

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
CENTRO DE ESTUDIOS EN CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN

La discriminación: sus raíces en el *habitus* y su papel en la  
construcción significativa de identidad

Tesis  
que para obtener el título de  
Licenciada en Ciencias de la Comunicación  
presenta:  
Miriam Lomas Zúñiga

Asesor:  
Dr. Mario Alberto Zaragoza Ramírez

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, 2018



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **AGRADECIMIENTOS**

Este trabajo de investigación me deja principalmente una lección de vida: todos somos resultado de las relaciones que permiten establecer nuestras circunstancias materiales, las personas que nos rodean, las situaciones que se nos presentan azarosamente y las maneras individuales de enfrentarlas. Dichos aspectos nos llevan por diferentes vertientes de un mismo río: el cauce de lo social. Por eso, ahora más que antes, se me ha hecho evidente que el lugar en el que me encuentro y los logros que he alcanzado se deben a todas esas correlaciones y situaciones a las que mi trayectoria individual, pero sobre todo a donde la vida social se ha encargado en buena medida de orillarme.

Queda poco espacio para el mérito propio después de acercarse a textos como los de Bourdieu, es así que presento con mucha alegría y desde un principio de honestidad esta lista que busca nombrar a las personas que me han ayudado a forjar mi trayectoria académica y personal. Me disculpo con antelación si ocurre algún olvido, sin embargo les aseguro que tengo muy presente a cada uno con quien me he cruzado puesto que me han dado enseñanzas significativas por el simple y complejo hecho de ser un reflejo de la humanidad.

Quiero comenzar dándole gracias a Dios por iluminarme y guiarme constantemente. Gracias por la esperanza, el amor y la vocación que me has dado. Sígueme dando fuerza y fe para seguir adelante.

Gracias a mi familia por ser mi primer contacto con lo social. Gracias, mamá y papá por todo su apoyo para que yo estudiara y por haber luchado cada uno por nuestro bienestar como familia. Gracias, mia sorellina por escucharme y acompañarme en tantas alegrías y dificultades. A los tres los amo con todo mi corazón.

Gracias, José por impulsarme, incluso en la ausencia, a ser una mejor persona para mí misma. Gracias por emprender juntos este viaje hacia encontrar nuestro camino y establecer los términos en que queremos transitarlo. Contigo aprendí a escribir, a escribirme y a escribirnos.

Gracias a la UNAM por acogerme desde la preparatoria y mostrarme que existen espacios de respeto donde cada disciplina brilla para crear comunidades luminosas en conjunto.

Agradezco a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales por motivar mi deseo de saber e impulsar mi pensamiento crítico. Especialmente agradezco a aquellos profesores que me dieron una nueva perspectiva del mundo y que sin duda han cambiado mi vida.

Gracias al Dr. Mario Alberto Zaragoza Ramírez, asesor de este trabajo de investigación. Le agradezco el interés que presentó a mi proyecto, su paciencia durante la elaboración de este y su apoyo constante en cada etapa implicada en el proceso de titulación.

Gracias a mi maravilloso jurado: Dr. Felipe López Veneroni, le agradezco haberme acercado a autores como Cassirer, Geertz y, por supuesto, Bourdieu. De igual forma aprecio su amabilidad y su accesibilidad para apoyar mi proyecto de posgrado en el extranjero, desde las cartas de recomendación hasta la culminación de esta tesis de licenciatura.

Dra. Viridiana Carrera es un gran honor haber sido leída por usted. Es muy grato saber que hay investigadoras tan brillantes, responsables y amables en nuestra universidad. Le agradezco su lectura y observaciones agudas, así como la precisión de sus comentarios. Este trabajo y mi línea de investigación se van nutridas con sus palabras.

Dr. Fabián Bonilla, gracias por su tiempo y su disposición para comentar mi trabajo, pero sobre todo por su dedicación y atención. Le agradezco sus indicaciones y su sinceridad, le brindó esa mirada crítica que necesitaba mi tesis. Sus consejos y sus observaciones me acompañarán en mis futuras investigaciones.

Dr. Iván Islas, le agradezco su tiempo y su confianza en mi proyecto de largo aliento cuyo primer paso es este trabajo de investigación.

De igual forma quiero agradecer a los actores principales de mi formación universitaria, aquí va la lista por orden de aparición en mis semestres durante la licenciatura. Al Dr. Lumbreras Castro y a la Mtra. Andrea Samaniego les agradezco habernos enfrentado al reto de leer a autores tan complejos desde el inicio. Gracias por no subestimar a los alumnos, sino al contrario, hacernos valorar por nosotros mismos la importancia de la teoría.

Gracias a la Mtra. Eréndira García por no sólo darme lecciones académicas, sino también personales. Le estaré siempre agradecida por ver en mí la vocación de la enseñanza y por haberme confiado la labor tan importante de ser su asistente durante dos años. Gracias por sus comentarios y por su sincera preocupación hacia mi persona y vida académica.

Gracias al Dr. Rodrigo Martínez por el tallereo constante, por inculcar en mí el amor al cine y a la escritura, por su entrega en las clases y por ser gran ejemplo de lo que un profesor puede infundir a sus alumnos. Aspiro algún día provocar esa pasión por el conocimiento así como usted lo logra.

Mtra. Maria Antonieta Barragán, le agradezco haberme incluido a sus sueños disruptivos e invitarme a materializarlos. Desde 2012 que aprendo de usted no sólo como profesora sino como estratega y ser humano. Admiro mucho su decisión, su fuerza y su pasión. Gracias por creer en mí y por apoyarme a construir mi camino especializado.

También quiero agradecer a la DGECI de la UNAM, así como a su responsable en la FCPyS cuando fui alumna, la Dra. Patricia Torreblanca, por la labor tan importante que llevan a cabo fortaleciendo la internacionalización del alumnado. Les agradezco

mucho la gran oportunidad que me dieron al otorgarme la beca para movilidad y también por su disposición y apoyo en todo momento antes, durante y después del intercambio.

Gracias a la Universidad de California, Los Ángeles (UCLA) por ser mi segunda casa académica. Haber estudiado en ese magnífico e ícono campus fue un punto de cambio para mi vida. Le agradezco especialmente a la Dra. Norma Mendoza-Denton y a la Mtra. Sonya Rao por sus consejos y asesoría para aclarar el rumbo de mi vocación.

Gracias al Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM por ser mi hogar durante el diplomado de Metodología de la Investigación Social. Gracias a la Dra. Julia Flores Dávila, directora del programa, así como a Patricia Díaz Soto y Yesenia García Cruz, miembros de la Coordinación académica del diplomado.

Gracias al Colectivo Copera por ser un gran ejemplo del trabajo arduo en contra del racismo en el país y fuera de él. Gracias Dra. Mónica Moreno Figueroa, Dra. Emiko Saldivar y Mtra. Judith Bautista por sus enseñanzas y testimonios.

Gracias a CLACSO y a la UNAM por el seminario de Raza y Racismo impartido por la Dra. Olivia Gall a quien le agradezco sus comentarios pues fueron semilla para esta tesis.

Gracias a la Casa de las Humanidades UNAM al Dr. Fernando Vizcaíno por los debates y el intercambio de perspectivas en el seminario de Antiguos y nuevos problemas del nacionalismo mexicano.

Muchas gracias a todos mis profesores de francés, sin su ayuda no habría podido tener el privilegio de leer la obra de Bourdieu desde el idioma en que fue escrita. Gracias a la Lic. Gabriela Valencia, al Lic. Uriel Yañez, a Raxid Wejebe, a Jérôme Lescalier, a Méliisa Delacroix, a Marina Borghino y Maximilien Clabault. Así como a la UNAM, al IFAL, a la Alianza Francesa y a Campus France.

Agradezco de igual manera al Fondo de Cultura Económica, institución donde realicé mi servicio social, especialmente a los miembros de la Gerencia Editorial: a Tomás Granados y Adriana Romero-Nieto, gracias por mostrarme el arte de hacer libros. . Asimismo, agradezco el apoyo de las excelentes amistades que hice Andrea, Karina y Fernando.

Por último quiero agradecer a aquellas amistades que considero parte de mi familia. Sin cada uno de ustedes no habría podido continuar y mucho menos estaría cumpliendo tantos sueños. Gracias, Gisel Rico por tu cariño y comprensión constante, por acompañarme en mis travesías personales y por ser mi cómplice en mis proyectos profesionales, CTFA. Cecilia Nieto, gracias por mostrarme que podía ser amada tal como soy y que debía estar orgullosa de ser esta maraña de sentimientos y reflexiones. Te agradezco haberme dado el mejor obsequio que se puede dar: la libertad y el respeto. Gracias a mi querida Tamara Salamonovitz por ser mi primera amiga en la

universidad, agradezco que el destino nos unió para confabular este bello complot que es descubrir nuestra ruta de vuelo y cambiarla mil veces siempre sabiendo que estamos juntas en esto. Gracias, Dulce Lazcano por tu cariño incondicional, por tus consejos y tus oraciones. Eres alivio para mi corazón.

Gracias a todos los integrantes de Distractio, especialmente a Andrea Tamayo y Guadalupe Fernández por hacer realidad este sueño tan hermoso. Agradezco igualmente a Nayeli Reyes, Erick Adrián Paz, Nadia Tovar, Scarlett Castillo, Eduardo Torres y Alejandro Ponce por confiar en el proyecto y hacerlo suyo.

Gracias, Xóchitl Rodríguez por creer en mí, por tu confianza, tu apoyo constante y por hacerme parte de tu vida. Gracias a Raúl Ramírez por enseñarme a usar la micro de la ruta con la carita feliz, te agradezco tu escucha y tu cariño. Gracias por no dejarme caer y hacerme compañía cuando ya estaba en el piso.

También quiero agradecerles a mis amigos preparatorianos, miembros de las jardineras divididas por el tótem (que no es tótem): Nelly, Anahí, Daniel, Maddie, César, Roberto, Edgar, Pablo, Víctor, Sara, Ameyalli, Oswaldo, Alejandra, Deni, Bere, Alan Planells y Jorge. Gracias por seguir a través del tiempo y distancia.

Gracias a los increíbles amigos que hice en UCLA, a Mayra por el helado y las pláticas cruza-fronteras, a Lily, a Magda, a Hugo Apruzzese pour la solidarité, le soutien et la patience, Austin Green for being great (again) as his country, a Norma Zaragoza y a la familia Cadena por su hospitalidad y gigantesca amabilidad.

Finalmente agradezco a la Unión Europea, principalmente a la sección de Educación, por creer en mi proyecto y haberme otorgado la beca Erasmus Mundus para la maestría en Migración y Relaciones Interculturales.

