tienes que masticar, tragar y digerir grandes tomos de los escritos de Bourdieu, organizados cronológicamente y temáticamente, cubriendo toda la gama de su carrera, y esencialmente la obra de quince años de estudio metódico en sólo quince semanas. Cuando te inscribes, te comprometes a leer, escribir, comer, beber, soñar, discutir, y pensar con Bourdieu las veinticuatro horas, cinco días por semana durante cuatro meses. Para comprender el *modus operandi* mental distintivo de cualquier gran pensador, sea Bourdieu, Hannah Arendt o Ibn Jaldun, tú tienes que envolverte profundamente con su matriz intelectual y pasar desde el conocimiento hasta la obsesión y la fusión y volver. Se necesita un cierto nivel de devoción deliberada, para cuyo sostén fue diseñado este seminario. No tiene el objetivo de convertirte (la teoría social no es una teología), sino de familiarizarte con una determinada forma de pensar que puedes apropiarse y adaptar para tus propias necesidades analíticas.

El título capta los dos nodos conceptuales centrales en los que Bourdieu trabajó durante toda su vida. El primero es el desplazamiento *desde la estructura hacia la práctica*, interpretada como todo lo que hacen, piensan o sienten las personas en su mundo normal. Este movimiento reintrodujo al agente sabedor, activo, y especializado (y esa es la tarea primordial del concepto de *habitus*, que recuperó Bourdieu y comenzó a perfeccionar en la década de 1960), aunque reteniendo el modo relacional de pensar, propio de los enfoques estructuralistas en las ciencias sociales, desde Marx, Durkheim y Freud en adelante. Esto hace de Bourdieu una especie de estructuralista anti-estructuralista. El libro donde aparece esta ruptura dialéctica con el estructuralismo es el *Esbozo de una teoría de la práctica* (1972, fecha del original en francés), que anuncia oficialmente la "presentación en sociedad" de Bourdieu, que sale de la sombra de Claude Lévi-Strauss (sobre la relación de Bourdieu con el pope del estructuralismo neo-saussureano, recomendando la aguda monografía de Antonio Lantieri, *La Science des institutions impures. Bourdieu critique de Lévi-Strauss*, 2010).

El segundo nodo es el concepto que, en mi opinión, se halla en el epicentro y es lo verdaderamente original de Bourdieu: *el poder simbólico*, la capacidad de la categorización consiguiente, la capacidad de hacer el mundo, preservarlo o cambiarlo, por medio del diseño y la difusión de los marcos simbólicos, instrumentos colectivos de la construcción cognitiva de la realidad. Es un concepto más amplio, multifacético, ramificador y poderoso que el del *habitus*, el capital y el campo puestos juntos y elevados al cuadrado (siempre me quedo perplejo, por decirlo suavemente, cuando encuentro "resúmenes" de Bourdieu que ni siquiera mencionan a ese concepto). El mismo afianza la triada de *cognición-recognición-recognición errónea* que refleja la idea de Bourdieu del agente social como un "animal simbólico", para usar el lenguaje de Ernst Cassirer, quien es la principal inspiración detrás del pensamiento de Bourdieu en este sentido (aquí el libro clave para reflexionar es el majestuoso libro *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, 1944), pero un agente encarnado e integrado que existe en primer y último lugar ante los ojos de los otros, a través de un "juego de espejos" recursivo en el que las ficciones sociales se vuelven una realidad en la medida en que se apoyan en categorías compartidas y creencias comunes que fundamentan acciones en consonancia. El capital simbólico también capta la idea de Bourdieu de que el poder nunca es tan eficiente (y peligroso) como cuando se disfraza y paradójicamente es activado por los subordinados, de modo que se desarrolla a través de una relación cognitiva de consentimiento que resulta oculta para ellos mismos, obviando así el empleo de la persuasión material. La violencia simbólica es esa fuerza fluida que moldea al mundo a través de la comunicación sin que ni

siquiera lo notemos; engaña por igual a dominantes y dominados, como en *La dominación masculina* (2006).

El poder simbólico es un concepto que Bourdieu elabora a lo largo de toda su vida científica, desde sus investigaciones de juventud sobre el honor en Cabília y el parentesco en el Bearne hasta sus obras sobre arte, educación, y el sufrimiento social, hasta sus posteriores incursiones en la política y el regreso a la ciencia misma. Se expresa en forma más compacta en la pragmática sociológica de *Lenguaje y poder simbólico* (1982 y 1991) y en las *Meditaciones pascalianas* (1998). La mejor ilustración se halla en su curso magistral *Sobre el estado* (2012) como "poder simbólico primordial", "fetiche supremo" y "resguardo de todos los fetiches". Comprender ese concepto implica un viaje interminable pero estimulante; dominarlo equivale a abarcar y dominar la totalidad de la obra de Bourdieu.

En base a lo que has dicho, siento que el seminario fue diseñado para crear las condiciones sociales de producción de un *habitus* sociológico diferente. Recuerdo tus instrucciones a los participantes en el primer día, estableciendo el mandato trídico de "leer-escribir-discutir" constantemente, no solo durante el mismo seminario vespertino de tres horas sino a través de los memos analíticos de cinco hojas que todos tienen que redactar y compartir con todos los demás antes de la reunión. Estas tres actividades se vincularon íntimamente a lo largo del semestre. ¿Podemos hablar, entonces, de la creación de un *habitus* sociológico, y si es así, cuál es el rol de la universidad, los profesores, los estudiantes y los cursos en este proceso?

