

BOURDIEU Y GRAMSCI

BOURDIEU AND GRAMSCI

Enviado: 04/08/2025

Aceptado: 07/02/2026

DOI: 10.24275/uam/izt/dcsh/polis/2026v22n1/ChihuAmparan

Aquiles Chihu Amparán¹

RESUMEN

La teoría del poder simbólico de Pierre Bourdieu tiene sus orígenes en Antonio Gramsci. Ambos se distanciaron del marxismo ortodoxo. Este artículo analiza el vínculo Gramsci-Bourdieu en torno a una concepción ampliada del Estado. Bourdieu se distancia del marxismo enfatizando el papel de los sistemas simbólicos en la reproducción de la desigualdad social. El énfasis marxista en las estructuras económicas y de clase subestima la importancia de la dimensión simbólica de las relaciones de poder, y Bourdieu considera que, en las sociedades avanzadas, el principal modo de dominación ha pasado de la coerción abierta y la amenaza de violencia física a formas de manipulación simbólica. Para Bourdieu, al igual que existe un poder económico, existe un poder simbólico.

Palabras clave: Hegemonía, sociedad civil, violencia simbólica, habitus, poder simbólico.

ABSTRACT

Pierre Bourdieu's theory of symbolic power has its origins in Antonio Gramsci. Both distanced themselves from orthodox Marxism. This article analyzes the Gramsci-Bourdieu connection around an expanded conception of the state. Bourdieu distances himself from Marxism by emphasizing the role of symbolic systems in the reproduction of social inequality. The Marxist emphasis on economic and class structures underestimates the importance of the symbolic dimension of power relations, and Bourdieu considers that in advanced societies, the primary mode of domination has shifted from overt coercion and the threat of physical violence to forms of symbolic manipulation. For Bourdieu, just as there is economic power, there is symbolic power.

Keywords: Hegemony, civil society, symbolic violence, habitus, symbolic power.

¹ (cha@xanum.uam.mx). Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4321-5314>

INTRODUCCIÓN

Pierre Bourdieu, nació el 1° de abril de 1930, en Deguin, un pequeño pueblo del área rural de Béarn, en el sudoeste de Francia. A principios de los años 50 ingresó, en la *École normale supérieure* en París, una escuela de élite para la formación de profesores. Entre sus compañeros se encontraba Jacques Derrida. Los estudiantes estaban obligados a leer a los clásicos, tomar exámenes y hacer una tesis, la cual trataba sobre alguno de los autores clásicos. Bourdieu se resistió a esta tradición y junto con otros, buscó, por afuera de sus cursos ordinarios otros maestros. De esta manera, estudió historia de la ciencia, filosofía, epistemología y matemáticas. Además, asistió a los cursos de Gastón Bachelard y Alexandre Koyré. Aunque se graduó como *agrégé de philosophie*, Bourdieu se rehusó a escribir una tesis (Jenkins, 1992).

Después de graduarse, en la *École normale supérieure*, Bourdieu enseñó durante un año en un liceo de provincia. En 1956, como muchos de su generación, fue conscripto en el ejército francés para estar dos años en Argelia, experiencia que marcó su paso de la filosofía hacia las ciencias sociales. Era el momento de la revolución argelina y Bourdieu enfrentó directamente a la guerra y las luchas por la liberación nacional. El libro que resultó de estas investigaciones fue *Sociologie de l'Algérie* publicado en 1958.

En 1960, Bourdieu regresó a Francia y pasó un año como *assistant* en la Facultad de Artes en la Universidad de París. Convertido en un etnólogo por la práctica durante su estadía en Argelia, se interesó por la antropología, y en particular por la obra de Levi-Strauss. En la opinión de Bourdieu, la obra de este antropólogo fue de gran importancia, porque por primera vez, una ciencia social adquiría un fuerte prestigio en el campo intelectual. Bourdieu asistió a los seminarios de Levi-Strauss en el *Collège de France* y a sus conferencias sobre etnología en el *Musée de l'Homme*. También trabajó como asistente de Raymond Aron. A partir de 1961, Bourdieu trabajó en la Universidad de Lille tres años y en 1964 regresó a París como director de Estudios de la *École pratique des hautes études*. Desde esta posición, se comenzó a formar un grupo de trabajo alrededor de la figura de Bourdieu (entre cuyos miembros encontramos a Jean-Claude Passeron). En 1968 se funda el *Centre de Sociologie Européenne*, de cual fue director y posteriormente lanzó la revista del centro: *Activités de recherche en sciences sociales*. En 1981, después del retiro de Raymond Aron, y una competencia que involucró a Alain Touraine, Bourdieu fue elegido para ocupar la silla vacante dentro del *Collège de France*.

La carrera intelectual de Bourdieu es sumamente interesante, sobre todo por la diversidad de objetos de estudio que abordó. No obstante, es posible encontrar algu-

nos ejes rectores dentro de su obra. Un concepto central es el de *habitus*. Interesado inicialmente por la antropología, Bourdieu comienza su carrera tratando de resolver algunos problemas de esa disciplina. Esto lo llevó a cuestionar cada vez más la posición estructuralista. El producto de estos esfuerzos fue *Esquisse d'une theorie de la pratique*, publicado en 1972. El principal objetivo de Bourdieu era el de reintroducir al actor que las formas extremas de estructuralismo (en la obra de Levi-Strauss, pero sobre todo en la filosofía de Louis Althusser), habían eliminado por completo. Bourdieu introdujo así su concepto de *habitus*.