Esta lista de personas pretende además de dar un sincero agradecimiento, ser evidencia a lo que Bourdieu hizo tanto hincapié: todo lo individual es social y viceversa. Yo me debo a todas estas personas y momentos, soy resultado tanto de mi convivencia con ellos como de las condiciones materiales y geográficas que me permitieron conocerlos. Esta lista puede parecer ridícula e incluso, posiblemente su estilo barroco pueda ser percibido de “mal gusto”, pero es, a su vez, una denuncia. Y las denuncias incomodan como lo hizo la obra de Bourdieu en su tiempo.

9 ۷ ۰ ۶ ۵ ۷ ۷  
۷ ۰ ۷ ۷ ۷ ۷  
۵ ۵ ۷ ۸ ۷ ۷  
۷ ۷ ۷ ۷ ۷ ۷

۷ ۷ ۷ ۷ ۷ ۷ ۷ ۷  
۷ ۷ ۷ ۷ ۷ ۷ ۷ ۷  
۷ ۷ ۷ ۷ ۷ ۷ ۷ ۷  
۷ ۷ ۷ ۷ ۷ ۷ ۷ ۷

۷ ۷ ۷ ۷ ۷ ۷ ۷ ۷

Mathias Goeritz. *Poema plástico*, 1953

# Índice

1 INTRODUCCIÓN .....	1
1.1 UNA RE-SIGNACIÓN ANTI-DETERMINISTA .....	4
1.2 OTRAS MIRADAS ANTE LA DISCRIMINACIÓN .....	10
2 ¿CÓMO IDENTIFICAR SI HABLAMOS DE DIFERENCIA, DISTINCIÓN O DISCRIMINACIÓN?.....	19
2.1 DIFERENCIA .....	19
2.2 DISTINCIÓN: CONCEPTOS CLAVE DE LA OBRA DE PIERRE BOURDIEU.....	30
2.2.1 Estructura y sistema de enclasmiento .....	32
2.2.2 Oposición constructivista-estructuralista .....	34
2.2.3 ¿Qué es <i>habitus</i> ? .....	35
2.2.4 Espacio social .....	43
2.2.5 Campos .....	46
2.3 DISCRIMINACIÓN .....	52
2.3.1 Historia del concepto .....	52
2.3.2 La discriminación en México .....	57
2.3.3 Discriminación: una mirada desde el <i>habitus</i> .....	59
3 EL PAPEL DE LA DISCRIMINACIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN SIGNIFICATIVA DE IDENTIDAD .....	66
3.1 HABITUS: VÍNCULO ENTRE DISCRIMINACIÓN E IDENTIDAD. ....	67
3.2 ¿QUÉ ES LA IDENTIDAD? .....	71
3.2.1 Aspectos fenomenológicos .....	75
3.2.2 Procesos de formación .....	83
4 CONCLUSIONES.....	90
FUENTES CONSULTADAS .....	92

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación estudia la discriminación como relaciones de poder socialmente construidas que se expresan a través de la comunicación. Es así que en este estudio la discriminación es vista como un fenómeno social ligado al *habitus* y al lugar de los agentes en el espacio social, aspectos también involucrados en los procesos de construcción y consolidación de la identidad del propio grupo o sujeto y de los otros.

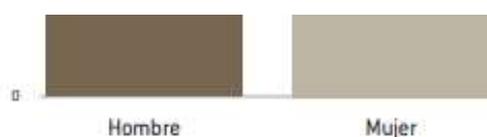
Esta investigación busca principalmente hacer comprensible por qué existe la discriminación y qué papel tiene en el proceso de construcción de identidad. Asimismo, persigue clarificar las diferencias conceptuales entre *diferenciar*, *distinguir* y *discriminar*, estudiándolas desde la teoría de Pierre Bourdieu. En este sentido, el presente texto se centrará en describir la manera en que el concepto *habitus* se puede relacionar con la cotidianización de la discriminación. Finalmente, esta investigación indaga en la relación que existe entre las prácticas discriminatorias y la construcción significativa de identidad del sujeto y su concepción del otro.

En una época donde garantizar la igualdad ante la ley es una de las principales preocupaciones para las democracias, y dado que el creciente flujo migratorio, consecuencia de la globalización, es uno de los asuntos más relevantes en la agenda de los gobiernos, es necesario conocer y explicar a profundidad las variables que integran el fenómeno discriminatorio. El agravio a los derechos individuales de cada persona implica serias faltas a las leyes constitucionales y a los tratados internacionales. Es así que la erradicación de la discriminación se ha vuelto una tarea primordial para los Estados democráticos. Sin embargo, no se ha logrado un decremento significativo de este tipo de actos.

México tiene en común con los países con altos índices de discriminación que ésta se da hacia minorías y sectores socialmente estigmatizados. De acuerdo con la *Encuesta nacional sobre discriminación 2017* (ENADIS), dirigida por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), uno de cada cinco mexicanos de 18 años o más percibió un trato injusto o “diferenciado” hacia su persona entre agosto de 2016 y

agosto de 2017. Estos resultados, publicados recientemente, contrastan en su uso conceptual con los de la ENADIS 2010 y los del *Reporte sobre discriminación en México 2012*, ambos dirigidos también por el CONAPRED.

Hasta antes del 2017, CONAPRED empleaba el término “grupos vulnerables” para referirse a los sectores de la población que, debido a las situaciones que viven, son proclives a ser discriminados. Sin embargo, la ENADIS 2017 nunca utiliza el término “vulnerable”, sino que los nombra como “grupos de la población discriminados”. Es necesario reconocer la pertinencia de este cambio terminológico, el cual coincide con los ejes principales de esta investigación, la cual fue elaborada previo a la publicación de los resultados del 2017. De otro modo, estos habrían sido considerados en el presente análisis, provocando acaso un viraje en su énfasis. Sin embargo, su pertinencia se mantiene, dado que el término de discriminación sigue siendo ambiguo, incluso en la más reciente encuesta.



De la población entrevistada que afirmó que sus ingresos provienen mayoritariamente de su trabajo, se observa que la proporción de dos a uno corresponde a los hombres. Lo anterior refuerza la idea de que tener más de una característica que genera discriminación agudiza la situación de las personas en situación de vulnerabilidad.

ENADIS 2010 1 Resultados generales, p. 91

<http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Enadis-2010-RG-Accss-002.pdf>

En las encuestas mencionadas, la discriminación es estudiada particularmente con una clasificación orientada por *rasgos* (ENADIS 2017) o *características que generan discriminación* (ENADIS 2010), pero no indican cómo identificar actos discriminatorios ni dan recursos para explicar las raíces de la discriminación en nuestro país. A consecuencia de la poca claridad del concepto, sólo hay una representación abstracta de lo que significa discriminar, tanto para los entrevistados de las grandes encuestas nacionales como a la hora de hacer campañas de comunicación social a favor de la no discriminación.

Los estudios sociales sobre discriminación suelen tratar acerca de grupos o minorías que han sufrido discriminación. Los clasificados como “grupos vulnerables” son todos los conjuntos de personas con características por las cuales se les discrimina ya sea por edad, género, clase socioeconómica, color de piel, etnia, religión o preferencia sexual, por mencionar algunos. Dicho esto, podría preguntarse, ¿por qué no hacer un estudio de un grupo específico que sufra discriminación? A lo que respondo que las características de los discriminados pueden ser cualesquiera que compongan a una persona, siempre y cuando éstas no pertenezcan a los valores dominantes. Es decir, se podrían descubrir muchos más grupos en potencia de ser discriminados además de los once ya detectados por el CONAPRED, pero descubrir más grupos y características que son tratados con desigualdad no significa entender y explicar directamente el fenómeno de la discriminación.

A pesar de reconocer la pertinencia y el aporte científico que representaría un análisis metodológico de las variables utilizadas por las encuestas y sondeos nacionales relacionados con la discriminación, consideré que no era viable sin antes replantear conceptualmente dicho fenómeno: la discriminación. Igualmente, consideré en un primer momento concentrar mis esfuerzos en el estudio del racismo; sin embargo, me percaté de que en algunos instrumentos metodológicos el racismo es visto como otro tipo de discriminación, por lo que su estudio o su aproximación están permeados de los mismos vicios teórico-conceptuales que el caso anterior.

Consciente de la posibilidad de realizar un abordaje estadístico, demográfico o de análisis discursivo o semántico, opté en cambio por un análisis teórico (desde la sociología) por dos razones principales: primero, la posibilidad de entender, a partir de Bourdieu, las prácticas sociales como parte de un sistema semejante al lenguaje, ámbito donde la comunicación entra en juego, pues la construcción de identidad es siempre una construcción de significados; y segundo, porque la ausencia de una concepción teórica que implique los diversos factores y actores que determinan quién discrimina y quién es discriminado hace imposible elaborar herramientas metodológicas adecuadas para cualquier tipo de estudio, ya sea cualitativo o cuantitativo.

Diversos factores históricos, económicos, políticos y culturales mantienen la discriminación como un aspecto ordinario y natural en nuestro país. A consecuencia de que la discriminación es un problema estructural, dichas campañas y programas sociales no pueden resolver la situación de fondo. De esta manera, se hace necesario comprender las bases de este tipo de violencia cotidiana para así, en la medida de lo posible, pensar en un modo alternativo de solución donde, con el conocimiento de los límites de acción de los agentes, se aproveche la capacidad de agencia que poseen.

A continuación, haremos una síntesis para contextualizar la teoría del sociólogo Pierre Bourdieu dentro de las diferentes perspectivas respecto a la discriminación. Después, analizaremos los conceptos de *diferencia*, *distinción* y *discriminación* para esclarecer sus particularidades en vista de lograr un mayor rigor metodológico en su aplicación y en las reflexiones que de ellos emanan. Finalmente, a partir de estas herramientas conceptuales, propondremos una vía de reflexión acerca de las relaciones entre identidad y discriminación.

## **1.1 UNA RE-SIGNACIÓN ANTI-DETERMINISTA**

### *Perspectiva teórica*

Al comenzar a analizar una situación o un fenómeno social es necesario reflexionar acerca de la postura teórica a partir de la cual se realizará el acercamiento. De esta manera es posible delimitar nuestra mirada frente a la complejidad que trae consigo la realidad social. Este trabajo reflexivo, además, tiene como meta presentar una metodología coherente a la corriente teórica en uso. Sin embargo, sobre todo en los estudios sociales contemporáneos, es cada vez más común utilizar técnicas metodológicas antes limitadas ya fuese a los estudios cuantitativos o, por el contrario, a las investigaciones de corte cualitativo, creando así un nuevo alcance de las disciplinas sociales por medio del uso de técnicas mixtas.

El trabajo del filósofo, antropólogo y sociólogo Pierre Bourdieu ha cobrado gran importancia precisamente por utilizar el conocimiento teórico y práctico simultáneamente. En él, la teoría (con bases principalmente marxistas y hegelianas) ha fungido como puente para utilizar las herramientas de la lingüística y la sociología cuantitativa por medio de la encuesta. Por esta razón, la tarea de categorizar la obra

de Bourdieu en una sola corriente teórica se vuelve difícil, ya que su propio desarrollo académico partió de una perspectiva estructuralista hacia la integración de elementos básicos de las teorías sistemáticas de la acción en las que se encuentra inscrita la teoría marxista.