Tu intuición es acertada: en este seminario, tratamos, individual y colectivamente, de luchar contra la predisposición inherente en el contexto académico del aula de transmitir una *disposición generativa hacia la teoría como medio pragmático para la invención de objetos sociológicos*. Bourdieu es un pensador paradójico, porque él es visceralmente y epistemológicamente un *teórico anti-teoriticista*; visceralmente desde su educación étnica y clasista en un pueblo rural aislado del sudoeste de Francia, en un mundo apartado de la experiencia protegida de la *skholé* en la que trabajan los académicos, y epistemológicamente desde las enseñanzas de su mentor Georges Canguilhem, quien afirmaba que la razón científica se encuentra en las prácticas históricas de los científicos activos (el texto fundamental sobre esto es su arcano pero tonificante *La Formation du concept de réflexe au 17è au et 18è siècle*, 1955). Esto es algo que es difícil de detectar, comprender y absorber, porque va a contrapelo de lo que aprendemos en la escuela, que los teóricos sociales son una estirpe especial y superior y que las mentes fundadoras de la disciplina son una pandilla de los denominados "teóricos". Se nos enseña a abordar los textos de los sociólogos clásicos, Marx, Durkheim, Weber, Simmel, du Bois, o quien sea, como si fueran las sagradas escrituras que deben ser reverenciadas y así solemos abordar a Bourdieu también de este modo. Este es un error categórico y un enorme obstáculo para comprender su obra. La manera apropiada para abordar un texto de Bourdieu es como un lector furtivo de un "manual con instrucciones" para formular cuestiones científicas inteligentes y hacer el dificultoso trabajo que se necesita para resolverlas empíricamente.

Bourdieu insistía en que él "no hacía teoría". Constantemente nos advierte contra las seducciones de la pura disquisición conceptual y los peligros de "teorizar", que tan fácilmente se convierte en un escolasticismo (hacia 1989, rechazó una invitación de Jeffrey Alexander, mesías del neo-funcionalismo, para asistir a una especie de "cumbre mundial" de la teoría social con Jürgen Habermas, simplemente porque el programa de la misma no tenía sentido para él, sin hablar de los participantes). De modo que el seminario se esfuerza por prestar atención sobre la forma en que crea y utiliza Bourdieu a los conceptos, *qué hace con ellos y qué les hace hacer*, en vez de la forma en que los define o de quién los deduce. Conocer las trece (¿o son veintiséis?) diferentes definiciones de *habitus*, que uno puede

rápidamente seleccionar de los textos que abarcan cerca de medio siglo, nos dice muy poco sobre cuándo, por qué y cómo desplegar el concepto para orientarse en el *modo genético de pensar* que el mismo encierra (para una elaboración sobre este tema, ver mi "Concise Genealogy and Anatomy of Habitus", en *the Sociological Review* 64, no. 1, febrero 2016).

Este abordaje crea una tensión inevitable en el centro del seminario, porque para leer a Bourdieu en forma fructífera, como a todo autor complejo y multidimensional, se necesita conocer los textos, su intención y contenidos, composición, antecedentes, resonancias, y mutuas consecuencias. En el caso de Bourdieu, esto es particularmente cuestionador, primero, porque es un escritor muy consciente y disciplinado que, en cada investigación, tácitamente apela a los resultados de muchísimas otras investigaciones paralelas (su sociología de la religión es el trampolín invisible permanente para su sociología del arte, su sociología de la ciencia subyace en su sociología de la política, etc.). En segundo lugar, los textos claves de Bourdieu siempre implican un diálogo subterráneo con los filósofos que lo formaron antes de que él se convirtiera a la ciencia social: *La distinción* es una revisión silenciosa pero dura y áspera de la tercera crítica del juicio por Kant, así como también un acuerdo indirecto con Hume, a quien él leyó con afecto en su juventud durante un viaje hecho a dedo por Inglaterra (el hecho de que la filosofía de Kant, incluyendo su ética, estética, y metafísica, surgió de una confrontación frontal con Hume está demostrado por Paul Guyer, en su libro *Knowledge, Reason, and Taste: Kant's Response to Hume*, 2008). Las *Meditaciones pascalianas* no son sólo un gesto de aprobación a Husserl (y a sus *Meditaciones cartesianas*) sino, a través de él, al ala no-dualista del racionalismo del siglo XVII, especialmente al monismo de Spinoza y al pluralismo de Leibniz, a cuyas obras Bourdieu se veía a sí mismo que estaba extendiendo.

De modo que hay que prestar una estrecha atención a los textos, sin por eso fetichizar las palabras del autor y practicar una especie de *lectura inversa*, volviendo hacia atrás continuamente desde los resultados sustanciales y los argumentos proposicionales en la página hasta el diseño de investigación y las operaciones que subyacen en ellos, para comprender el modo de pensar que los une. Para ayudar a lograr eso, leemos las investigaciones tempranas y las tardías sobre la misma cuestión (toda la *oeuvre* de Bourdieu está configurada por esta estrategia de "volver y reformular") y comparar a escritos abstractos con experimentos sociológicos concretos. Por ejemplo, para explicar el concepto de reflexividad, leemos la elaboración regional por Bourdieu del racionalismo histórico como epistemología práctica en las primeras cien páginas de *The Craft of Sociology* (1968) junto a su prueba práctica de la mirada sociológica en el primer capítulo de *Homo Academicus* (2008, "¿Un libro para quemar?"). Comenzamos sumergiéndonos en la reconstrucción por Bourdieu de la invención histórica de la mirada estética en *Las reglas del arte* (2006) con su estudio piloto de "Peasants and Photography" (1965) ("los campesinos y la fotografía") en su pueblo natal de Béarn, que sirvió de "globo sonda" para fundamentar la crítica de la falacia universalista de la estética kantiana.

Es paradójico usar un formato académico para combatir el academismo, pero cuando cada uno juega su parte y lucha enérgicamente con el material, el seminario viene a ser como una locomotora pedagógica que va siguiendo su propio curso: resuelve las dificultades a medidas que hace que salgan a la luz. Más allá de los detalles de la investigación de Bourdieu, deseo enseñar una actitud más general hacia el trabajo sociológico que aprendí de él, que está mejor resumido por el concepto de Gastón Bachelard de la *vigilancia epistemológica* (o el "superyó intelectual elevado al cubo" como fue desarrollado en su libro *Le Rationalisme appliqué*, 1949): averigua de donde vienen tus problemas, plantea tus propias preguntas, forja interpretaciones analíticas sólidas en lugar de tomar prestadas las ideas blandas y esponjosas del sentido común (incluyendo las del sentido común académico), cuestiona metódicamente tus métodos, y adopta una actitud proactiva cuando se trata de la producción de datos (toma nota de que

no digo "recopilación" de datos, lo que es un absurdo patente: los datos son *fabricados* al formular una pregunta rigurosa en un diseño empírico; un dato no existe como tal por sí mismo, para ser "cosechado" a la manera de las estrellas de mar atrapadas en una playa). *Nunca aceptes un objeto prefabricado*: ése es el primer mandamiento que debería seguir todo sociólogo.