Gran parte del trabajo sociológico de Bourdieu (especialmente *Distinction*, publicada en 1979) se articula en torno al problema de las relaciones entre las estructuras simbólicas y las estructuras sociales. Para Bourdieu, esta problemática requiere utilizar y superar al mismo tiempo el intento durkheimiano de crear una sociología de las estructuras mentales. Para Bourdieu, las formas de clasificación no son sólo herramientas cognitivas, sino también formas de dominación, cuyos principios se hace necesario clarificar. En la medida en que, en las sociedades modernas, el sistema escolar es la institución principal a través de la cual se producen formas de clasificación, Bourdieu dedica un considerable espacio de su obra a su análisis. En ese programa de investigación dedicado a las estructuras simbólicas, Bourdieu pone en relación con el sistema escolar su concepción acerca del Estado en *La Noblesse d'Etat* (publicada en 1989).

La sociología de la política en Pierre Bourdieu se enfoca en reconocer el papel que desempeña la comprensión subjetiva de los actores sociales en los mecanismos de reproducción de las sociedades capitalistas. En particular, mostrar las formas en que el poder (político, económico, cultural) se reproduce en los diferentes campos, e investigar el papel de las falsas creencias en tal reproducción. Desde esta perspectiva, es posible deducir que la efectividad de las formas de dominación deriva del falso reconocimiento de la lógica del interés como acciones no interesadas.

En este sentido, el poder económico no puede ser en realidad efectivo, sino a condición de que pueda legitimarse como poder simbólico, es decir, que sea falsamente reconocido. De ahí que se observe el fenómeno de que las clases sociales (desigualdad basada en el poder económico) toman cada vez más la forma de grupos de estatus, con estilos de vida diferenciados. Así las desigualdades sociales aparecen como diferencias en estilos, y no desigualdades en la distribución de poder y privilegios.

EL ESTADO EN GRAMSCI

Antonio Gramsci inicia la redacción de los *Cuadernos de la cárcel* el 28 de febrero de 1929, dos años y tres meses después de su encarcelamiento, y los interrumpe en agosto de 1935. En el cuaderno *Notas sobre Maquiavelo* sobre política y sobre el Estado moderno se formulan conceptos centrales para una teoría de la política y el Estado: una concepción ampliada del Estado como dictadura + hegemonía; el concepto de la política como relaciones de fuerza (sociales, políticas y militares); una estrategia de cambio social como guerra de maniobra + guerra de posición. En este capítulo analizamos su concepto de Estado ampliado, análisis que influyó de manera importante en la concepción de Pierre Bourdieu sobre el Estado.

En *El Príncipe* de Maquiavelo encontramos varias metáforas, Antonio Gramsci retoma dos: el centauro Quirón y las fortalezas, con ellas construye sus conceptos de Estado y hegemonía. En *El Príncipe* el arte de la guerra es representado con la metáfora del centauro Quirón, mitad hombre, mitad bestia, cuya imagen representa dos maneras de combatir: una con las leyes y otra con la fuerza. Páginas más adelante, critica la construcción de fortalezas y piensa en los romanos, quienes, mientras vivieron en libertad, nunca recurrieron a las fortalezas, sin embargo, con el paso del tiempo, la confianza en las fortalezas se estableció como costumbre. La interrogante planteada por Maquiavelo a los príncipes de si es mejor construir fortalezas o el ser amado por el pueblo, nos está indicando que las fortalezas son inútiles porque encarnan el divorcio entre gobernantes y gobernados. Para Gramsci, al igual que para Maquiavelo, la base de un gobierno estable se encuentra en la voluntad de los hombres y no en las fortalezas. Que sólo un príncipe que teme a su propio pueblo más que a los extranjeros construye fortalezas. Y la mejor fortaleza se encuentra en el amor del pueblo, porque, aunque construya fortalezas, no lo salvarán si es odiado por el pueblo. Ambas metáforas, el centauro Quirón, y la fortaleza representan las imágenes del concepto de Estado como fuerza + consenso, hegemonía acorazada de coerción.

En los *Cuadernos de la cárcel*, el Estado es definido como sociedad política (gobierno) + sociedad civil (institutos o momentos en donde se reproduce y difunde, prioritariamente, la concepción del mundo e intereses de la clase dominante). El político italiano amplía el concepto de Estado como fuerza pura al de Estado como hegemonía acorazada o revestida de coerción un equilibrio entre sociedad política y sociedad civil (Gramsci, 1975a).

De manera que el Estado no se reduce a fuerza y coerción, sino que también es “todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio sino también logra obtener el consenso activo de los go-

bernados” (Gramsci, 1975a: 107-108). Así tenemos dos grandes planos superestructurales, el de la sociedad civil, que está formado por el conjunto de los organismos llamados privados y otro de la sociedad política, que corresponden a la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y a la de dominio directo o de comando que se expresa en el Estado y en el gobierno jurídico (Gramsci, 1975b).

Los conceptos de sociedad regulada y reabsorción de la sociedad política por una sociedad civil indican una sociedad capaz de autogobernarse, regularse y normarse por sí misma. Una sociedad en donde se verifica un proceso de agotamiento del momento de la coerción, acompañado de una creciente consolidación de la sociedad civil y de los elementos éticos. El Estado es autogobierno, y no exclusivamente gobierno de funcionarios o burocracia. Autogobierno como identificación entre Estado y ciudadanos en lo que concierne a los intereses económicos y la reproducción de una cultura, en el sentido de un orden que lleve a gran parte de la población a asumir las funciones de policía. Todo ciudadano es funcionario de ese Estado, si se adhiere al programa estatal y lo elabora inteligentemente, si es activo en la vida social en la dirección trazada por el Estado-Gobierno (Gramsci, 1977).

Esta concepción del Estado como autogobierno, opuesta a la del Estado como gobierno de funcionarios, permite entender al Estado como una sociedad en la cual cada individuo particular se gobierna a sí mismo sin que por ello su autogobierno entre en conflicto con la sociedad política.