El enfoque principal desde el cual este análisis está pensado es el lingüístico-hermenéutico-fenomenológico así categorizado en el texto *Filosofía de las Ciencias Sociales y Humanas*<sup>1</sup> de los autores J.M. Mardones y N. Ursua. Esta perspectiva tiene su origen entre los griegos clásicos, en disciplinas como la lógica, estética y retórica. Más adelante, una de sus expresiones más notables la podemos encontrar en Hegel; resurgió después como oposición a la gran oleada de disciplinas que se apoyaban en las ciencias exactas para el estudio del ámbito social. Los autores que criticaban el surgimiento de la “física social” declaraban que había una falta de consideración a la parte espiritual del hombre al utilizar el método científico para estudiar las sociedades. Compartían la idea de crear un método especial para los fenómenos sociales en vez de estudiarlos como a los organismos de la naturaleza; este método consistiría en promover la comprensión de las acciones de los sujetos y su sentido. Para esto, se valdrían de estudios históricos y análisis del lenguaje, así como la investigación del desarrollo de los significados en los grupos sociales.

El principal interés de esta corriente teórica es entender el fenómeno y mostrar las diferentes interpretaciones y manifestaciones que ha tenido dependiendo la época y el lugar en que se ha presentado. Los que apoyaban esta perspectiva consideraban que las verdades no eran inmutables sino que se transformaban con el paso del tiempo, pero sin implicar retroceso o progreso alguno, en contraste con los supuestos de la postura empírico-analítica.

Debido a lo anterior, el presente análisis del fenómeno discriminatorio y su relación con la formación de identidad parte de una noción donde la realidad se concibe como una construcción en conjunto entre la sociedad y sus individuos, así como con las circunstancias materiales y contextuales.

---

<sup>1</sup> J. M. Mardones y N. Ursua, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Editorial Coyoacán, México, 2010.

Para Luckmann y Berger en su obra *La construcción social de la realidad*<sup>2</sup>, los significados subjetivos se pueden transformar en facticidades objetivas porque el conocimiento es una construcción donde participan todos los integrantes de una sociedad. Es decir, la realidad se presenta ante los sujetos como ya existente, cuando, por el contrario, es un proceso tanto subjetivo como colectivo y, por otro lado, factual. De este modo, los significados que tienen los individuos de la “realidad” se pueden convertir en hechos objetivos por medio de los procesos sociales de significación.

Para Bourdieu, seguir este paradigma (al que llamó “constructivismo estructuralista”) significa, por un lado, comprender que existen en el mundo social no sólo sistemas simbólicos como el lenguaje, sino que también hay estructuras independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, considerando aquellas como capaces de orientar o restringir las prácticas y representaciones de los individuos.<sup>3</sup> Por otro lado, entiende que hay esquemas de percepción, de pensamiento y de acción (que se encuentran en lo que llamó *habitus*), mediante las cuales la estructura construye y se actualiza en las acciones cotidianas del individuo.

Como lo expone Pierre Mounier en su libro *Pierre Bourdieu. Une introduction*<sup>4</sup>, Bourdieu tuvo una ruptura con la antropología clásica al introducir el estudio de las prácticas sociales y su sentido. La noción de *práctica* que utilizó para señalar el objeto de su análisis sociológico (razones prácticas, sentido práctico) está contrapuesta a la sociología de las representaciones, creada a partir de la antropología estructural. En esta última, las representaciones capturadas de lo social ayudaban a formar teorías y después modelos. En cambio, la teoría de la práctica de Bourdieu se basa en una explicación de los mecanismos que funcionan en la vida social, pero con la acotación de no presuponer un modelo de acciones esperadas.

El pensamiento sociológico bourdieusiano está fuertemente marcado por sus estudios en filosofía y antropología. En su teoría podemos encontrar el renacimiento del espíritu hegeliano en el concepto llamado *habitus*, el cual considera que “[...] los actos cotidianos de los individuos, las construcciones culturales de las que son autores no

---

<sup>2</sup> Cf., Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta, Amorrortu Editores, Argentina, 2003, p. 214.

<sup>3</sup> Cf., Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, trad. de Margarita Mizraji, Gedisa, Buenos Aires, 1988, p. 127.

<sup>4</sup> Pierre Mounier, *Pierre Bourdieu. Une introduction*, Pocket/La Découverte, Francia, 2001.

son sino la actualización histórica y contingente de un espíritu que los sobrepasa [...].”<sup>5</sup> La ruptura entre Bourdieu y la antropología estructural, según explica Mounier, se basó principalmente en que, a pesar de la preocupación de Lévi-Strauss por revelar la estructura intemporal subyacente en el aparente caos de las acciones humanas, lo que realizó al final el estructuralismo fue interesarse sólo en el resultado de la acción mas no en la acción a punto de llevarse a cabo.

Como mencionamos anteriormente, en 1971 Bourdieu criticó los presupuestos antropológicos clásicos y los estructuralistas. Denunció, en palabras de Mounier, “[...] la utilización ingenua de la noción de regla o de modelo, que no puede tener sentido sino desde un punto de vista teórico y que se encuentra totalmente desprovisto de eficacia cuando se utiliza para analizar prácticas.”<sup>6</sup> Así, el sociólogo denunció la distancia existente entre los hechos y las observaciones que se hacían, desde una presunción de objetividad, por los etnólogos. De este modo, hizo evidente la diferencia entre la mirada de los etnólogos y la perspectiva del agente inmerso en la práctica.

Además de las influencias hegelianas, en el eje de su teoría se encuentran las tesis económicas y sociales marxistas. De acuerdo con esto propuso la “Economía Política del Intercambio Simbólico”<sup>7</sup> donde utilizó el concepto de *capital* para teorizar a la sociedad a partir de la posesión o desposesión de sus diferentes modalidades.

Para Bourdieu, la formación social es el resultado de un sistema de relaciones de fuerza entre clases. Es ahí donde el *capital cultural* y su acumulación juegan un papel esencial para desarrollar actitudes y predisposiciones, además de luchas por su apropiación. Según explica el investigador Carlos Castro Rodríguez, “el proceso de distribución de los bienes simbólicos estaría determinado por la pertenencia a una

---

<sup>5</sup> [*les actes quotidiens que les individus accomplissent, les constructions culturelles dont ils sont les auteurs ne seraient en effet que l'actualisation historique et contingente d'un esprit qui les dépasse*] *Ibidem*, p. 31.

Las traducciones de todos los textos en francés serán mías. Se pondrá el texto original a pie de página donde corresponda.

<sup>6</sup> [*l'utilisation naïve de la notion de règle ou de modèle, qui ne peut avoir de sens que d'un point de vue théorique et se trouve totalement dépourvue d'efficacité lorsqu'il s'agit d'analyser des pratiques.*] *Ibidem*, p. 28.

<sup>7</sup> Carlos I. Castro Rodríguez, “El poder simbólico en Pierre Bourdieu. Valoración en la discusión teórica contemporánea”, tesis de maestría en Estudios Políticos y Sociales, México, UNAM, 2004, p. 10.

posición en el espacio social que a su vez define la condición del agente.”<sup>8</sup> Es decir, los agentes ocupan un lugar específico en el campo social y se ubican en diferentes campos también. Su lugar está condicionado al capital que poseen y este a su vez es un reflejo socio-histórico de la acumulación de capital en sus círculos sociales.

Para establecer el orden social, el *capital simbólico* es muy relevante ya que es aquel que no se acumula materialmente, sino por medio del gusto, la educación, los títulos universitarios, así como las diferentes costumbres y maneras de comportarse. De esta manera, el poder simbólico, resultado del capital acumulado y legítimo, establece un “orden gnoseológico”<sup>9</sup> en el cual los sujetos se insertan a partir de un sistema de actuar compartido donde se asume una forma o sentido lógico de acción de acuerdo a la posición social.

### *Contra el determinismo*

Como menciona Carlos Castro Rodríguez, para la teoría sociológica contemporánea, la obra de Pierre Bourdieu tiene una importancia mayor ya que recuperó los problemas elementales de la disciplina al cuestionar el papel de la acción del agente así como las formas de articulación de las estructuras macro-sociales en su relación con el sujeto<sup>10</sup>. La teoría de Pierre Bourdieu afirma que el comportamiento humano es más que el puro efecto de una voluntad libre o, por el contrario, una reacción automática a estímulos supra-subjetivos de parte de la estructura social.

En otros términos, no plantea una generalización de reglas que infieran directamente en las formas de actuar de los agentes, pero tampoco considera las acciones como resultado de decisiones ya sean racionales o, en contraparte, totalmente llevadas a cabo por la voluntad subjetiva sin ningún tipo de consideración colectiva. De este modo, en palabras de Pierre Mounier, su pensamiento buscó principalmente “reintroducir en el análisis al individuo actuante contra una teoría que lo excluyó”<sup>11</sup>.

A pesar de las críticas de Bourdieu hacia el objetivismo teórico, no retomó tampoco las bases de las tradiciones subjetivistas que abordan la acción en referencia a los

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>9</sup> *Ídem*.

<sup>10</sup> *Cf.*, *ibidem*, p. 7.

<sup>11</sup> [réintroduire dans l'analyse l'individu agissant contre une théorie qui l'en exclut.] Pierre Mounier, *op. cit.*, p. 32.

fines explícitamente puestos por los sujetos, o de acuerdo a las reacciones posibles de los otros sujetos como sugiere la perspectiva interaccionista. Por el contrario, en su concepto de *habitus* “encontramos una búsqueda por salir de la dicotomía objetivismo-subjetivismo”.<sup>12</sup>

Por otra parte, Pierre Bourdieu marcó un retorno al interés por el contexto de las acciones. Y, de esta forma, mostró que la antropología estructural había “[...] heredado de su modelo lingüístico (la lingüística estructural propuesta por Ferdinand de Saussure) el tratar al lenguaje no como discurso, es decir acto elocutorio, sino como sistema de signos desligados de toda situación de elocución”<sup>13</sup>. Así, el autor argumentó que las acciones no pueden ser aprehendidas, como en el caso de los fenómenos de las ciencias naturales, independientemente de su principio generador situado “en el momento mismo de su efectuación”<sup>14</sup>.

### *Pourquoi Bourdieu?*

En medio del auge del empirismo estadounidense comenzado en los años cincuenta, Pierre Bourdieu propuso regresar a la teoría tradicional europea con un giro esencial: una perspectiva de enlace entre la investigación empírica y la teoría sociológica. Por esta razón, escoger como eje teórico la obra de Bourdieu tiene por objetivo presentar una propuesta de acercamiento conceptual al fenómeno discriminatorio e identitario también tomando en cuenta la necesidad de tener un método capaz de hacer la transición entre teoría y praxis.