Ahora, en cuanto al papel de las universidades, desgraciadamente éstas se han convertido en importantes obstáculos para la producción y transmisión de disposiciones científicas pues han sido reorganizadas como fábricas de habilidades "eficientes" capacitadas para la demanda a corto plazo del mercado bajo la presión de una austeridad presupuestaria permanente. En particular, las universidades públicas son una sombra de lo que solían ser. Investigamos y enseñamos lo que podemos, a pesar de la universidad, no gracias a ella. En todo caso, en un seminario, los estudiantes hacen la mayor parte del trabajo, individual o colectivamente. Dirigir un seminario es como dirigir una orquesta de aficionados: yo gesticulo para dar el *tempo* pero a los participantes les corresponde producir la música sociológica.

Hay el desafío adicional de manejarlos niveles dispares de conocimiento y expectativas de los participantes, incluyendo estudiosos y estudiantes de doctorado como yo, provenientes de diversos países extranjeros, que tienen visiones diferentes, si no opuestas, de Bourdieu, configuradas por las variadas apropiaciones nacionales de su obra.

Por cierto, el seminario atrae a investigadores de todas las disciplinas y los continentes que llegan al mismo con sus *imágenes prefabricadas de Bourdieu*, la mayoría de las veces, gravemente truncadas: Bourdieu el "teórico de la reproducción", cuando sus primeros tres libros trataban la transformación cataclísmica de una sociedad colonial en guerra; Bourdieu, quien "ignora la acción", cuando el propio objetivo de habitus es repatriar al agente inventivo en el centro del análisis social; Bourdieu que "no teorizó las articulaciones entre los campos", cuando uno de sus conceptos más característicos, el campo del poder, está diseñado especialmente para eso; o Bourdieu que "ignora a la etnicidad", cuando escribió ampliamente sobre las gradaciones culturales del (des)honor y él mismo era un "étnico" en la sociedad francesa, etcétera. Y el Bourdieu francés no es el Bourdieu brasileño, ni es el Bourdieu noruego, o para el caso, el Bourdieu francés: cada país ha desarrollado su propia versión selectiva adecuada a la estructura y la historia de su campo intelectual (de acuerdo a los principios enunciados por Bourdieu en su discusión de "Las condiciones sociales de la circulación internacional de las ideas", 1990).

Bachelard nos enseña que el saber científico avanza, no llenando un vacío, sino rompiendo con el "saber espontáneo" que ya está allí y no es diferente cuando se trata de obras clásicas de la sociología cuando viajan a través de las fronteras. Las primeras sesiones del seminario bastan para disipar las *ficciones de Bourdieu* que paradójicamente atraen a las personas en un comienzo. Hacerlo es divertido y se lo hace fácilmente adoptando hacia su obra – tratada como un hecho social y científico – la *perspectiva genética* que Bourdieu nos incita a adoptar hacia toda realidad social.

Además de las imágenes gráficas, también tenemos que manejarnos con las *fuertes emociones, positivas o negativas, que invariablemente provoca la obra de Bourdieu*, que se pegan ya sea sobre los objetos que examina, los modelos que propone de ellos, o sobre la postura intelectual más general que él estipula. Bourdieu tiene una habilidad especial para arrastrar a sus lectores profundamente en sus análisis, ya sea por analogía o homología, y hacerlos sentirse personalmente implicados en ellos. Su sociología es un *socioanálisis* en el sentido en que revela al inconsciente social, alojado en los cuerpos e instituciones, que nos gobierna a todos y por consiguiente alienta al "regreso de lo reprimido". (Esto es más visible en *El peso del mundo* (1992) y en la disección que hace Bourdieu de los tres microcosmos sociales que lo formaron: la sociedad pueblerina de Béarn en la que creció, en *El baile de los solteros*, 2002; el sistema académico en el que ascendió, en *Homo Academicus* (1984); y en la institución filosófica con la que

rompió, en la *Ontología política de Martín Heidegger*, 1988, que es una forma de exorcizar al filósofo en el que él podría haberse convertido).

Este regreso produce un efecto de revelación que puede ser regocijante y hasta liberador: no era raro, al final de sus conferencias públicas, que hubiera personas que se acercaran a agradecer a Bourdieu por haber roto el velo de ilusiones en el que habían vivido envueltos y haber cambiado sus existencias. Pero también puede ser agotadora u opresiva si no se está preparado para ello. Bourdieu hace que la gente se manifieste abiertamente o sienta vergüenza, que chille o se contraiga; raramente los deja indiferentes. Sus argumentos aparentemente más abstractos siempre llevan consigo el anexo horaciano, "*de te fabula narratur*", que explica las reacciones que ellos desatan, que tienden a la seducción o a la revulsión, con muy poca distancia entre ambas. La tarea del seminario es llegar a una transición desde esta confusa "comprensión del corazón" hacia una comprensión racional del tema, los conceptos que éste implica y los principios epistemológicos que lo sustentan.