La fórmula Estado = sociedad política + sociedad civil, indica que la política incluye la esfera de lo social, que la sociedad civil constituye el ejercicio de la hegemonía mediante organizaciones que suelen llamarse privadas que vienen a ser el contenido ético del Estado, el fundamento moral y la dirección espiritual sobre la sociedad (Gramsci, 1975a).

LA HEGEMONÍA

La hegemonía denota el predominio de una clase social sobre otras clases de la sociedad. Lo que más destaca este concepto, no es sólo el control político y económico ejercido por una clase dominante sino su éxito en proyectar y socializar su ideología, su manera particular de vivir el mundo, para que su concepción sea aceptada en la entera sociedad como sentido común y parte del orden natural. A partir de ello, se deduce que el cambio social no es solamente una transformación en el poder político y económico, sino la creación de una hegemonía alternativa que se logra a través del consenso y de una revolución de las conciencias.

El concepto de hegemonía redefine la naturaleza del poder en las sociedades modernas. El poder no se reduce al poder económico, las élites en el poder mantienen el control no sólo a través de la violencia, sino también ideológicamente, a través de una cultura hegemónica en la que los valores de las élites dominantes se han convertido en los valores para todos. La concepción del mundo de las élites dominantes tiende a ser socializada y vivida por las clases dominadas. De esta manera, hegemonía significa un orden en donde predomina un cierto tipo de vida y de pensamiento que moldea el espíritu del gusto, la moral, las costumbres, los principios religiosos, políticos e intelectuales de todos los grupos de la sociedad.

¿Cómo se logra la hegemonía? En las sociedades modernas, el Estado no controla todos los poderes; el Estado tiene ventaja en el sentido de poseer el monopolio del poder coercitivo al controlar los aparatos de la fuerza policial, el sistema legal y las fuerzas armadas.

Sin embargo, este poder coercitivo no es suficiente para dirigir la sociedad a largo plazo. El poder cultural es necesario para dirigir la sociedad, y sobre éste el Estado no tiene el control, ya que el poder cultural puede ser ejercido por una variedad de grupos dentro de la sociedad civil.

LA SOCIEDAD CIVIL

¿En dónde se localiza el poder cultural? En la sociedad civil que es todo el complejo de organizaciones sociales y culturales, en otras palabras, todo lo que no es estrictamente parte de la sociedad política. ¿Cuáles son las diferencias entre la sociedad civil y la sociedad política?

Mientras que la sociedad política tiene como referencia empírica los aparatos de gobierno político-jurídico, el ejército, los tribunales, la policía, las cárceles. La sociedad civil tiene como referencia empírica las instituciones y medios que defienden, desarrollan y transmiten valores, costumbres y modo de vida de la burguesía, tales como las escuelas, las iglesias, las casas editoriales, la televisión, la radio, los periódicos, los clubes, los partidos, los sindicatos, las asociaciones culturales.

El poder de la sociedad civil se limita únicamente a la persuasión. La sociedad civil está constituida por todos esos organismos privados (escuelas, iglesias, clubes, revistas y partidos) que contribuyen a la formación de la conciencia social y política. La sociedad política, por otra parte, está compuesta por aquellas instituciones públicas (el gobierno, los tribunales, la policía y el ejército) que ejercen el dominio directo. Las élites dominan-

tes ejercen su poder sobre la sociedad en ambos pisos de acción, pero mediante métodos muy diferentes.

La sociedad civil es el ejercicio de la hegemonía a través de organizaciones que suelen llamarse privadas, como el contenido ético del Estado, sobre el fundamento moral y dirección espiritual sobre la sociedad (Gramsci, 1974). En este sentido, la lucha por la hegemonía es una lucha por los corazones, las mentes y el compromiso voluntario de los ciudadanos. Se trata de una batalla ideológica, una lucha de ideas que sólo puede ganarse y mantenerse mediante el liderazgo de un grupo de individuos con la capacidad de atraer y persuadir a un gran número de personas.

La sociedad civil es un campo de la superestructura vital para el mantenimiento del poder político, en ese campo operan principalmente los intelectuales. Así, se puede decir que la sociedad civil es el mercado de las ideas, el lugar donde los intelectuales entran como vendedores de ideologías en pugna. En términos generales, se puede decir que la sociedad civil está integrada por todos aquellos organismos privados que contribuyen de manera molecular a la formación de la conciencia social y política.

Al haber fracasado ante el fascismo, en su artículo “¿Qué hacer?” de 1923, Gramsci se interroga sobre la derrota de un partido tradicional como el PSI, y por qué el PCI no se desarrolló rápidamente entre 1921 y 1922 y no agrupó a su alrededor a la mayoría del proletariado y campesinado (Gramsci, 1979). En su crítica a León Trotsky, a quien considera el teórico político del ataque frontal, en un periodo en que éste sólo es causa de derrotas, Gramsci señala la necesidad de una estrategia de cambio social basada en la guerra de posición que, en política, una vez vencida, es definitivamente decisiva (Gramsci, 1977).

En Occidente, con sociedades complejas, donde la clase dominante posee mayores recursos políticos, organizativos, y un mayor poderío en la sociedad civil se requiere una estrategia de lucha por la hegemonía ideológica. La guerra de posición es necesaria en los Estados con estructuras de democracia moderna en la sociedad política y en la sociedad civil.