La teoría de Bourdieu aporta, a su vez, herramientas teóricas y conceptuales características de las teorías de largo alcance para el estudio social. Por lo tanto, su pensamiento puede ser empleado para analizar distintos tipos de fenómenos y desde diferentes perspectivas intrínsecas a los mismos (campos, *habitus*, prácticas, estructuras y relaciones entre los elementos). Asimismo, debido a la flexibilidad

---

<sup>12</sup> Carlos I. Castro Rodríguez, *op. cit.*, p. 10.

<sup>13</sup> [*hérité de son modèle linguistique (la linguistique structurale proposée par Ferdinand de Saussure) de traiter le langage non pas comme discours c'est-à-dire comme acte élocutoire, mais comme système de signes dégagé de toute situation d'élocution.*] Pierre Mounier, *op. cit.*, p. 31.

<sup>14</sup> [*dans le mouvement même de leur effectuación*] Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, París, 1972, p. 235, *apud*, *ibídem*, p. 32.

práctica de su teoría, es posible estudiar a las sociedades contemporáneas sin caer, por esto, en generalizaciones.

Otra razón importante para elegir la teoría de Pierre Bourdieu es el aumento de la diversidad de identidades en las sociedades contemporáneas, consecuencia de la globalización y los movimientos migratorios. Estos fenómenos han ido acompañados de expresiones violentas de intolerancia, discriminación, racismo, apoyo a grupos de extrema derecha y el resurgimiento de nacionalismos. Todos los ejemplos anteriores muestran ciertas características relacionadas al proceso de distinción el cual es enfocado con especial atención por la teoría de Bourdieu. Asimismo, podemos encontrar procesos de conformación de identidad mediante los actos de violencia simbólica y la lucha por la legitimidad, los cuales también se pueden estudiar desde la lente bourdieusiana.

Finalmente, considerar a la discriminación como relaciones socialmente construidas permite entenderla como un fenómeno constituido por una historia de relaciones de poder en el cual las acciones derivadas de las posiciones de los sujetos no son fortuitas ni desligadas de sus contextos. Estudiar la discriminación de esta manera es también poner en evidencia los factores que intervienen en dicho fenómeno y desarraigar la idea de espontaneidad, así como algún carácter *natural* que se le pudieran atribuir a las acciones de dicha índole.

## **1.2 OTRAS MIRADAS ANTE LA DISCRIMINACIÓN**

La literatura existente acerca de la cultura y sociedad mexicana aborda principalmente dos vertientes. Por un lado, la tradición del ensayo literario, carente de metodología propia de las Ciencias Sociales, que aborda la “falta de identidad” del mexicano y la discriminación interna hacia los diferentes grupos que construyen a ese mismo “mexicano”. Y, por otro lado, se encuentran las investigaciones sociales enfocadas en caracterizar a los grupos propensos a ser discriminados, así como los estudios jurídicos que analizan la legislación y penalización de este tipo de actos.

A continuación se presenta un acercamiento a los estudios sobre discriminación que se han investigado actualmente. Durante la búsqueda bibliográfica el concepto clave fue encontrado en su mayoría en definiciones legales y en investigaciones referentes a

políticas públicas. Este hecho fue documentado de igual manera en el texto *Elementos sobre la situación de la discriminación en México*<sup>15</sup> del CONAPRED donde se explica que después de una revisión realizada por la Comisión, encontraron que las maneras de acercarse al tema de la discriminación eran básicamente dos, una de identificación de los grupos vulnerables y la otra acerca de las acciones políticas y legales que se llevaban a cabo en el país.

Para el investigador Jesús Rodríguez, el concepto de la discriminación era poco claro y siempre variable dependiendo la institución que lo utilizara. Por esta razón, tras una disertación filosófica y sociológica, construyó una definición en la cual se indica que la discriminación es:

una conducta, culturalmente fundada, y sistemática y socialmente extendida, de desprecio contra una persona o grupo de personas sobre la base de un prejuicio negativo o un estigma relacionado con una desventaja inmerecida, y que tiene por efecto (intencional o no) dañar sus derechos y libertades fundamentales.<sup>16</sup>

La ventaja de esta definición, analiza el académico, es que reúne características específicas del fenómeno discriminatorio por lo que lo hace un concepto aplicable en el proceso metodológico de las investigaciones en ciencias sociales.

Por otro lado, Roberto Ham Chande y César A. González González, investigadores del Colegio de la Frontera Norte y de El Colegio de México, en el estudio *Discriminación en edades avanzadas en México*, señalan que la discriminación en su definición más amplia y simple es distinguir, separar o diferenciar. En un nivel social, indican, la discriminación expresa la “marginación y segregación con consecuencias negativas, debido a alguna característica específica de una persona o de un grupo. Quien la ejerce parte generalmente de un sentimiento arbitrario de superioridad mezclado con menosprecio, odio, temor o ignorancia.”<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> s/a, *Elementos sobre la situación de la discriminación en México*, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México, 2004.

<sup>16</sup> Jesús Rodríguez, *Un marco teórico para la discriminación*, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México, 2006.

<sup>17</sup> Ham Chande, Roberto y César A. González González, "Discriminación en las edades avanzadas en México". *Papeles de Población*, año 14, núm. 55, 2008, Editorial Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 35-36.

Según Rizo López, citado por Ham y González, una de las principales manifestaciones de la discriminación es la exclusión, la cual supone diversas dimensiones y causas. Es un proceso donde diversos factores y agentes toman parte activa dentro del Estado, la economía, la sociedad y los individuos mismos.

Como mencionamos anteriormente, para Jesús Rodríguez en el texto *Un marco teórico para la discriminación* hace mención de la utilidad explicativa de las definiciones ya que permiten delinear el terreno problemático y sus variables correspondientes (mismas que forman parte de la reconstrucción conceptual del objeto en cuestión). El autor menciona que debido a la borrosa definición de la discriminación, algunas estrategias políticas orientadas a subsanar los daños creados por esta, han organizado tratamientos preferenciales y diferenciados a favor de ciertos grupos sociales cargados del estigma histórico de la discriminación y este tipo de políticas públicas van en contra del trato igualitario.<sup>18</sup>

Su definición contempla a la discriminación como una relación asimétrica entre personas, asimismo es un trato de inferioridad y una diferenciación por motivos de raza o religión. Sin embargo, el autor se pregunta por los límites de acción y de justicia, ¿hasta qué punto una persona es libre de sentir desagrado por otra sin que se trate de discriminación? Es por eso que agrega a su definición las consecuencias concretas que se hacen a los derechos fundamentales tanto morales como jurídicos.<sup>19</sup>

Del mismo modo, el investigador explica que la discriminación es una conducta con raíces culturales y con extensión en toda la sociedad. Esa razón da por consecuencia que la discriminación sea una construcción colectiva, un consenso implícito causado por las relaciones de poder antes existentes. Y agrega, “su lógica de funcionamiento se halla en la expresión sistemática de desprecio hacia determinados grupos a los que los prejuicios o los estigmas (ambos socialmente construidos, pero no defendibles racionalmente) han individualizado, separado y señalado. Esta conducta de desprecio se ejerce con independencia de las acciones del grupo discriminado.”<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Cf., Jesús Rodríguez, *op. cit.*, p. 20.

<sup>19</sup> Cf., *ibídem*, p. 22.

<sup>20</sup> *Ibídem*, p. 23.

A pesar de que la definición del investigador trata de llenar ciertos huecos conceptuales, él mismo precisa que, aunque el desprecio esté implicado en los actos de discriminación, no se pueden clasificar así a los actos despectivos porque no siempre dañan los derechos y libertades. Este punto es crucial para el presente estudio ya que en el material analizado no se contempla la tensión social que provocan dichos actos despectivos y que, consecuentemente y a largo plazo, se pueden transformar en transgresiones a los derechos fundamentales.

En Ecuador, en el periodo de agosto a septiembre de 2004, se realizó una encuesta nacional donde miles de ecuatorianos dieron sus percepciones en torno al racismo y la discriminación. En el estudio llamado *¿Qué es racismo?: Awareness of Racism and Discrimination in Ecuador*<sup>21</sup> usaron diversas medidas para evaluar el nivel de conciencia y sensibilidad hacia temas relacionados con racismo, prejuicio y discriminación. De este modo, los resultados mostraron una diferencia pronunciada en el nivel de reconocimiento de actos discriminatorios en los grupos étnicos con mucha mayor presencia en comunidades rurales y con menor nivel escolar.<sup>22</sup>

Además, el gobierno ecuatoriano realizó políticas públicas en la época temprana del siglo veinte para transformar culturalmente a los miembros de pueblos originarios, a quienes se les consideró víctimas de los colonizadores españoles y merecedores de protección por parte del Estado. Durante la década de los años 30 y 40, y hasta los intentos modernizadores de los 60 y 70, dominaba la ideología de que el ecuatoriano deseable era el mestizo y que debería retomar fuerza en la vida pública.

Análogamente, México se ha caracterizado por la falta de reconocimiento de los pueblos originarios por parte del Estado. De hecho, no existió ningún pacto significativo al respecto sino hasta el 16 de febrero de 1996, cuando las negociaciones entre el gobierno en turno y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) dieron origen a los acuerdos de San Andrés. Sin embargo, dichos acuerdos no han sido acatados y, peor aún, se ha intentado modificarlos en diversas ocasiones.

---

<sup>21</sup> Scott H. Beck, *et al.*, “¿Qué es racismo?: Awareness of racism and discrimination in Ecuador”, *Latin American Research Review*, Volume 46, Number 1, 2011, pp. 102-125.

<sup>22</sup> Cf., *ibídem*, p. 102.

A la fecha, los pueblos originarios sufren constantes desplazamientos forzados, despojos, marginación y muchas otras violaciones a sus derechos humanos y a su autonomía; por lo que nos es inevitable relacionar estos hechos con el mito del mestizaje ubicado en los fundamentos del Estado mexicano y en la identidad igualmente mítica que le acompaña.

En el mismo sentido, Agustín Basave Benítez en *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez* señala los intentos institucionales en México para tratar de eliminar a los pueblos originarios por medio de inmigración europea y lograr así el “blanqueamiento” de la raza. En el estudio ecuatoriano, el autor explica que este tipo de políticas nacionalistas se desarrollaron en varios países latinoamericanos en diferentes épocas donde no se reconocía ni se valorizaba el origen genético y cultural diverso, sino que se promovían los estándares europeos y americanos, así como la cultura de las medias y altas clases sociales.