Bourdieu es especialmente amenazante para los académicos que tienen *estructuras mentales rígidas* e interpretan la investigación social como la aplicación refleja de fórmulas mecánicas prescriptas por un credo teórico que abarca todo; y en este aspecto, los últimos marxistas rivalizan mucho con los parsonianos sobrevivientes. (Un distinguido colega de Berkeley que asistió a mi seminario, y quiso asistir otra vez, pero no se lo permití, ha viajado por todo el mundo dictando conferencias con el título frenéticamente freudiano: "¿quién le teme a Pierre Bourdieu?"). Para comprender y luego implementar su modo de razonar, se tiene que renunciar a la sacralización de los pensadores y convertirse en algo así como un *gimnasta intelectual*. Se debe aprender a plegarse y torcerse en posiciones teóricas inusuales, e incluso arriesgadas: tomar a Marcel Mauss, a Max Weber, cruzar el "cuerpo propio" de Merleau-Ponty con el "hombre neuronal" de Jean-Pierre Changeux, tomar a Roman Jakobson y a John Austin para que remen en el mismo bote lingüístico, hurgar en estadísticas matemáticas serias y sin embargo tomar en cuenta las percepciones sociales que anidan en las innovaciones literarias de una Virginia Woolf o un Thomas Bernhard. (Como ilustración, comparemos la disección cuantitativa de Bourdieu en la "Conservative Revolution in Publishing" ("Revolución conservadora en la edición") [1999] con la lectura autorreflexiva de *Emily Dickinson* en la que revela a William Faulkner como una especie de experto en etno-metodología literaria en *Las reglas del arte*, 1992). Bourdieu nunca era tímido en tomar prestado conceptos y propuestas de tradiciones teóricas dispersas, y hasta incluso opuestas, pero hay una razón para la locura: su eclecticismo teórico de principios está limitado por su compromiso grabado con lo que llamo las "tres erres" de Bourdieu: una epistemología *racionalista*, una ontología *relacional*, y una metodología *reflexiva* que continuamente se cuestiona en el mismo movimiento por el cual es empleado. Una vez que se ha tratado con las imágenes y las emociones, todavía se tiene que enfrentar la cuestión del lenguaje de Bourdieu.

Aquí la prioridad pasa a ser mostrar que Bourdieu despliega deliberadamente su idiolecto y su estilo espiralado conceptuales para impedir que los conceptos tradicionales y el razonamiento del sentido común interfieran a la argumentación analítica. En segundo lugar hay que advertir contra las *seducciones del hablar "bourdieunés"*: las revistas sobre ciencias sociales y humanidades de hoy en día están desatando un tsunami de investigaciones que invocan a Bourdieu, pero la gran mayoría de estas publicaciones simplemente cubren con una delgada capa retórica que suena a Bourdieu, a proyectos y resultados de investigaciones que no tienen ninguna relación con su sociología. (Aquí hay un simple test para verificarlo: tomar una lapicera y suprimir cada mención de "habitus", "capital" y "campo": si no se pierde nada al borrarlos, significa que no se ganaba nada con esas perogrulladas, salvo para montarse en la moda pasajera del momento). Por el contrario, cuando los conceptos y principios analíticos de Bourdieu guían operaciones de investigación concretas, inmediatamente uno se ubica en condiciones de articular

nuevas preguntas y pintar un nuevo panorama empírico, como lo hace Tom Medvetz en su investigación modelo sobre el surgimiento de los *Think Tanks in America* [Centros estadounidenses de estudio] (2012), que atraviesa la cortina de los estudios de elites y políticas para comprender la ambigüedad intrínseca de esta organización y diagnosticar su turbio papel en el campo del poder estadounidense.

Contra las opiniones convencionales sobre un Bourdieu anclado por la tríada de “habitus, capital, y campo”, tú presentas el dúo de “espacio social y poder simbólico” como los conceptos primordiales que organizan su obra. Tú afirmas que el giro desde la tríada hacia el dúo no solo aclara errores comunes sino que también echa luz sobre la lógica interior del proyecto de Bourdieu. ¿Puedes explicar qué implica este cambio?

Durante los últimos tres años preparé una edición nueva, ampliada, corregida y actualizada de *Una invitación a la sociología reflexiva*, cubriendo la última década de la producción de Bourdieu, que fue su década más prolífica (el factor desencadenante fue la necesidad de retraducir totalmente el libro al francés, lo que hice con la experta colaboración de Etienne Ollion). Para eso, leí toneladas de textos dispersos, oscuros, y aparentemente menores de Bourdieu; muchos de ellos ni siquiera figuran listados en su bibliografía oficial, que resultaron ofrecer nuevas ideas sobre sus intenciones y sobre la arquitectura interna de su obra. También escribí un extenso ensayo donde expuse dos itinerarios de lecturas complementarias a lo largo de la totalidad de su *corpus*, que abarca a más de 700 artículos. El primero es un *sendero genético* que recrea el desarrollo de su marco estructural en cinco etapas, y el segundo es un *sendero analítico* que clarifica la creación y el propósito de los siete conceptos claves (habitus, capital, campo, espacio social, poder simbólico, doxa, reflexividad), que presentan la forma de pensar característica de Bourdieu.

Junto al rastreo a través de las transcripciones de sus seminarios y cursos magistrales en el Collège de France y las miles de páginas de correspondencia que hemos intercambiado para escribir la *Invitación* en una retrospectiva analítica, esto transformó totalmente mi comprensión de Bourdieu. Fue como traspasar una cortina, que ni siquiera sabía que estaba allí, para descubrir nuevos faros para navegar el océano de su obra. La forma fundamentalmente antiteoricista del pensamiento de Bourdieu surgió ante mí como nunca antes; allí se evidenció la influencia primordial de Cassirer (quien por el lado de la epistemología, era la contraparte estructural alemana de Bachelard para la escuela de Marburgo), y también surgió el uso metódico de su aldea de Béarn como un umbral experimental para probar en miniatura grandes investigaciones, y muchos otros rasgos novedosos como el diseño multiescalar interno del campo del poder y la teoría tácita de los revolucionarios simbólicos que circulan a través de sus dispersos ensayos sobre Flaubert, Heidegger, Baudelaire, Beethoven, y Manet.