La sociedad civil, en Occidente, constituye una estructura compleja y resistente a crisis económicas y depresiones. Gramsci recurre a una metáfora militar para representar la imagen de las fortalezas de la sociedad civil en Occidente. Después de un ataque de artillería. Si bien éste pareciera haber destruido todo el sistema defensivo enemigo, en realidad, sólo ha destruido la superficie, y en el momento decisivo del asalto los atacantes se encuentran frente a una línea defensiva todavía eficiente. Aunque las cosas no permanecen igual que antes, no suceden cambios definitivos inmediatos. Las tropas asaltantes no

se organizan de manera fulminante. Del mismo modo, los asaltados no se desmoralizan ni abandonan la defensa aún entre los escombros.

EL ESTADO EN BOURDIEU

Al igual que en Antonio Gramsci, en Pierre Bourdieu encontramos un concepto del Estado ampliado. La fórmula del político italiano: sociedad política + sociedad civil, se transforma en: violencia física + violencia simbólica. A partir de la clásica definición de Max Weber del Estado como el aparato que detenta el monopolio legítimo de la violencia física, Pierre Bourdieu considera que es necesario definir al Estado como “una X (por determinar) que reivindica con éxito el monopolio del empleo legítimo de la violencia física y simbólica en un territorio determinado y sobre el conjunto de la población correspondiente” (Bourdieu, 1997: 97-98).

Al concepto de Estado en Weber como monopolizador del empleo legítimo de la violencia, Bourdieu le suma el monopolio legítimo de la violencia simbólica, la cual constituye uno de los poderes más importantes del Estado que “es el de producir y de imponer (en particular mediante la escuela) las categorías de pensamiento que aplicamos a todo lo que en el mundo hay, y al propio Estado” (Bourdieu, 1997: 91).

Si el Estado está en condiciones de ejercer una violencia simbólica es porque se encarna, se objetiva bajo la forma de estructuras y de mecanismos específicos en la subjetividad o, si se prefiere, en los cerebros, bajo forma de estructuras mentales, de percepción y de pensamiento. Los instrumentos de que se vale el Estado para producir estas estructuras cognitivas son variados: las rutinas burocráticas, el sistema escolar. Ahora bien, estas estructuras cognitivas, no son mero pensamiento: “no son formas de la conciencia, sino disposiciones del cuerpo” (Bourdieu, 1997: 114).

Una importante función del Estado es la de producir categorías sociales de percepción. La capacidad de instaurar esas categorías de percepción constituye el poder simbólico del Estado que se realiza en su capacidad de nombramiento. Esta capacidad consiste en la prerrogativa que tiene el Estado para otorgar existencia oficial a ciertos personajes, a ciertas relaciones o a ciertos eventos. Una decisión estatal hace existir algo, que antes no existía. “Al enunciar con autoridad lo que un ser, cosa o persona, es en realidad [...] en su definición social legítima [...] el Estado ejerce un verdadero poder creador, casi divino” (Bourdieu, 1997: 114)

Para entender ese poder casi mágico que posee el Estado hay que preguntarse por las estructuras cognitivas y por la contribución del Estado a su producción. El Estado es “un

productor de principios de clasificación, es decir, de estructuras estructurantes susceptibles de aplicarse a todas las cosas en el mundo, y en particular a las cosas sociales” (Bourdieu, 2014: 229-30). El Estado instituye e inculca formas simbólicas de pensamientos comunes, marcos sociales de la percepción, del entendimiento o de la memoria, formas estatales de clasificación, esquemas prácticos de percepción, de apreciación y de acción. Uno de los mayores poderes del Estado consiste en producir e imponer (especialmente a través de la escuela) las categorías de pensamiento que aplicamos espontáneamente a cualquier cosa del mundo, y al propio Estado.

El poder simbólico, la capacidad del Estado de hacer existir algo, y de convertir diferentes formas de capital en capital simbólico, se basa en un proceso: el de instaurar en los actores estructuras cognitivas, categorías sociales de percepción o formas simbólicas, adecuadas para aceptar las decisiones de Estado como decisiones legítimas. En este sentido, el Estado crea el sentido común con el que se manejan generalmente los actores en el mundo social. Bourdieu toma como punto de partida el hecho de que las relaciones de fuerza son relaciones de comunicación.

Que los actos de sumisión y de obediencia son actos cognitivos que, como tales, activan estructuras cognitivas, categorías de percepción, esquemas de percepción, principios de visión y división, es decir, marcos interpretativos. Así, el dominante tiene los medios para imponer al dominado que lo perciba como él pide ser percibido. Para ello, el poder, necesita transformarse en una empresa cognitiva. Es lo que señala Bourdieu al afirmar que el Estado es el monopolio de la violencia física y simbólica legítima. Señalando con esto que uno de los fundamentos teóricos de un análisis del poder del Estado se encuentra en la premisa de que el Estado es un poder simbólico: relaciones de fuerza y relaciones de significado.

Así, el poder simbólico consiste en instaurar en los actores estructuras cognitivas, categorías sociales de percepción, marcos, adecuados para aceptar las decisiones de Estado como legítimas. Para Bourdieu esta característica es fundamental, porque permite comprender la obediencia a las decisiones estatales, la sumisión al poder simbólico, como el resultado de una de una respuesta socializada: las “llamadas al orden... sólo funcionan como tales para aquellos que están predispuestos a percibirlos, y que despiertan unas disposiciones corporales, profundamente arraigadas, sin pasar por las vías de la conciencia y el cálculo” (Bourdieu, 1997: 118). A ello Bourdieu lo denomina sumisión dóxica, violencia simbólica.

LA VIOLENCIA SIMBÓLICA

La violencia simbólica puede definirse, parafraseando a Pierre Bourdieu, como “una forma de violencia suave e insensible, invisible incluso para sus víctimas, que llega incluso a ejercerse con el consentimiento de estas mismas víctimas a través de medios puramente simbólicos de comunicación y conocimiento” (Bourdieu, 2000: 12). Esta violencia es producto de un tipo de poder, el poder simbólico ejercido por los intelectuales. Por lo tanto, para analizar el concepto de violencia simbólica es necesario analizar a los intelectuales.