Por otro lado, el texto “Cultura política y discriminación”, escrito por Roberto Gutiérrez L., señala la importancia del lenguaje en la constitución y prevalencia de las prácticas discriminatorias.<sup>23</sup> De esta forma, en el discurso cotidiano podemos encontrar denominaciones hacia individuos o grupos que, en un primer plano, parecen ser únicamente descriptivas, pero que, después de un análisis, resultan estar inundadas de valores, juicios y cargas emocionales. De este modo se nos muestra cómo el lenguaje es utilizado para localizarnos en el mundo y para definir una posición frente a él. Los estereotipos culturales y su transmisión social son vistos por muchos como procesos naturales y no como construcciones socio-culturales, por lo que la discriminación en muchas ocasiones consigue legitimarse y ser aceptada.

Por esta razón, “la reivindicación del lenguaje denominado políticamente correcto representa el reconocimiento de que las palabras, lejos de describir con naturalidad el mundo, lo que hacen es moldearlo a partir de interpretaciones singulares, portadoras de efectos políticos y sociales de primera magnitud.”<sup>24</sup> El lenguaje se concibe como el

---

<sup>23</sup> Cf., Roberto Gutiérrez, “Cultura política y discriminación”, colección *Cuadernos de la igualdad*, núm. 3, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México, 2008, p. 23.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 24.

fundador mismo de la cultura, poseedor de gran potencial creativo y ordenador, y no sólo como un instrumento de comunicación entre individuos.

Asimismo, en el texto se explica que los universos simbólicos de interpretación delineados por medio del lenguaje se caracterizan por ser simbolizaciones o constituciones de los sujetos.<sup>25</sup> El conjunto de estas representaciones conforma lo que cada individuo ve, interpreta y juzga, son universos simbólicos que sirven para la interpretación de la vida en sociedad. De esta forma, se necesita de los códigos de interpretación para que se pueda llevar a cabo un encuentro social. “[...] entre lo real y lo que el sujeto percibe como su realidad se ubica precisamente una mediación simbólica”<sup>26</sup> a partir de la cual se interpretan también los fenómenos de discriminación. En el caso de esta última, la historia y las sociedades han establecido distintos criterios discriminatorios, pero, en todos, la constante es el rechazo al otro.

En consecuencia, es necesario prestar atención a los procesos comunicativos para estudiar los fenómenos discriminatorios en las interacciones cotidianas, por lo que el estudio del lenguaje juega un papel muy importante en la presente investigación. En primer lugar, porque el lenguaje es la principal forma en que los imaginarios colectivos e ideologías sociales se transmiten; y en segundo, debido a que es la forma material en la que se expresan las interacciones sociales, lo cual nos permite estudiarlas con las herramientas metodológicas adecuadas.

En el mismo sentido, Héctor Islas, en su publicación “Lenguaje y discriminación”, señala que “a través del aprendizaje de la lengua los miembros de un grupo dominante aprenden las ideas sociales de su círculo, sus normas, valores y actitudes, las cuales animan, día a día, las prácticas de exclusión.”<sup>27</sup>

En el libro *The Handbook of Language Socialization* se explica que el término “ideología del lenguaje” ha sido utilizado para analizar los supuestos culturales antes no examinados, pero cargados de dogmas en el uso, así como los procesos de adquisición del lenguaje en general. De esta forma, el término está intrínsecamente

---

<sup>25</sup> Cf., ibídem, p. 25.

<sup>26</sup> Ibídem, p. 26.

<sup>27</sup> Héctor Islas Azáis, “Lenguaje y discriminación”, colección *Cuadernos de la igualdad*, núm. 4, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México, 2004, p. 41.

relacionado con las dinámicas de socialización del lenguaje.<sup>28</sup> El autor explica que las ideologías del lenguaje influyen en los contextos socioculturales y moldean la manera en que se realiza la socialización del lenguaje. Asimismo, en las ideologías inmersas en el lenguaje podemos encontrar valores culturales y concepciones difundidos a través del uso cotidiano de la lengua.

La teoría de la relatividad lingüística trae consigo dos descubrimientos: 1) las creencias culturales están impregnadas en el lenguaje, y 2) dichas creencias están relacionadas con la adquisición del lenguaje, entendido este como proceso de desarrollo cognitivo de dichas creencias y valores (es decir, de la ideología). Por lo tanto, las ideologías del lenguaje toman forma en las prácticas sociales donde las formas lingüísticas adquieren forma y significado. A estas formas lingüísticas, además, se les da forma y significado de tal manera que contengan cargas políticas (como evaluaciones o juicios respecto a las normas sociales).

Posteriormente, el autor cita a Bourdieu y explica que las ideologías hegemónicas del lenguaje no sólo son evaluaciones de los recursos lingüísticos, sino que forman parte de los patrones de producción, distribución y reproducción de la sociedad.<sup>29</sup> Asimismo, indica que el uso semiótico y contextual de las ideologías y creencias locales, integradas en los procesos comunicativos, permiten que los participantes interpreten y creen estructuras, modos y objetivos de las interacciones; lo cual respalda nuestra afirmación de que también a través del estudio del lenguaje es posible analizar las estructuras de poder y los roles de los actores sociales.

Por ello, es interesante notar que, en el caso de nuestro país, las investigaciones sobre fenómenos discriminatorios y grupos vulnerables han sido realizadas principalmente con relación a las políticas públicas y los marcos jurídicos que restringen este tipo de actos. Sin embargo, el problema de la discriminación ha sido poco explorado desde otras metodologías que permitirían un conocimiento y explicación más ricos y complejos teóricamente, en especial con respecto a la inigualable complejidad de los fenómenos sociales.

---

<sup>28</sup> Cf., Alessandro Duranti, *et al.*, *The Handbook of Language Socialization*, Wiley-Blackwell, Reino Unido, 2007, p. 493.

<sup>29</sup> Cf., ídem.

Un ejemplo paradigmático de las limitaciones que enfrenta la perspectiva jurídica es la postura de Lourdes Arizpe, quien aborda el tema de la discriminación diciendo que hay dos tipos de ella, la justa (como proceso que se lleva a cabo en todos los grupos sociales para clasificar quiénes son miembros de los que no) y la injusta (que impide los derechos y provoca desigualdad jurídica). Arizpe considera esencial establecer un criterio de diferenciación teóricamente construido que sirva para identificar los límites de las dos concepciones de la discriminación, por lo que propone partir de los términos jurídicos y explica:

Todo lo anterior nos lleva a reconocer que, puesto que existe la discriminación clasificatoria y la injusta, sólo es posible definir la segunda a partir de cierto concepto de justicia. Conforme a la definición clásica de justicia, se le otorga a cada uno aquello a lo que tiene derecho. En la filosofía occidental, una corriente clásica considera que la igualdad de derechos o la libertad son hechos naturales que se dan en un estado “natural” y las desigualdades o diferencias se atribuyen a las convenciones sociales.<sup>30</sup>

Su postura omite el análisis puntual del proceso de discriminación y, lamentablemente, lo simplifica al grado de recaer en su naturalización, llegando incluso a concebir una discriminación “justa”. La causa de esto se encuentra en que no considera las teorías sociológicas y, por lo tanto, tampoco las implicaciones de las relaciones de poder en los actos discriminatorios. Tampoco menciona la identificación de disimilitudes (diferencia) como algo deslindado de la discriminación, sino que lo concibe como un proceso indistinto a la valorización de lo diferenciado (distinción). Por último, si el criterio de justicia recae en la ley natural (racional)<sup>31</sup>; y el de

---

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 173.

<sup>31</sup> Si bien la teoría legal contemporánea se relaciona con la “ley natural” sólo en términos teóricos, no deben obviarse los posibles riesgos de argumentar acerca de la discriminación desde esa perspectiva. Su herencia histórica y filosófica proviene, principalmente, de Tomás de Aquino, para quien las acciones humanas son “naturales” (en sentido moral) en la medida en que son inteligentes y racionales, pues responden a un bien racionalmente concebido.

De este modo, aunque no descartamos el valor de la razón para analizar la discriminación, ésta debe ser estudiada solamente con respecto a lo social (lo que Arizpe llama “convenciones sociales”) y no en referencia a una verdad racionalmente evidente que sirva de fundamento para la justicia o para la igualdad de condiciones.

Cf., Finnis, John, "Natural Law Theories", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/natural-law-theories/> y Finnis, John, "Aquinas' Moral, Political, and Legal Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL=<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aquinas-moral-political/>

discriminación, en el de las convenciones sociales (concretas), entonces el análisis del concepto de discriminación sería inviable y absolutamente contingente, pues toda convención social le daría cabida.

Por otro lado, a nivel nacional se han hecho estudios relacionados con la discriminación laboral hacia mujeres y, en general, hacia los grupos clasificados como “vulnerables”. Dichos estudios han sido realizados, en su mayoría, desde la perspectiva de faltas a la ley o como revisiones a las reformas que buscan propiciar una mayor igualdad entre los ciudadanos. Los intentos por aclarar el concepto de discriminación, con el objetivo de que los mismos discriminadores y discriminados cobren conciencia, han dado pocos resultados.

A partir de lo anterior, se puede concluir que los marcos teóricos de la mayoría de las investigaciones carecen de bases importantes, las cuales pueden ser encontradas en las ciencias sociales. Más aún, sólo estableciendo un marco teórico a partir de las ciencias sociales y de manera crítica es posible crear conceptos susceptibles de ser operacionalizados para un análisis puntual y exhaustivo del fenómeno de la discriminación, el cual, lamentablemente, está generalizado y ha sido ampliamente naturalizado.

## ¿CÓMO IDENTIFICAR SI HABLAMOS DE DIFERENCIA, DISTINCIÓN O DISCRIMINACIÓN?

### 2.1 DIFERENCIA

Debido a la complejidad del fenómeno discriminatorio, en esta tesis se analizarán tres procesos que en la cotidianidad ocurren de manera simultánea como un solo acontecimiento. Con el fin de tener una mayor claridad en el análisis planteo estudiar tres conceptos que usualmente se utilizan como sinónimos, pero los cuales, en términos teórico-conceptuales, constan de características particulares: la *diferencia*, la *distinción* y, por último, la *discriminación*.<sup>32</sup>

En la definición de *discriminación* se enfatiza que tiene como uno de sus sinónimos la acción de diferenciar. Sin embargo, es conveniente discernir entre una y otra ya que usualmente la vaguedad del concepto de *discriminación* permite la existencia de argumentos que defienden actos discriminatorios por referirlos a su carácter “diferenciador”, mas no precisan que en la discriminación se ejerce una violencia simbólica que reproduce la segregación y la marginalización social, aspectos que trataremos más adelante.

Por esta razón, nuestro interés consiste en clarificar teóricamente cada uno de los conceptos antes señalados pensándolos como etapas progresivas que dan lugar a lo que conocemos como *discriminación*. Así, entendemos a *la diferencia* como la primera etapa donde se nos hace presente la disimilitud por medio de la percepción y la identificamos como tal; después explicaremos el proceso de *la distinción* (nombre dado por el sociólogo y autor del concepto Pierre Bourdieu) donde los significados agregados social e históricamente permiten hacer un juicio del valor de cada diferencia y reproducirlas en los individuos por medio del *habitus*; por último, hablaremos de *la discriminación* y cómo en esta etapa se ejerce la violencia ya sea física o simbólica para perpetuar el lugar en el espacio social de los dominantes y de los dominados.