Pero lo que es más importante, se me tornó transparente que el *espacio es la categoría madre*, el concepto genérico desde el que se deduce lógicamente el *concepto específico de campo*, como un espacio social especializado que surge cuando un dominio de acción y autoridad se demarca, autonomiza y monopoliza en forma suficiente. Al comprender que el espacio social (y no el campo) es la estructura general que “enfrenta” los conceptos de habitus y capital para generar la práctica, se aclaran las dificultades recurrentes y se disuelven miríadas de falsos problemas. Primero nos recuerda que los campos son relativamente *animales históricos raros* que sólo existen en ciertas esferas de la actividad y sólo en formaciones sociales avanzadas que han sufrido una suficiente diferenciación; no por nada Bourdieu sigue invocando la denominación durkheimiana de *sociedades diferenciadas*, en lugar de sociedades modernas, capitalistas o postindustriales (Craig Calhoun puso de relieve la limitada historicidad de los campos en su sagaz contribución a *Bourdieu: Critical Perspectives*, 1993, pero él la consideraba como una tensión irresuelta en la teoría de la práctica, en lugar de detectar una imprecisión de la relación entre el campo y el espacio social). Por ejemplo, en la Cabilia colonial no hay campos,

debido a que las formas del capital no se han desvinculado ni evolucionado por vías institucionales particulares. Por consiguiente, Bourdieu no usa el término cuando revisita el trabajo de campo que hizo en su juventud en *Le Sens pratique (La lógica de la práctica)*, publicada en 1980, toda una década después de haber producido su primera elaboración sólida del campo con el artículo sobre la "Génesis y estructura del campo religioso", 2006, que ofrece un modelo para todos los otros campos).

La inmensa mayoría de las acciones sociales se desenvuelve en espacios sociales que son sólo eso, espacios sociales, es decir, distribuciones multidimensionales de propiedades socialmente eficientes (capitales) que estipulan un conjunto de posiciones modeladas de las que se puede predecir estrategias en forma inteligible. Pero no son campos porque no tienen límites institucionalizados, obstáculos a la entrada, ni especialistas en la elaboración de una fuente particular de autoridad y sociodicea. Esta revisión nos permite evitar la cómica multiplicación de campos y formas *ad infinitum*; pues apenas pasa un mes sin que algún académico proponga una nueva especie! De este modo, no hay ningún "campo sexual" (pace Eva Illouz [2012] y Adam Green [2013]) y ningún "campo racial" (lo siento por Matt Desmond y Mustafa Emirbayer [2015]), por la simple razón de que ni el sexo ni la raza como etnicidad denegada son monopolizadas por un agrupamiento de instituciones y agentes particulares que las elaboran para el consumo de otros, como hacen los sacerdotes para los laicos o los políticos para los votantes. Es más, su importancia sociológica reside precisamente en el hecho de que rebasan los microcosmos y modelan el espacio social en general a través de la formación del habitus: son principios de visión y división social que *no han sido acorralados en campos*. En términos más generales, la promoción del espacio social como categoría pilar o sostén coincide con la reformulación por Bourdieu de la cuestión de la creación grupal después de *La distinción* (texto al que él consideraba rudimentario y obsoleto en este aspecto) que abandona la presunción de la existencia de las clases para preparar el terreno para una ontología radicalmente historicista de los colectivos sociales (esta discusión se desarrolla íntegramente en mi artículo "Symbolic Power and Group-Making: On Bourdieu's Reframing of Class", *Journal of Classical Sociology* 13, No. 2, Mayo de 2013 ["Poder simbólico y fabricación de grupos: cómo reformula Bourdieu la cuestión de las clases", *Herramienta*, 52, Marzo de 2013], que se aplica a todo tipo de colectividades, étnicas, nacionales, religiosas, sexuales, etc.).

Parte de la confusión sobre la relación del campo y el espacio social fue sembrada por el propio Bourdieu de dos maneras. En primer lugar, desarrolló la noción más limitada del campo alrededor de 1968-1977, antes de llegar con la categoría más amplia del espacio social y elaborarla plenamente, desde 1975 hasta 1985 y a partir de entonces. Pero eso no es sorprendente, dado que Bourdieu perfeccionaba todos sus conceptos a los efectos de determinadas investigaciones empíricas, mientras pasaba de un proyecto de investigación a otro, y no como parte de alguna ambiciosa metavisión parsoniana de un conjunto preconcebido de categorías analíticas. En segundo lugar, Bourdieu tuvo que descubrir, aprender, y adaptar las técnicas de Jean-Paul Benzécri de análisis de múltiple correspondencia para hacer operacionalizar el concepto de espacio social y desde allí prepararlo conceptualmente (Lebaron y Leroux lo muestran sin darse cuenta en *La Méthodologie de Pierre Bourdieu en action*, 2015). Y en tercer lugar, Bourdieu a menudo es muy descuidado en su propio uso de los dos términos, aún luego de que ha articulado el espacio social: a veces habla de un "campo social", o de la familia como un campo, y de diversas configuraciones que mezclan el espacio social evidente con la intersección de múltiples campos como campos, lo que no lo son. *Stricto sensu*, también se puede afirmar que el campo de poder, así denominado, no es realmente un campo (no es el lugar de la concentración y distribución de una especie particular de capital, no tiene un nomos específico, y no segrega un conjunto de interpretaciones cognitivas características, etc.), sino un *meta-campo* como una especie multidimensional de espacio social.

Ahora, acerca de la triada conceptual de "habitus, capital y campo", es fácil demostrar que en el mejor de los casos ofrece una condensación incoherente e incompleta del pensamiento de Bourdieu (a pesar de que él lo usa ocasionalmente para propósitos pedagógicos): el capital y el campo son redundantes, pues un campo no es otra cosa que un espacio de concentración del capital; el habitus mismo es capital encarnado y, desde otro ángulo, se lo puede comprender como la somatización de categorías cognitivas y catéxicas, o sea, como la impronta del poder simbólico sobre el organismo socializado. Si realizas el equivalente semántico del análisis en el menor espacio al estilo de Guttman y Lingoes sobre la estructura de Bourdieu, hallarás que el dúo del *espacio social* y *poder simbólico* es suficiente para regenerar todos los demás conceptos que él usa y por lo tanto para captar toda clase de fenómenos. Su articulación constituye el centro conceptual más parsimonioso e irreducible de su teoría de la práctica. Es por eso que será ese el título del próximo "campo de entrenamiento de Bourdieu" en Berkeley.

Tú eres uno de los editores del último libro de Bourdieu ([2012] 2015) *Sobre el estado*. En el coloquio especial organizado por el Departamento de Sociología de Berkeley para señalar el lanzamiento del libro en marzo de 2015, relacionaste a este curso magistral con obras que eran las piedras angulares de los pensamientos de Marx, Durkheim y Weber. ¿Puedes decirnos qué es lo que hace tan especial a este libro?