El análisis de la violencia simbólica, permite explicar la eficacia de los marcos de pensamiento en encubrir las relaciones de dominación, haciéndolas pasar como legítimas por estar legitimadas en los méritos individuales de los que ocupan las posiciones de dominación. La violencia simbólica es la internalización de los marcos que permiten reconocer falsamente la diferenciación social, no como una diferenciación basada en la desigualdad de capitales, sino como una diferenciación basada en los méritos individuales. Así, sólo puede haber violencia simbólica, ahí, donde todavía no ha sido posible descubrir las bases materiales de la dominación y, en consecuencia, la dominación puede ser atribuida a un prestigio basado en una distinción especial: el talento o la belleza.

La violencia simbólica no es otra cosa que el resultado del ejercicio del poder simbólico como la imposición legítima de significaciones. Simbólico aquí significa que la violencia no siempre necesita ser física para hacer daño. La violencia simbólica es aquella que paradójicamente ejerce el mayor impacto en la vida de las sociedades. Este tipo de violencia, aunque es la menos percibida, es la forma de violencia más peligrosa para los diferentes grupos sociales precisamente por su invisibilidad. Se trata de la imposición legítima de significaciones. Esa legitimidad estaría dada por la disimulación de las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añadiendo su fuerza simbólica a las relaciones de fuerza sobre las que se funda.

En las sociedades capitalistas, la crítica marxista, permitió la deslegitimación del campo del capital, es decir, permitió descubrir que abajo de la violencia simbólica en este campo, existía una violencia material. Pero la violencia simbólica se ha trasladado a otros campos, en especial al dominio del arte y la cultura. La importancia del análisis cultural es necesario ya que, frente al desnudamiento de la crítica marxista al espacio social capitalista, el terreno de la búsqueda de la legitimidad de la estructura de clases capitalista se ha trasladado del trabajo y la economía, a la cultura misma en sentido amplio.

En las sociedades capitalistas avanzadas, es el sistema escolar la institución que cumple la tarea de legitimar las jerarquías sociales y la dominación. Las clasificaciones

que produce el sistema escolar sobre los estudiantes, no son sino clasificaciones sociales. Es decir, las clasificaciones escolares tienden a valorar positivamente las disposiciones culturales de las élites dominantes. Tales clasificaciones producen las clasificaciones de las disciplinas académicas, así como van formando las aspiraciones y expectativas de los estudiantes. De esta manera, el sistema escolar reproduce, de una forma legítima las divisiones sociales: entre las élites dominantes y las clases dominadas, pero también entre las fracciones intelectuales y económicas de la burguesía.

La violencia simbólica es el resultado del ejercicio del poder simbólico y que consiste en la legitimación de unas relaciones, decisiones, o eventos, que se pueden entender como un efecto de ceguera que oculta los orígenes ideológicos, políticos de esas relaciones, decisiones o eventos, y que, a cambio, los instituye como naturales y autoevidentes.

La violencia simbólica es aquella violencia que extorsiona sumisiones que ni siquiera son percibidas como tales, basadas en expectativas colectivas, creencias socialmente inculcadas. Al igual que la teoría de la magia, la teoría de la violencia simbólica se basa en una teoría de la creencia, o mejor, en una teoría de la producción de la creencia, del trabajo de socialización necesario para producir agentes dotados de los esquemas de percepción y apreciación que permitirán para que perciban los mandatos inscritos en una situación o en un discurso y los obedezcan. La creencia de la que hablo no es una creencia explícita, explícitamente puesta como tal en relación con la posibilidad de la no creencia, sino una adhesión inmediata, una sumisión dóxica a los mandatos del mundo, obtenida cuando las estructuras materiales del uno a a quien se dirige la medida cautelar están de acuerdo con las estructuras implícitas en la medida cautelar que es dirigida. (Bourdieu, 1997b).

Lo simbólico entendido como una actividad del pensamiento, a través de los canales del conocimiento y la comunicación, que da lugar a la producción de significado. Posteriormente, esta construcción de significado, deviene una representación del mundo político, social y cultural que permite la acción política. En este sentido, el símbolo sirve como mecanismo para crear la aceptación del orden social. El símbolo es el vehículo principal para lograr la obediencia de los dominados a los dominantes. Esta legitimación del mundo político, social y cultural a través de lo simbólico es lo que Bourdieu llama violencia simbólica.

En otra sede, desde la perspectiva de los estudios culturales, Stuart Hall ha definido a las ideologías como sistemas de representación compuestos por conceptos, ideas, mitos o imágenes, en los que hombres y mujeres viven sus relaciones imaginarias con las condiciones reales de existencia (Hall, 1985). Esta definición de las ideologías como

sistemas de representación nos indica el carácter discursivo y semiótico de las ideologías en tanto que un sistema de representación es una estructura de significado mediante la cual interpretamos el mundo.

En este sentido, la ideología es el resultado de las prácticas implicadas en la producción de significado. Las ideas no flotan en el vacío, se materializan en las prácticas sociales. Estas prácticas ocurren en lugares como los partidos, los medios de comunicación, aulas, iglesias, fábricas, escuelas, familias. Desde esta perspectiva, las ideologías son sistemas de representación materializados en prácticas. Si bien las ideologías se localizan en los marcos del pensamiento individuales, operan en cadenas discursivas, en grupos, en campos semánticos, en el discurso.

En su análisis de la ideología, el sociólogo jamaicano británico rescata del estructuralismo el concepto de significación, ya que el significado es una práctica, un producto social y el mundo adquiere significado mediante el lenguaje y los símbolos (Hall, 1990). Así, podemos inferir que la interacción social y la política contienen la práctica de la significación. ¿Qué es la significación?