---

<sup>32</sup> Debido a que estos tres términos pueden ser usados como sustantivos, empleo las cursivas para indicar su concepción como procesos.

Comenzaremos, entonces, por el concepto de *diferencia* y el acto de *diferenciar*. En estos términos, sostenemos como premisa que los humanos tenemos la facultad de intuir, sensiblemente, las propiedades disímiles de lo que nos rodea. Las características materiales, de este modo, son inherentes a todas las cosas y son, por lo tanto, *objetivas* (es decir, que les pertenece en la medida de que ya están determinadas intuitivamente como objetos y sólo con respecto a la sensibilidad). Cada objeto existe particular (como unitario) y relativamente (determinable por su relación con otros objetos), por lo cual podemos categorizarlos según diversos criterios que no son sino agrupaciones arbitrarias de lo igual y lo diferente.

Bourdieu define *diferencia* como: “[...] separación, rasgo distintivo, en fin, propiedad *relacional* que no existe sino en y por la relación con otras propiedades.”<sup>33</sup> De este modo, entendemos una *diferencia* como una discrepancia entre dos cualidades semejantes o puestas en comparación. *Diferenciar* es, entonces, comparar e identificar los rasgos o características que hacen que dos o más objetos o situaciones no sean iguales. Es importante señalar que en este primer momento aún no tomamos en cuenta los valores y significados que se les agregan socialmente a las características. Por esto, decimos que las diferencias por sí solas no tienen ningún orden ordinal ni jerárquico; no son mejores ni peores, ni malas o buenas.

Según el mismo argumento el etnólogo, José del Val, quien es director del Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC-UNAM) desde 2014 y quien fue el director del Museo Nacional de las Culturas y del Programa Universitario México, Nación Multicultural (PUMC-UNAM), menciona en su libro *México, identidad y nación*<sup>34</sup> que “las diferencias que los grupos culturales perciben entre sí pueden estar referidas a algún aspecto específico”<sup>35</sup>, como sería la lengua y sus variables, cada una en particular, o también “de orden más denso y abarcar un conjunto amplio de elementos culturales diferenciados”<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Pierre Bourdieu, “2. Espacio social y espacio simbólico. Introducción a una lectura japonesa de *La distinción*” en *Capital cultural, escuela y espacio social*, comp. y trad. de Isabel Jiménez, Siglo XXI, México, 2011, p. 28.

<sup>34</sup> José del Val, *México, identidad y nación*, UNAM, México, 2004.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>36</sup> *Ídem*.

Es decir, las diferencias que percibimos pueden ser de carácter singular como el idioma o el color de piel; pero también, de un modo más complejo, pueden ser grupos de características con más de un elemento diferente como serían los conjuntos que engloban a cada cultura: la vestimenta, las costumbres, el idioma y la comida, etcétera.

Recordemos que, para nuestro análisis, hasta este primer punto las diferencias aún no son valorizadas y están desligadas de cualquier relación con los sujetos. Sin embargo, en la cotidianidad, el proceso de diferenciar está ligado al de distinguir y, en algunas ocasiones, al de discriminar. Por lo anterior, entendemos que al diferenciar no se toman en cuenta las propiedades de las diferencias ni su número, ya que éstas pueden ser cuales quiera y cuantas quiera que sean. Así, decimos que en la etapa de la *diferencia* simplemente hacemos uso de nuestra intuición y percibimos lo diferente (otros) de lo igual (nosotros).

Pensar el proceso de *diferenciar* nos permite hacer una crítica hacia la etiqueta “grupos vulnerables”, utilizada principalmente en campañas sociales de los organismos que luchan contra la discriminación. Esta observación se dirige principalmente a dos situaciones: la primera es la actual propensión a detectar grupos o características discriminadas y la segunda es llamarles grupos vulnerables, mas no vulnerados. Sin embargo, por ahora nos vamos a limitar a exponer la primera situación y la disyuntiva entre los términos vulnerable y vulnerado será analizada cuando expliquemos la etapa de *la discriminación*.

En cuanto a la catalogación de grupos y características discriminadas, según lo que hemos comentado anteriormente, podemos decir que es un esfuerzo que debería considerarse como secundario puesto que las diferencias específicas que son discriminadas podrían ser cualesquiera mientras estas estén en una situación de desventaja como explicaremos en los siguientes capítulos. Sin embargo, la problemática principal de que las instituciones se enfoquen exclusivamente en investigar a la discriminación a partir de las características discriminadas, es que se piense que estas tienen propiedades intrínsecas para ser proclives a ser discriminadas. Es así que se puede caer fácilmente en simplificaciones y explicaciones superficiales

de los fenómenos como mencionar que tener esas características (o pertenecer a alguno de los grupos vulnerados) es la causa u origen de la discriminación. Lo cual es un pensamiento discriminador en sí mismo, pues responsabiliza a los discriminados de recibir actos discriminatorios como si fuera algo ejercido por ellos mismos o por sus características personales.

Como menciona Pierre Bourdieu, las clasificaciones construidas por los investigadores son de uso meramente explicativo, por lo que no debemos pensarlas como reales. En sus palabras, “las clases teóricas, [son] reagrupamientos ficticios que no existen sino sobre el papel por una decisión intelectual del investigador.”<sup>37</sup> Pero debido a la validez, tanto institucional como académica, de las mismas clasificaciones, estas corren el riesgo de incitar a percibir las como “grupos reales constituidos como tales en la realidad.”<sup>38</sup> Este punto es crucial para lo que tratamos de subrayar aquí: los grupos y las clases no existen, sino por la decisión del investigador. Lo que hay, en cambio, es “un espacio social, un espacio de diferencias en el cual las clases se encuentran de algún modo en estado virtual, no como algo dado, sino como algo *a hacerse*.”<sup>39</sup>

Dicho propósito por encontrar nuevos grupos vulnerables y clasificarlos es útil sólo en la medida en que se les piense como una fotografía de la discriminación en el momento y lugar actuales. Sin embargo, actualmente se parte de estas clasificaciones para estudiar al fenómeno discriminatorio pensándolas como causas directas mas no como expresiones de la discriminación. Por lo tanto, pensar la gestación de la discriminación como una relación causal de una sola variable es un error metodológico grave ya que los fenómenos sociales además de ser multifactoriales, sólo pueden explicarse en el hecho en sí mismo, es decir, contextualizándolo en espacio, tiempo y relaciones sociales. Lo cual nos hace recordar las palabras de Pierre Bourdieu para explicar su objetivo principal al hacer investigación social:

Toda mi empresa científica se inspira, en efecto, en la convicción de que no se puede asir la lógica más profunda del mundo social sino a condición de sumergirse en la

---

<sup>37</sup> Pierre Bourdieu, “2. Espacio social y espacio simbólico. Introducción a una lectura japonesa de *La distinción*”, *op. cit.*, p. 33.

<sup>38</sup> Ídem.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 35.

particularidad de una realidad empírica, históricamente situada y fechada, pero para construirla como “caso particular de lo posible”, según las palabras de Bachelard, es decir, como una figura en el universo finito de las configuraciones posibles.”<sup>40</sup>

Y continúa con una aseveración que subraya su interés por hacer investigaciones inseparablemente teóricas y empíricas: “[...] se trata de asir lo invariante, la estructura, en cada una de las variantes observadas.”<sup>41</sup> Es decir, se utilizan los casos particulares y la investigación empírica para encontrar en ellas lo generalizable y común: la estructura. En cambio, el resultado de la detección de nuevos grupos vulnerados así como de las características más discriminadas es particularizar la discriminación, fragmentarla y evitar su conceptualización como un fenómeno social de gran escala.

Como también explica Del Val, cada relación de discriminación es diferente. No obstante, resulta imposible negar que ciertas propiedades particulares de las personas y grupos han sido discriminadas históricamente; sin embargo, esto no ha sido por sus características propias, sino por los significados y valorizaciones que la cultura, la sociedad y sus individuos construyen de ellas a través del tiempo. Lo cual, a la vez, crea diferentes tipos de relaciones sociales alrededor (punto que abordaremos en el proceso de la *distinción*), incluidas las discriminatorias.

Asimismo, es pertinente señalar que, si bien la identificación de grupos discriminados es útil para centrar la atención en medidas que combatan la desigualdad en la que se encuentran, esto no explica las causas estructurales de la discriminación ni visibiliza el papel de los discriminadores en relación con los discriminados.

Debido a lo anterior, es necesario enfatizar que son las relaciones que se establecen alrededor de esas diferencias las que explican la discriminación. Siguiendo esta argumentación, resulta necesario criticar los mensajes transmitidos a la población mediante campañas contra la discriminación, donde, en lugar de mencionar cómo identificar si una persona ha sido discriminada para así poder denunciar estos actos, lo que hacen es culpabilizar así como justificar causalmente la discriminación

---

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 24.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 25.

diciendo que la causa de que esta exista es porque los discriminados tienen ciertas características o pertenecen a alguno de los grupos identificados como “vulnerables”.



Imagen 1 Redes digitales COPRED, publicación 13/05/2018

Por ejemplo, en una de las imágenes difundidas en las redes digitales del Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación de la Ciudad de México (COPRED CDMX), ellos señalan (en sus palabras) “algunas de las causas” por las cuales se puede ser víctima de discriminación. Dichas “causantes” son puestas en negritas: edad, condición de salud, discapacidad, origen étnico, nacionalidad o lengua que hables, apariencia o tatuajes, perforaciones, orientación sexual, preferencia sexual, sexo e identidad de género. (Imagen 1) Esto, además de estigmatizar y culpabilizar a los grupos vulnerados de ser

discriminados, los homogeneiza y deja de lado las particularidades implicadas en cada situación. Es decir, no son las mismas razones ni se da el mismo tipo de violencia cuando se discrimina a alguien tatuado que a alguien perteneciente a un pueblo originario. Y a su vez, categorizar a la población en grupos susceptibles de ser discriminados omite las particularidades (aspectos económicos, sociales e históricos) involucradas en cada relación discriminatoria.