En primer lugar, una corrección: no fui uno de los editores del curso en el Collège de France sobre el estado. El principal editor fue el último estudiante de doctorado de Bourdieu, Franck Poupeau, quien fue invitado a Berkeley para empezar el coloquio que mencionas precisamente porque dirigió al equipo de los principales asociados con Bourdieu que se encargarían de esa difícil tarea. Pasé cinco meses revisando todo el día las mil páginas de la penúltima versión renglón por renglón y recomendé profundas revisiones del principio al fin (cortes, reescrituras, clarificaciones terminológicas, notas y referencias agregadas, etc.) que fueron incorporadas en su mayor parte en el texto final. El equipo de Paris tendió a mantenerse más cercano a la palabra hablada, con una actitud de respeto editorial hacia el maestro. Tengo la ventaja de haber desarrollado una relación con Bourdieu y la experiencia de *haber escrito con él*, diferentes a las que tuvieron sus estudiantes más antiguos, y eso me dio una especie de *impudencia editorial* que ellos no pudieron tener, por muy buenas razones sociológicas que al final crearon el necesario equilibrio.

Por extrañamiento que parezca, tengo una vinculación más estrecha con la creación de ese curso magistral. En la primavera de 1986, Bourdieu hizo escala en Chicago, donde yo estaba comenzando mis estudios de doctorado, proveniente desde San Diego, donde su amigo Aaron Cicourel lo había invitado cuando iba a Princeton, donde debía dictar unas conferencias en el marco de los seminarios Christian Gauss sobre la crítica. Yo había terminado recién de revisar una exposición crítica de su obra, comparando su "Conferencia sobre la conferencia" (1982), cuando inauguraba su cátedra en el Collège de France, con una soberbia monografía de uno de sus alumnos de doctorado, Sylvain Maresca, sobre cómo *Les Dirigeants paysans* (1984), "líderes de sindicatos campesinos", habían rediseñado los límites de posguerra del campesinado y transformado materialmente al grupo a través del trabajo simbólico llevado a cabo junto a dirigentes políticos estatales. Fue una especie de ejercicio paradigmático-y-ejemplar (en el sentido de Thomas Kuhn), que Bourdieu me había alentado a escribir un par de años antes mientras yo vivía y trabajaba en Nueva Caledonia. ¡Fue por eso que el ensayo terminó siendo publicado en un periódico australiano! Él lo leyó detalladamente y se molestó un poco por las críticas que yo había desarrollado al final, a instancias de mis profesores en Chicago, John Comaroff y James Coleman, especialmente por mi enfoque sobre su "evidente desinterés sobre el estado". Mi tercera crítica se desarrollaba así:

Nos preocupa la indiferencia teórica sobre el papel del estado que caracteriza la concepción del espacio social de Bourdieu. El hecho de que no haya sido incluido en los índices de sus tres libros

más importantes (Bourdieu, 1972; 1979a; 1980a) indica que el estado se halla notablemente ausente de la visión de Bourdieu. Sus recientes esfuerzos para remediar esta deficiencia este defecto y poner al estado en el centro de la teoría de la violencia simbólica lo han llevado a su (re)definición como “el agente que posee el poder de nominar lo legítimo, es decir, el poder que permite la imposición oficial de la opinión legítima del mundo social” (Bourdieu, 1984, 118). Sin embargo, definir un concepto no es una prueba de su potencial analítico, y queda por demostrarse en qué medida puede Bourdieu salir de una definición tan limitada, que puede eventualmente atraparlo en exactamente el tipo de posición subjetivista que él rechaza: la reducción de las relaciones de dominación a puras relaciones de significación. El teórico social francés tendrá que ir mucho más allá de las cuestiones de nominación y clasificación, para que, como creo, este esquema llegue a contribuir decisivamente en el análisis de clase. Pues el estado hace considerablemente algo más que asignar títulos e imponer taxonomías: también administra una gigantesca red de puentes entre los campos (legal, política, económica, social, cultural) cuyos límites, barreras de entrada, y estacas específicas que puede alterar fácilmente, por la fuerza si es necesario, y de ese modo afectar enormemente la estructuración de las clases. Surge entonces la pregunta en cuanto a si el poder estatal constituye una especie de capital sui generis y las instituciones estatales un campo esencialmente diferente de otros campos (“Symbolic Violence and the Making of the French Agriculturalist: an Enquiry into Pierre Bourdieu’s Sociology” [“La violencia simbólica y la creación del agricultor francés: una investigación en la sociología de Pierre Bourdieu”], *The Australian and New Zealand Journal of Sociology* 23, no. 1, Marzo 1987, págs. 79-80).

En Chicago, Bourdieu desestimó la crítica como superficial, insistiendo en que en todo caso, el estado era una entidad demasiado compleja y antigua para tratar de resolver frontalmente. Este era también un tema de moda entonces, con la ostentosa publicación el año anterior del libro colectivo organizado por Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer, y Theda Skocpol, *Bringing the State Back In*(1985), quienes importaron en los Estados Unidos la fascinación teórica con el estado que habían consumido los neo-marxistas europeos de la década de 1970, como Nicos Poulantzas, Claus Offe, y Perry Anderson; iy los althusserianos representaban una desviación total para Bourdieu! Pero un par de días después de que dejó la ciudad, recibí una llamada telefónica sorpresiva desde Princeton en la que él reconoció categóricamente, “tienes razón, dedicaré mi próximo curso en el Collège al estado para responder a tu crítica”. Luego de tres veranos de una lectura intensa, y hallando un gancho empírico al cual asir su investigación, a saber, el encuadre político de la producción y la adquisición de viviendas individuales (esto produjo como resultado un informe para la *Caisse des Dépôts et Consignation*, el organismo estatal que financia la construcción de viviendas en Francia, y luego un número doble de la revista *Actes de la recherche en sciences sociales*, nos. 81-82, marzo 1990, que luego se transformó en *The social Structures of the Economy*, 2000), Bourdieu abordó directamente al estado y nunca se volvió atrás.