El concepto de significación lo encontramos en un exponente de la escuela estructuralista, Ferdinand de Saussure para quien todo sistema tiene una estructura, por ejemplo, el lenguaje es un sistema de signos, toda idea se compone de signos y significantes, y se expresa mediante ellos. Hall considera que en tanto la ideología se refiere a las prácticas de significación, la ideología es una fuerza material en el sentido de que encarna normas culturales y tiene efectos sociales reales en los individuos. De esta manera, las ideologías son sistemas de significación de la realidad, no una serie de mensajes. Como tal, las diferentes ideologías muestran los diferentes intereses de las personas. La ideología como práctica de significación implica luchas de poder por el derecho a significar.

El modelo de codificación decodificación de Hall se sitúa como una teoría de la ideología que analiza el proceso de comunicación aplicando el concepto de significación. Contrario a la idea de que el mensaje que se envía en un proceso de comunicación constituye un reflejo auténtico, neutral y objetivo de la realidad, Hall argumenta que la comunicación conlleva la práctica social de la significación que contiene los significados codificados por los emisores del mensaje y las interpretaciones realizadas por las audiencias receptoras del mensaje. Desde esta perspectiva el proceso de comunicación es una práctica social y política, ya que la ideología es el escenario de la lucha de clases en el lenguaje.

Años más tarde, en otra sede, Hall (1990) definiría la ideología como los marcos mentales (los lenguajes, los conceptos, las categorías, las imágenes de pensamiento y

los sistemas de representación) que las diferentes clases y grupos sociales utilizan para dar sentido, definir, comprender y hacer inteligible el funcionamiento de la sociedad. La interpretación de significado es el proceso mediante el cual las personas interpretan, comprenden y dan sentido a objetos, acontecimientos, discursos, conectándolos con sus marcos, conocimientos y experiencias previas.

El concepto de reconocimiento es central en la teoría de la violencia simbólica. El reconocimiento es el resultado de un proceso mediante el cual los actores sociales valoran, cualidades específicas de las que ellos mismos creen carecer. En la contraparte, a nivel social, con la categoría de la meritocracia, las élites dominantes otorgan simbólicamente un mayor valor social a ciertas cualidades individuales.

La importancia del concepto de violencia simbólica es que nos permite pensar en una concepción ampliada del poder, más allá de la coerción, la fuerza y el poder del dinero. Así, los conceptos de violencia simbólica y de poder simbólico, representan una forma de dominación que se concreta a través de los canales de la comunicación y el conocimiento, ambos pertenecientes al intelecto. El poder simbólico es un poder de los intelectuales. En consecuencia, el intelectual en el sentido gramsciano, que se dirige a un público posee el arma silenciosa e invisible de la violencia simbólica.

El poder simbólico ejerce violencia simbólica sobre los grupos dominados, que se manifiesta de diversas maneras, como la exclusión económica, la pobreza, la devaluación sistemática de la mujer, la exclusión de los medios para acumular capital cultural, como, por ejemplo, a través de la exclusión de la educación postsecundaria.

EL PODER SIMBÓLICO

En la búsqueda de los fundamentos teóricos de un análisis del poder del Estado, en una de sus clases del año 1991, en el *College de France*, Bourdieu se preguntaba ¿Cómo es posible que el orden social sea tan fácilmente mantenido, cuando los gobernantes son poco numerosos y los gobernados muy numerosos? Al mismo tiempo se respondía: “Me parece que no se pueden comprender realmente las relaciones de fuerza fundamentales del orden social sin que intervenga la dimensión simbólica de estas relaciones” (Bourdieu, 2014: 227).

¿Qué entiende Bourdieu por poder simbólico? Para el sociólogo francés el poder simbólico es “un poder de construcción de la realidad” (Bourdieu [1977] 2010: 166). Desde su punto de vista, las relaciones de fuerza son relaciones de comunicación, los actos de obe-

diencia son actos cognitivos que activan esquemas de percepción, principios de visión y división, es decir, marcos interpretativos.

De manera que, la realidad se presenta con un doble carácter: implica un no-reconocimiento, acerca de la arbitrariedad del orden social en el que vive el actor, y un reconocimiento (producto de su dominio práctico de ese orden social) de que las cosas no son, ni pueden ser de otro modo. A esta experiencia, que hace aparecer al mundo social y natural como realidades autoevidentes es a lo que Bourdieu denomina DOXA.

El poder simbólico es un poder de construcción de la realidad, que tiende a establecer un orden gnoseológico. Los símbolos son los instrumentos por excelencia de la integración social, como instrumentos de conocimiento y comunicación, posibilitan un consenso sobre el significado del mundo social, un consenso que contribuye fundamentalmente a la reproducción del orden social (Bourdieu, 1991).

El poder simbólico, como poder de constituir lo dado mediante palabras, de hacer ver y creer, de confirmar o transformar una visión del mundo y, por ende, la acción sobre el mundo y, por ende, sobre el mundo mismo, un poder casi mágico que permite obtener el equivalente a lo que se obtiene mediante la fuerza (ya sea física o económica), en virtud del efecto específico de la movilización, es un poder que solo puede ejercerse si se reconoce, es decir, se lo ignora como arbitrario. Este poder no descansa tan solo en los símbolos, sino que se define a través de una relación entre quienes ejercen el poder y quienes se someten a él, en la creencia de la legitimidad de las palabras y de quienes las pronuncian. (Bourdieu, 1991).