En otro ejemplo, el COPRED utilizó la siguiente descripción para difundir una imagen el día mundial de concienciación sobre el autismo. La publicación dice que “la

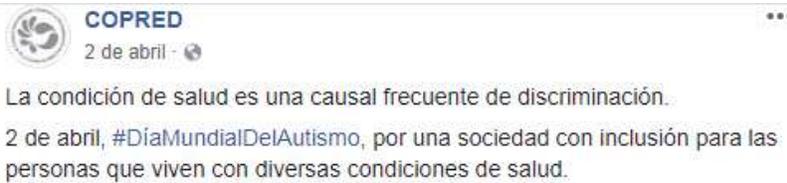


Imagen 2 Redes digitales COPRED, publicación 02/04/2018

condición de salud es una causal frecuente de discriminación”. (Imagen 2)

En ambos ejemplos se utiliza la palabra *causa* para nombrar las características de los que han sido discriminados, connotando así que el origen de que hayan sido violentados es por poseer esas características. Además, esto reduce las relaciones

asimétricas de poder a relaciones lineales de causa-efecto. Uno pensaría entonces que los discriminados son responsables de serlo por tener esas particularidades lo cual es culpabilizarlos injustamente de la violación a sus derechos fundamentales y justificar la discriminación. En cambio, sería de mayor utilidad, tanto práctica como teórica, estudiar e investigar los significados que dichas características tienen en la actualidad y cómo estos se han modificado socio históricamente. Asimismo, difundir una definición de discriminación donde esta se da exclusivamente hacia los grupos y características que ellos han identificado, permite continuar con la ambigüedad y oscuridad del concepto para así llevar a dudas acerca de la validez de las denuncias por otros actos discriminatorios que no cumplan con las características “propias”, según las instituciones, de los grupos o sujetos vulnerados.

Para tener un ejemplo, podemos observar las siguientes respuestas de los lectores de la publicación antes mencionada. En la siguiente imagen podemos leer el siguiente comentario: “Y puede ser [,] por ejemplo[,] que no dejen pasar al niño a sus clases [por] no pagar [la] colegiatura. Se puede hablar de [discriminación económica.]” (Imagen 3) De igual modo, en la última imagen podemos observar otro comentario con la misma línea argumentativa: “Querido COPRED... [¿]y por [mi fe]? [¿Dónde] quedó esa parte de la discriminación?”. (Imagen 4)



Imagen 3 Redes digitales COPRED, publicación 14/05/2018



Imagen 4 Redes digitales COPRED, publicación 06/04/2018

Dichos comentarios giran en torno a una misma pregunta: ¿esto es discriminación aunque no aparezca en las categorías y clasificaciones institucionales? Misma que se presenta debido a la ya mencionada propensión por categorizar las diferencias discriminadas y, de este modo, limitar la punición de los actos discriminatorios. Sin embargo, la precaria operacionalización del

concepto así como la falta de su problematización teórica, permiten que la explicación al fenómeno sea encontrar las “causas” en los discriminados y no en el sistema ni en la estructura social.

Nuestra propuesta es estudiar la discriminación desde las relaciones de poder que existen en torno a las diferencias o características y no en ellas mismas. En este

sentido, los esfuerzos institucionales y académicos por construir<sup>42</sup> grupos discriminados han fallado incluso en otorgarles una etiqueta. Les han llamado grupos vulnerables, perpetuando el pensamiento que encuentra la causa de la discriminación en las características, en lugar de llamarlos vulnerados, término que tomaría en cuenta que la discriminación se da por las relaciones existentes en el espacio social.

Siguiendo esta línea, María Elena Álvarez de Vicencio, quien fuera Secretaria Ejecutiva del Inmujeres en el 2010, dice, refiriéndose a la categorización de las mujeres como grupo vulnerable: “no son vulnerables, más bien han sido vulneradas históricamente en sus derechos humanos.”<sup>43</sup> En cuanto a este punto, que se aclarará en la parte de *la distinción*, podemos agregar solamente que es un error conceptual originado por el mismo error comentado anteriormente: pensar las diferencias discriminadas como explicación a la discriminación y no ver que detrás de ellas está el peso de la historia y la cultura. No es una característica intrínseca la de ser capaces de ser discriminados sino que históricamente han sido vulnerados por grupos dominantes.

Para retornar a la búsqueda de claridad conceptual, objetivo principal de este estudio, regresemos a las palabras de José del Val, “la diferencia cultural no constituye en sí misma un orden de procesos de carácter general o exclusivo y deberemos buscar siempre en situaciones concretas, específicas en tiempo, espacio y modalidad, las determinantes de cada relación.”<sup>44</sup> Con esto, el autor aclara que las diferencias por sí mismas no explican las relaciones (conflictos, empatías, competencias, rivalidades) que establecen alrededor de ellas los grupos o sujetos que las detectan. De igual forma, el autor precisa que debemos estudiar cada relación consecutiva a las diferencias desde su contexto específico en el tiempo y el espacio, así como en las particularidades de la acción o relación.

---

<sup>42</sup> Utilizo el verbo “construir” en lugar de “encontrar” ya que, como mencionaremos después, las conceptualizaciones y categorizaciones son constructos que el investigador hace desde su distancia de observador. Por lo tanto, estas no son un reflejo de la realidad, sino representaciones teóricas de ella.

<sup>43</sup> María Elena Álvarez Vicencio, “Todos los mexicanos discriminamos”, en <[http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=397&id\\_opcion=108&op=214](http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=397&id_opcion=108&op=214)>, consultado el 6 de junio del 2018.

<sup>44</sup> José del Val, *op. cit.*, p. 78.

Del Val utiliza como ejemplo el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) para explicar cómo uno de los orígenes principales del conflicto se encontraba en las desigualdades sociales y la segregación de los grupos étnicos de México, y no en el antagonismo indígena-no indígena como simplificó el gobierno. Sin embargo, las negociaciones alrededor de las demandas zapatistas se centraron “en establecer ciertos principios para el reconocimiento de la diversidad cultural, en la lógica de que a un problema cultural le otorgamos soluciones culturales.”<sup>45</sup>

Por lo anterior, el autor remarca la importancia del rigor metodológico a la hora de analizar las relaciones sociales que se establecen alrededor de las diferencias. Ya que, de lo contrario, se cae en el error de simplificar las causas de los problemas sociales, así como de explicar y solucionar superficialmente los conflictos.

Una problemática fundamental en las políticas contra la discriminación es la dinámica entre igualdad y tolerancia. En la actualidad una de las corrientes éticas más difundidas ha sido la de ser tolerantes ante la diversidad. Sin embargo, José del Val le hace una crítica aguda ya que según su opinión, esta “puede ser una forma de no reconocimiento del otro, una subliminal negación de la diferencia [...] útil en la medida que permite la relación con el otro desde una posición subordinante sin el menor compromiso de comprensión y respeto cultural.”<sup>46</sup>

La crítica que realiza del Val se funda esencialmente en que el término *tolerar* puede connotar un permiso otorgado por un agente con mayor poder, siendo aquel quien decide si permite o no la existencia simbólica del otro. Sin embargo, también menciona un punto más interesante aún: basar la tolerancia en la asunción de que todos los seres humanos son iguales es negar la diferencia que culturalmente reproducimos y que nos da, a su vez, identidad.

Claude Lévi-Strauss, a su vez, nos recuerda que a pesar de proclamar la igualdad entre todas las personas, cuando tenemos encuentros con lo diferente nos es imposible negar que exista:

---

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 79.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 82.

[...] pero la simple proclamación de la igualdad natural entre todos los hombres y de la fraternidad que los debe unir, sin distinción de razas o de culturas, tiene algo de decepcionante para el espíritu, porque niega una diversidad de facto, que se impone a la observación y de la cual no es suficiente decir que no afecta el fondo del problema para que le seamos teóricamente y prácticamente autorizados a hacer como si no existiera. Así el preámbulo de la segunda declaración de la UNESCO acerca del problema de las razas remarca sólidamente que lo que convence al hombre de la calle de que las razas existan es la evidencia inmediata de sus sentidos cuando él ve juntos un africano, un europeo, un asiático y a un indio americano.<sup>47</sup>

Lévi-Strauss habla en este texto particularmente acerca de las diferencias físicas consideradas como diferencias raciales, características que en su tiempo funcionaban para hacer real el *concepto* de “raza”. En la actualidad, sin embargo, los científicos genetistas han descubierto que no existen las razas. Por ello, las diferencias físicas que refería Lévi-Strauss ya no son consideradas como fenotipos —es decir, como expresiones de un gen perteneciente a cierta raza—, sino fisiologías. Empero, dichas fisiologías son tan evidentes a la percepción y a la sensibilidad en su diferencia que hasta los no expertos pueden identificarlas.

En el mismo sentido, Pierre Bourdieu enfatiza que “negar la existencia de las clases [...] es en último análisis negar la existencia de las diferencias y los principios de diferenciación.”<sup>48</sup> Y sin caer en contradicción, al mismo tiempo, dice que las clases no existen. Es decir, lo que hay es “un espacio social, un espacio de diferencias en el cual las clases se encuentran de algún modo en estado virtual, no como algo dado, sino como algo *a hacerse*.”<sup>49</sup> Lo cual nos indica que, por un lado, no podemos negar la existencia de grupos, clases y diferencias, pero, por otro lado, es necesario evitar caer en el pensamiento que dichas categorías existen por sí mismas y no como un

---

<sup>47</sup> [...] *mais la simple proclamation de l'égalité naturelle entre tous les hommes et de la fraternité qui doit les unir, sans distinction de races ou de cultures, a quelque chose de décevant pour l'esprit, parce qu'elle néglige une diversité de fait, qui s'impose à l'observation et dont il ne suffit pas de dire qu'elle n'affecte pas le fond du problème pour que l'on soit théoriquement et pratiquement autorisé à faire comme si elle n'existait pas. Ainsi le préambule à la seconde déclaration de l'Unesco sur le problème des races remarque judicieusement que ce qui convainc l'homme de la rue que les races existent, c'est l'évidence immédiate de ses sens quand il aperçoit ensemble en Africain, un Européen, un Asiatique et un Indien américain.*] Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Folio essais, UNESCO, 1987, p.22-23.

<sup>48</sup> Pierre Bourdieu, “2. Espacio social y espacio simbólico. Introducción a una lectura japonesa de *La distinción*”, *op. cit.*, p. 35.

<sup>49</sup> Ídem.

resultado de la observación y análisis del investigador. Negar, en última instancia, las diferencias es negar que existe una *distinción* socialmente construida que reproduce, a su vez, las diferencias.

Del lado opuesto, tenemos la corriente de la “igualdad” nada fácil de sostener, pues aunque legalmente se pronuncie una “igualdad natural entre todos los hombres” en la práctica de la vida cotidiana las diferencias físicas identificables y los significados socio históricos de estas diferencias la refutan. Haciendo referencia a este punto, del Val considera que el edificio filosófico, antropológico y político de la cultura occidental se funda en “la aseveración irrefutable de que todos los seres humanos son iguales”.<sup>50</sup> Sin embargo, lo que nos caracteriza como especie es el “carácter social de nuestra conformación.”<sup>51</sup> Es decir, las convenciones por las cuales, a pesar de las diferencias sensibles a la experiencia, podemos aludir a una igualdad constituida por la cultura, las leyes y, en última instancia, la sociedad.