Esta iniciativa se fortaleció al concluir su libro sobre el rol de las escuelas de elites en la reproducción del campo del poder, al cual Bourdieu agregó una extensa discusión final del “Poder del estado y el poder sobre el estado”, y cuyo título cambió a último momento, de *La nobleza de la escuela* a *La nobleza de estado* ([1989], 2013). Esto aclaró que la educación es el principal vehículo a través del cual se inculcan las categorías estatales del pensamiento (mientras que en su obra sobre la educación de la década de 1960 Bourdieu curiosamente había opuesto la escuela al estado); y estipuló que el estado es a la vez el producto, el lugar, el objetivo, y el árbitro de las luchas para construir la realidad. También era necesario pivotar hacia el estado, por el intensificado abordaje de Bourdieu sobre el poder simbólico durante toda esa década, lo que lógicamente lo impulsó a confrontar al gran “alquimista simbólico” de la era moderna.

Tú lo puedes detectar, por ejemplo, en el capítulo histórico sobre la unificación lingüística de Francia a petición de las autoridades políticas, con el que comienza *Ce que parler veut dire* (1982) [*Qué significa hablar*, 2001], que demuestra que “la producción y reproducción del lenguaje legítimo” opera en tándem con la construcción del estado central, primero por la realeza absolutista y posteriormente por la burguesía republicana, cuyo poder se apoya en forma creciente en la transmisión del capital cultural validado por el estado, o sea, en las credenciales educativas.

Hay muchas razones para pensar que Bourdieu tenía que golpear al Leviatán más temprano que tarde. Sin embargo es gracioso leer ahora mi juvenil e torpemente expresada crítica de 1986 y darse cuenta de que temáticamente había dado en el blanco y que jugó un pequeño rol en acelerar su “declaración” sobre el estado. (Posteriormente, durante esos largos veranos de intensa lectura en su pueblo de Béarn, Bourdieu se quejaría en broma, “Maldito seas, estoy abajo en las minas tragando teorías del estado todo el día por tu culpa, no es gracioso”). Hasta el curso magistral, el estado resulta haber sido una especie de presencia ausente en el centro de su trabajo, desde la recapitulación del despojo de tierras en la creación de la sociedad colonial en *Sociologie de l’Algérie* (1958) hasta la sociología de la escolaridad (1964, 1970, 1989) y las investigaciones de principios de la década de 1990 sobre el sufrimiento social causado por el ampliado dominio del mercado y llegar al clímax en el resurgente compromiso de Bourdieu en el debate cívico.

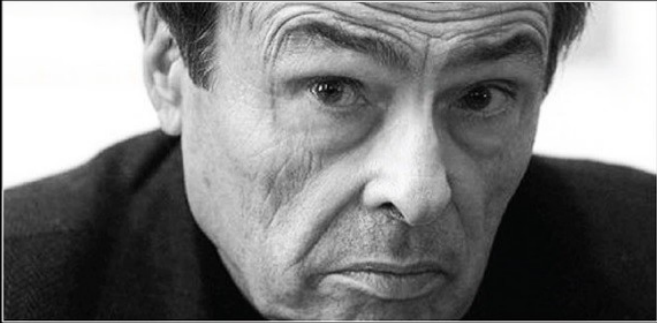
¿Qué hace de *Sobre el estado* un texto verdaderamente excepcional, el libro más extraordinario de la ciencia social que he leído? Este libro combina la frescura y audacia de los *Grundrisse* de Marx (que es una impetuosa y provisional construcción de los principios fundamentales que luego perfeccionará), la profundidad y el vigor de *Las formas elementales de la vida religiosa* de Durkheim (el estado resulta ser una gigantesca “máquina de clasificación” y “un fragmento de la iglesia vuelto contra sí mismo”: ¿cuánto más durkheimiano se puede ser?), y el alcance y la ambición de la sociología de la religión de Weber (abarca ocho siglos y tres continentes para construir un tipo ideal). Y agrega a todo esto un *ansioso interrogante sobre la misma ambición y el acto de la interrogación sociológica*, implacable y sagaz, que es la marca característica de Bourdieu. A medida que transcurre la obra, el autor de *La distinción* ofrece la disección de las diversas teorías del estado (algo que no había hecho por ningún otro tema), va reinterpretando audazmente la transición histórica desde la “casa real” hasta la “razón de estado” y propone un nuevo modelo del estado como un poder organizador firmemente fijado por la concepción del campo burocrático y el concepto de la “monopolización de la violencia simbólica legítima”. Y correlaciona la creación del Leviatán moderno, basado en el modo de reproducción burocrático, con la creación de lo público, la simultánea promoción y apropiación de lo universal, y el surgimiento del capital cultural. Esta es una investigación de una magnitud, profundidad y alcance clásicos.

El libro, que podría haberse titulado apropiadamente *La invención del estado* (esta expresión se repite más de treinta veces en las clases y en la sección final de *La nobleza de estado*, que mezcla un fragmento de un borrador de una anterior conferencia en el Collège, que se llama “La túnica y la invención del estado” no es evidentemente el libro que Bourdieu habría publicado si hubiera vivido para escribirlo. Pues, al contrario a lo que los editores del libro afirman en el epílogo, Bourdieu intentó escribir un libro sobre el estado; lo que le impidió hacerlo hacia 1995 es que no pudo resolver es cómo organizarlo en el estudio más amplio de varios tomos que estaba entonces preparando sobre la teoría general de los campos, provisionalmente titulado *Micocosmos*. Pero podemos alegrarnos de que no lo hizo porque hay tanto más para aprender del borrador oral del libro que no fue. Está inconcluso, no elaborado, lleno de contornos irregulares, formulaciones burlescas, pistas luminosas, elipses analíticas y cuestiones irresueltas, y rebosa de angustiosa sinceridad sobre las exigencias epistémicas y las dificultades prácticas del oficio sociológico. No es un producto terminado, un *opus operatum* sobre el

estado, sino el movimiento de su elaboración, el *modus operandi* vital de Bourdieu minuciosamente construyendo su objeto más cuestionador. Y esa, me permito sugerir, es la mejor manera de comprender su motor sociológico en perpetuo movimiento.