Lo simbólico debe entenderse primero como una actividad de construcción cognitiva, a través de los canales del conocimiento y la comunicación, dando lugar a la producción de significado. Posteriormente, esta construcción de significado subjetivo, al ser la representación del mundo social, permite la acción política. Desde esta perspectiva, las lógicas simbólicas no se orientan inmediatamente hacia un interés económico en sentido estricto, sino hacia una cuestión de reconocimiento.

Los símbolos son los instrumentos por excelencia del conocimiento y de la comunicación, ellos hacen posible el consenso sobre el significado del mundo social que contribuye fundamentalmente a la reproducción del orden social, en síntesis: la integración lógica es la condición de la integración moral. En una lógica de dominación social, el símbolo es entonces la razón primaria de obediencia. La dominación social es posible porque hay dominación simbólica. En definitiva, si el mundo social es evidente es porque es posible legitimar todo lo que es posible significar. Precisamente esta legitimación del mundo social a través de lo simbólico es el resultado del poder simbólico.

El poder simbólico es, un poder para construir a nivel cognitivo la realidad social. La particularidad de esta forma de poder es instituir, legitimar y consagrar concepciones del mundo. Es un poder que opera con palabras, modos de pensamiento e ideas.

Así, los mecanismos simbólicos tienen como finalidad, describir y nombrar, clasificar y distinguir diferencias, y sobre todo establecer jerarquías entre los individuos y grupos sociales. De manera que un individuo o un grupo social ejerce poder simbólico cuando logra que la gente piense igual que él, cuando logra hacer que la gente crea lo que él cree.

En este sentido, el poder simbólico es un poder que por su propia naturaleza es intelectual. En consecuencia, si el poder simbólico es intelectual en esencia, ello nos obliga a examinar el papel y la responsabilidad política y social de los intelectuales en un mundo en el que, con la modernización, las nuevas tecnologías y redes sociales, estamos presenciando una intensificación y sofisticación cada vez mayor de los instrumentos de dominación simbólica.

El concepto de poder simbólico nos permite ampliar el concepto de dominación que normalmente se define en términos de coacción, fuerza y sumisión por el poder del dinero. De esta manera, mediante el concepto poder simbólico, estamos dando a entender la existencia de formas atípicas de dominación. La esencia primaria de esta forma de dominación se lleva a cabo en la realidad a través de los canales de comunicación y del conocimiento, ambos relacionados con el intelecto. El intelectual que se dirige a un público tiene, las armas silenciosas e invisibles del poder simbólico. Así, se beneficia de una autoridad intelectual que le precede, y que le permite utilizar este poder e imponer su visión del mundo.

La teoría del *habitus* se encuentra relacionada con la teoría del poder simbólico. El *habitus* naturaliza la arbitrariedad del orden establecido (orden que aparece como una serie de prácticas naturales, como lo que siempre se ha hecho). El *habitus* logra esto en la medida en que logra hacer corresponder las estructuras objetivas de las condiciones de existencias, con las estructuras subjetivas de las estructuras cognitivas creadas por el *habitus*.

Por lo anterior, para Bourdieu los instrumentos de conocimiento del mundo social (las estructuras cognitivas generadas por el *habitus*) son, objetivamente, instrumentos políticos que contribuyen a la reproducción del mundo social, mediante la producción de esa adherencia inmediata al mundo.

Por tanto, la teoría del conocimiento es una dimensión de la teoría política, porque es el poder específicamente simbólico de imponer unos principios de construcción de la realidad lo que constituye la dimensión principal del poder político. Un orden que es

percibido como no arbitrario, es un orden único y necesario. No es uno más entre otros. Es natural y autoevidente, se expresa sin ser dicho y se desenvuelve sin ser cuestionado. En este mundo ni hay lugar para la opinión.

Un movimiento de crisis de la doxa surge cuando, aparte de las crisis objetivas que remueven la auto evidencia del mundo, los dominados adquieren los medios materiales y simbólicos para rechazar la definición de lo real que les han sido impuesto a través de las estructuras lógicas que reproducen las estructuras sociales, y para levantar la censura que esas estructuras implican.

CONCLUSIONES

La relación Gramsci y Bourdieu se da en el concepto de Estado ampliado como hegemonía y poder simbólico. ¿Qué significa esto? Que el poder requiere que sea legítimo, es decir que los que sufren esa dominación la acepten y participen en esa relación, que la vivan, pero no como relación de poder, sino como una dominación reconocida, aceptada como legítima.

La herramienta principal en este proceso de legitimación es la violencia simbólica como el poder de imponer significaciones, definiciones de la realidad. La violencia simbólica surte efecto cuando esas significaciones son aceptadas como naturales autoevidentes. Así, la legitimación de la ideología dominante lleva como contrapartida la ilegitimación de la ideología dominada y la implantación en los dominados de la conciencia de la indignidad de su ideología. Así, toda definición acerca de lo que es una ideología y una cultura legítima, implica la consagración de una ideología con la consiguiente exclusión de otra ideología lo cual constituye una justificación del orden social de los privilegiados. Es lo que hace que la clase dominante se sienta justificada de existir como clase dominante, lo que hace que se sientan de una esencia superior.

Gerd Baumann y Gingrich (2004) abordan la violencia no como un instinto natural, sino como una construcción social y cultural que adquiere diferentes significados según el contexto en el que surge. En su análisis de la violencia como fenómeno culturalmente aprendido enfatiza que la violencia no es algo que la gente tiene, sino algo que la gente hace y aprende en contextos culturales específicos. El sentido de la violencia es, por lo tanto, la interpretación cultural que se le da a una agresión para hacerla legítima o aceptable. El concepto de antigramática, aplicado al genocidio, expresa la deshumanización del otro, facilitando así el proyecto genocida que destruye a quienes se categorizan como los otros.