Berkeley
SOCIOLOGY

COLLOQUIUM SERIES
Mon, March 16
2:00-4:00pm
402 Barrows Hall



PIERRE BOURDIEU AND THE INVENTION OF THE STATE

Special Sociology colloquium/Public sociology event

In *On the State* (Polity Press, 2015), his first major posthumous book (based on his lecture course at the Collège de France in 1989-1992), Bourdieu offers an analytic dissection of state theory, a reinterpretation of the historical transition from “the house of the king” to the “reason of state,” and a model of the state as organizing power anchored by the concept of “bureaucratic field” and the notion of the “monopolization of legitimate symbolic violence.” He correlates the forging of the modern Leviathan, based on the bureaucratic mode of reproduction, with the coining of the public, the simultaneous advance and private appropriation of the universal, and the rise of cultural capital. Contributors to this panel will engage the facets of this watershed book that connect with their own research to provide a collective assessment of its import and implications for the social science of the state, power, and citizenship.

Chair: **Loïc Wacquant** (Berkeley Sociology)
Mara Loveman (Berkeley Sociology, author of *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America*)
Frank Poupeau (CNRS, author of *State Sociologists* and editor of Bourdieu, *On the State*)
Dylan Riley (Berkeley Sociology, author of *The Civic Foundations of Fascism*)
Loïc Wacquant (Berkeley Sociology, author of *Tracking the Penal State*)

Contact od@berkeley.edu to be added to notification list

Referencias

- Bachelard, Gaston. 1949. *Le Rationalisme appliqué*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, Pierre. 1958. *Sociologie de l'Algérie*. Paris: Presses Universitaires de France (modified tr. *The Algerians*, Boston: Beacon Press, 1962). (*Sociología de Argelia y tres estudios de etnología Cabilia*. Madrid: BOE, 2006).
- _____. [1968] 1991. *The Craft of Sociology*. New York: Walter De Gruyter.
- _____. [1971] 1991. “Genesis and Structure of the Religious Field,” *Comparative Social Research* 13: 1-44. (“Génesis y estructura del campo religioso”, *Relaciones* 108, otoño 2006.)
- _____. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois essais d'ethnologie kabyle*. Geneva: Droz (modified tr.: *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977). (*Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2012).
- _____. [1979] 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge: Harvard University Press. 2002. (*La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. México DF: Taurus, 2002).
- _____. [1980] 1990. *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.

- . 1982a. *Leçon sur la leçon*. Paris: Minuit (tr. "A Lecture on the Lecture" en *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press, 1994 revised edition). (*Lección sobre la lección*. Barcelona: Anagrama, 2002).
- . 1982b. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard. (Modified and expanded tr.: *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Harvard University Press, 1991). (*Qué significa hablar*. Madrid: AKAL, 2001).
- . [1984] 1988. *Homo Academicus*. Cambridge: Polity Press. (*Homo academicus*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2012).
- . [1989] 1996. *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*. Cambridge: Polity Press. (*La nobleza de estado*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013).
- . [1992] 1996. *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*. Cambridge: Polity Press. (*Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama, 1995).
- . [1997] 2000. *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity Press. (*Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999).
- . [1998] 2001. *Masculine Domination*. Cambridge: Polity Press. (*La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000).
- . [2000] 2005. *The Social Structures of Economy*. Cambridge: Polity Press. (*Las estructuras sociales de la economía*. Barcelona: Anagrama, 2003).
- . [2012] 2014. *On the State*. Cambridge: Polity Press. (*Sobre el estado. Cursos en el Collège de France*. Barcelona: Anagrama, 2010).
- Bourdieu, Pierre and Passeron, Jean-Claude. [1964] 1979. *The Inheritors: French Students and Their Relation to Culture*. Chicago: The University of Chicago Press. (*Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009).
- . [1970] 1977. *Reproduction in Education, Society and Culture*. London: Sage. (*La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Editorial Laia, 2008).
- Bourdieu, Pierre and Marie-Claire Bourdieu. [1965] 2004. "Peasant and Photography," *Ethnography* 5-4 (December): 601-616.
- Bourdieu, Pierre et al. 1990. "L'économie de la maison." Thematic double issue of *Actes de la recherche en sciences sociales*, nos 81-82, March 1990.
- Bourdieu, Pierre and Wacquant, Loïc. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press; Cambridge: Polity Press. (*Una invitación a la sociología reflexiva* Buenos Aires: Siglo XXI, 2005).
- Calhoun, Craig. 1993. "Habitus, Field, and Capital: The Question of Historical Specificity." In Calhoun, Craig, LiPuma, Edward, and Postone, Moishe (eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Canguilhem, Georges. 1955. *La Formation du Concept de Réflexe au 17è au et 18è Siècle*, Paris: Vrin.
- Cassirer, Ernst. 1944. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale University Press. (*Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México DF: F.C.E., 1968).
- Desmond, Matthew and Emirbayer, Mustafa. 2015. *The Racial Order*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Evans, Peter B., Rueschemeyer, Dietrich, and Skocpol, Theda (eds.). 1985. *Bringing the State Back In*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Illouz, Eva. 2012. *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*. Cambridge: Polity.
- Green, I. Adam. 2013. *Sexual Fields: Toward a Sociology of Collective Sexual Life*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Guyer, Paul. 2008. *Knowledge, Reason, and Taste: Kant's Response to Hume*, Princeton: Princeton University Press.

Lentacker, Antoine. 2010. *La Science des institutions impures. Bourdieu critique de Lévi-Strauss*. Paris: Raison d'agir Éditions.

Maresca, Sylvain. 1983. *Les Dirigeants Paysans*. Paris: Minuit.

Wacquant, Loïc. 1987. "Symbolic Violence and the Making of the French Agriculturalist: An Enquiry into Pierre Bourdieu's Sociology," *The Australian and New Zealand Journal of Sociology* 23-1 (March): 65-88.

_____. 2013. "Symbolic Power and Group-Making: On Pierre Bourdieu's Reframing of Class," *Journal of Classical Sociology* 13-2 (May): 274-291. ("Poder simbólico y fabricación de grupos: cómo reformula Bourdieu la cuestión de las clases", *Herramienta*, 52, Marzo de 2013).

_____. 2016. "Concise Genealogy and Anatomy of Habitus," *The Sociological Review* 64-1 (February): 64-72.