¿Cómo es que los intereses de un grupo o una clase social se pueden presentar como una ideología desinteresada? La respuesta a esta interrogante la encontramos en la función que cumple el trabajo simbólico realizado por las élites simbólicas (intelectuales, productores de cultura, artistas, escritores, profesores, periodistas), quienes transforman las relaciones sociales de interés, de explotación, en relaciones legítimas. El trabajo simbólico transforma las relaciones de interés en significados desinteresados, legitimando las relaciones de poder como el orden natural de las cosas.

Bourdieu considera igual de importantes el trabajo simbólico y el trabajo económico en la sociedad. Las élites simbólicas desempeñan la función de legitimación de un grupo a partir de la producción de capital simbólico mediante el trabajo simbólico. Estas élites son un cuerpo de especialistas que históricamente han tenido el monopolio de la producción de formas simbólicas.

El ejercicio del poder requiere legitimación, la lógica del interés personal subyace todas las prácticas, y se malinterpretan como desinterés. Esta malinterpretación es un concepto clave similar a la idea de la falsa conciencia en la tradición Marxista. El reconocimiento erróneo representa la negación del interés político y económico presente en toda práctica. Las prácticas simbólicas, desvían la atención del carácter interesado de las prácticas y contribuyen así a su presentación como acciones desinteresadas.

Las actividades y los recursos ganan poder simbólico, o legitimidad, en la medida en que se separan de los intereses materiales y se malinterpretan como actos desinteresados. Los individuos y grupos capaces de beneficiarse de la transformación del interés personal en intenciones desinteresadas obtienen el capital simbólico. Este tipo de capital es una forma de poder que no es percibido como tal, pero sí como demanda legítima de reconocimiento de obediencia. ¿De qué manera los intereses se transforman en relaciones desinteresadas para crear capital simbólico? Es el trabajo simbólico de los especialistas lo que transforma las relaciones de poder en formas de honorabilidad desinteresada. El trabajo simbólico produce poder al transformar las relaciones de interés en intenciones desinteresadas.

¿Quiénes son los encargados de reproducir las ideologías? Las élites simbólicas, los intelectuales. En diversos campos de estudio tales como la psicología, la sociología, la antropología, la ciencia política, surgieron diferentes corrientes interesadas en las formas de reproducción de la ideología. De manera similar, otros investigadores en las disciplinas de las humanidades como la filosofía, la lingüística, se enfocaron en el análisis de la reproducción de la ideología a través del discurso. Todos estos esfuerzos terminaron mostrando cómo las diversas formas de discurso público son controladas por las élites

simbólicas cuyos integrantes contribuyen a reproducir, legitimar y perpetuar las formas de desigualdad económica, política, social y cultural basadas en las diferencias a la pertenencia de grupo: clase, político, raza, género.

¿Quiénes son estos actores? Son los miembros de los grupos más poderosos que mediante el control de las formas de discurso público construyen, perpetúan y legitiman muchas formas de desigualdad social basadas en la clase, la raza y el género. Los periodistas, políticos, escritores, artistas, directores, académicos y otros actores de la sociedad civil que ejercen el poder sobre la base del capital simbólico. Además de las élites políticas, económicas y militares, las élites simbólicas cumplen la importante función del control de las mentes de las personas en el plano simbólico para el mantenimiento del poder en las sociedades en donde predomina la información y la comunicación.

Los rasgos característicos de las sociedades complejas de la información y la comunicación requieren que la investigación de los movimientos políticos y sociales incorpore el análisis de nuevas formas de poder que se localizan en el discurso dominante de esas élites. Los centros de poder en las sociedades complejas tales como el sistema mundial de medios de comunicación, los lenguajes para computadoras, el sistema político, todos estos centros emplean recursos simbólicos para organizar la mente y el cuerpo de los actores sociales. Las élites simbólicas son los fabricantes del conocimiento, las creencias, las actitudes, las normas, la moral y las ideologías públicas. De tal modo que su poder simbólico es también una forma de poder ideológico.

BIBLIOGRAFIA

- Baumann, Gerd y Andre Gingrich, (eds. 2004). *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. New York: Berghahn Books.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1979). “Symbolic Power”, en *Critique of Anthropology*, Vol. 14, Núms. 13 y 14.
- (1991). *Language and Symbolic Power*. Harvard University Press.
- (1991). “Political Representation. Elements for a Theory of the Political Field”, en *Language and Political Power*, Oxford: Polity Press, pp. 171–202.
- (1991). “Rites of Institution”, en *Language and Symbolic Power*, Oxford: Polity Press, pp. 117–126.

- _____. (1994). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama. ("Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático", pp. 91–138).
- _____. ([1977] 2010). *Language & Symbolic Power*. Ed. John B. Thompson. Cambridge, Malden: Polity Press.
- _____. (2014). *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France*. Barcelona: Anagrama.
- Gramsci, Antonio (1971). "Alcuni temi della questione meridionale", en: *La Costruzione del Partito Comunista (1923–1936)*, pp. 137–158. Turín: Einaudi.
- _____. (1974). *Antonio Gramsci. Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Madrid: Siglo XXI.
- _____. (1975a). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. México: Juan Pablos.
- _____. (1975b). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. México: Juan Pablos.
- _____. (1977). *Pasado y presente*. México: Juan Pablos.
- _____. (1979). *Sobre el fascismo*. México: ERA.
- Jenkins, Richard (1992). *Pierre Bourdieu*. London: Routledge.
- Hall, Stuart (1985). "Signification, representation, ideology: Althusser and the post-structuralist debates". *Critical studies in media communication*, Vol. 2, N°2, pp. 91–114.
- Hall, Stuart (1990). "The emergence of cultural studies and the crisis of the humanities". *October*, Vol. 53, pp. 11–23.