De esta forma, podemos concluir que tanto para Claude Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu y José del Val la igualdad no existe por una verdad empírica o material sino que es un acuerdo social. Por esta razón, evocar un discurso que niegue las diferencias para construir una idea de unidad por medio de la igualdad es contraproducente porque además de no ser sostenible por la experiencia sensible, no aporta material para la investigación académica de largo aliento. Por esto, es conveniente recordar los tres procesos propuestos en esta investigación: la diferencia, la distinción y la discriminación. Esto debido a que lo planteado por los autores antes mencionados es no negar la primera etapa de *la diferencia* (características percibidas y comparadas desde la intuición), sino aceptarla para proseguir con la observación de los procesos sociales de significación de dichas diferencias, los cuales dan lugar a la etapa de *la distinción* y, en última instancia, a la *discriminación*.

## **2.2 DISTINCIÓN: CONCEPTOS CLAVE DE LA OBRA DE PIERRE BOURDIEU**

La distinción es el proceso donde el sistema de relaciones socio-históricas produce y reproduce esquemas de acción, así como de apreciación o valoración de capital, tanto

---

<sup>50</sup> José del Val, *op. cit.*, p. 82.

<sup>51</sup> Ídem.

en los agentes como en los campos. Este segundo momento, posterior al reconocimiento y comparación de características expuesto en *la diferencia*, tiene que ver con las relaciones de poder fundadas en la estructura. Es en este proceso donde las características dejan de ser simples diferencias identificables y se convierten en aspectos valorizables sujetos al juicio del campo. Por ejemplo, una persona con gusto por la música clásica será juzgada por el tipo de composiciones que aprecia así como por el modo con el que se hizo de ese capital o, en otras palabras, la forma en que adquirió su gusto.

Para ahondar más en los conceptos utilizados en la teoría del sociólogo francés, comenzaremos con una breve explicación de lo que el autor considera como el funcionamiento social, desde su concepción de la acción social reflejada en las prácticas hasta su concepto central llamado *habitus*. Este último nos permitirá comprender la discriminación como una práctica socialmente justificada por la historia del ejercicio del poder. De ese modo, observaremos cómo las relaciones sociales e históricas están construidas a partir del capital simbólico, económico, cultural y social. Asimismo, dichas relaciones de poder permiten pensar a las acciones como poseedoras de una lógica interna donde las posiciones de los sujetos en el espacio social son relevantes al analizar las prácticas y, especialmente para los intereses de nuestra investigación, los actos discriminatorios.

Al hablar de los conceptos que conforman la sociedad en el pensamiento de Bourdieu es imprescindible explorar las principales críticas que el autor realizó a las teorías contemporáneas de la cultura y la sociedad. En *El sentido práctico*<sup>52</sup> podemos observar su intención por regresar a la mirada multifactorial y relacional de la vida social. Su crítica se dirige principalmente a dos aspectos: el estudio estructuralista de los elementos conceptuales separados de sus relaciones con la estructura; y, por otro lado, la simplificación de la acción social en modelos teóricos lejanos a las prácticas.

Bourdieu comenta que el principal olvido del estructuralismo fue, irónicamente, la novedad que propuso a las ciencias sociales: el modo de pensamiento relacional el cual, en sus palabras, “conduce a caracterizar todo elemento por las relaciones que lo

---

<sup>52</sup> Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, trad. de Ariel Dilon, Siglo XXI, México, 2009.

unen a los otros en un sistema, y de las que obtiene su sentido y su función.”<sup>53</sup> Sin embargo, para el autor, en el estructuralismo se hicieron sólo lecturas parciales y selectivas donde se analizó el “sentido de cada elemento” en vez de una puesta en relación sistemática con todos los elementos de la misma clase.<sup>54</sup>

Por otro lado, su segunda crítica, como se menciona en el apartado de *la diferencia*, va dirigida hacia la necesidad por comprender tanto en la razón como en la práctica que los modelos teóricos, principalmente los “modelos de prácticas”, no son los principios generadores de estas; por lo cual, tanto “el esquema y todas las oposiciones, las equivalencias y analogías que él permite captar, no valen sino en tanto se los tenga por lo que son, modelos lógicos.”<sup>55</sup> Es decir, no se debe perder de vista que dichos modelos están racionalizados por la voluntad analítica y externa del investigador.

Por eso, según Pierre Bourdieu, “estos modelos son tan falsos y peligrosos desde el momento en que se los trata como los principios reales de las prácticas, lo que equivale consustancialmente a sobreestimar la lógica de las prácticas y a dejar escapar aquello que constituye su verdadero principio.”<sup>56</sup> En otras palabras, la práctica se ve explicada desde una lógica ajena a ella y, por esto, se omite lo que la originó en la acción misma. Dado lo anterior, Bourdieu nos advierte desde que nos acercamos a su obra que el ejercicio analítico de su teoría está pensado para entender la lógica de la práctica, pero no para suplantarla. Una vez advertidos, se puede analizar, desde la distancia crítica recomendada, las propuestas hechas por el sociólogo para explicar las dinámicas sociales y las luchas de poder que se dan en el espacio social.

### **2.2.1 Estructura y sistema de enclasamiento**

Las instituciones, las relaciones socio-históricas y los sistemas incrustados en los individuos (*v. gr.* el lenguaje) son parte de la estructura que conforma y actualiza a la sociedad. En estas relaciones de poder la acumulación de capital cultural, económico y simbólico, así como las luchas por su apropiación, son esenciales en el desarrollo de actitudes y predisposiciones.

---

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p.13.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p.14.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p.25.

<sup>56</sup> *Ídem.*

En su trabajo de investigación, Carlos Castro Rodríguez menciona que el mito, la religión y los sistemas de acción funcionan como legitimadores de las divisiones políticas y sociales, además de ejercer “la violencia física y simbólica orientada hacia la acumulación de sea capital simbólico<sup>57</sup>, o bien material.”<sup>58</sup> Esto significa que existen instancias constituidas históricamente que legitiman el orden social, lo reproducen y, al mismo tiempo, tienen el poder (sea simbólico, armamentístico, social o económico) que les permite ejercer violencia para conservar su jerarquía así como para preservar la acumulación de toda clase de capital.

Para Bourdieu, según Castro Rodríguez, el “principio de división lógica y política que es el sistema de enclasmiento debe toda su existencia y su eficacia al hecho de que reproduce [...] las diferencias más graduales y continuas que confieren al orden establecido su estructura.”<sup>59</sup> En otras palabras, el sistema de enclasmiento (expresado en el *habitus*, así como en el proceso de *distinción* llevado a cabo a partir de este) produce y reproduce diferencias que, por más sutiles que sean, encuentran un sentido en la estructura debido al sistema establecido en los campos y estructurado, a su vez, en las instituciones y las relaciones sociales.

Bourdieu dice al respecto de las diferencias que “[...] cuando ellas son percibidas a través de sus categorías sociales de percepción, [...] las diferencias [en las prácticas, los bienes poseídos, las opiniones expresadas] se vuelven diferencias simbólicas y constituyen un verdadero lenguaje.”<sup>60</sup> De este modo, Bourdieu entiende las diferencias y las distinciones constituidas en el *habitus* como un sistema semejante al expuesto por Saussure<sup>61</sup> y que funciona, como menciona Carlos Castro Rodríguez, “a partir de lo discontinuo desde una lógica simbólica de los elementos diferenciales.”<sup>62</sup>

---

<sup>57</sup> V. gr. honor o legitimidad.

<sup>58</sup> Carlos I. Castro Rodríguez, *op. cit.*, p. 18.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p.36.

<sup>60</sup> Pierre Bourdieu, “2. Espacio social y espacio simbólico. Introducción a una lectura japonesa de *La distinción*”, *op. cit.*, p.32.

<sup>61</sup> Algunos teóricos sitúan el nacimiento del Estructuralismo con la publicación del libro *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure en 1916. En él, Saussure propuso un nuevo acercamiento para el estudio del lenguaje pensándolo como un sistema de signos. Por eso, para la lingüística estructural, la lengua está constituida por signos que son uniones entre el significante y el significado, encontrando el sentido de los enunciados en la estructura de las relaciones que establecen los signos entre ellos y no por la intención del locutor ni por alguna referencia a la realidad. De esta forma, la lingüística estructural estudia el lenguaje desde su forma (semiótica) más que desde su contenido

### 2.2.2 Oposición constructivista-estructuralista

Bourdieu logró amalgamar teóricamente, en el concepto de *habitus*, las contradicciones que separaron a las corrientes subjetivistas y deterministas respecto a la pregunta por la relación entre sociedad e individuo en la configuración de la acción. Acerca de las oposiciones clásicas entre interioridad y exterioridad, o entre sujeto y sociedad, Castro Rodríguez menciona que “las estructuras que son constitutivas de un tipo particular de ambiente (*v. gr.* las condiciones materiales de existencia características de una condición de clase)”<sup>63</sup>, son también regularidades socialmente estructuradas que producen *habitus*, por lo que las acciones de los agentes tienen un marco referencial que se encuentra dado por lo material y por lo social.

El autor señala también que estas estructuras “actúan como sistemas de disposiciones durables [...], es decir, como principios de generación de prácticas y de representaciones.”<sup>64</sup> Dichos sistemas de disposiciones se traducen como esquemas de interpretación de actos, así como de códigos de vestimenta, de modales y de maneras de ser en lo social.

Sin embargo, al contrario de lo que muchos interpretaron del pensamiento teórico de Bourdieu, dichas disposiciones durables, o *habitus*, no producen prácticas en forma de reacciones a estímulos o como consecuencia de una obediencia mecánica de los agentes hacia las reglas sociales. En cambio, Bourdieu indica que las acciones son “colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizada de un director de orquesta.”<sup>65</sup> Por consiguiente, “las estructuras cognitivas no deben verse como formas de la conciencia, sino como disposiciones del cuerpo, como esquemas prácticos.”<sup>66</sup> Es decir, no es ni una sumisión mecánica ni un acto de consentimiento. Más bien, como dice Castro Rodríguez, el *habitus* es una categoría de intermediación

---

(semántica). Asimismo, Saussure menciona dos propiedades esenciales de los signos lingüísticos y del lenguaje: son arbitrarios, lo cual significa que la forma lingüística no tiene una relación natural o icónica con lo que denota y, por otro lado, el lenguaje como sistema es una institución social por lo que existe sólo por un contrato o convención entre los miembros de una comunidad; por lo que el funcionamiento del lenguaje sólo se puede aprender en la práctica.

<sup>62</sup> Carlos I. Castro Rodríguez, *op. cit.*, p. 36.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>64</sup> *Ídem*.

<sup>65</sup> Cf., Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p.256, *apud*, *ídem*.

<sup>66</sup> *Ídem*.

entre las determinaciones materiales, o contextuales, y la acción subjetiva, funcionando también como una matriz de diversos marcos de significación de la acción que se actualiza en el momento de su efectucción para, finalmente, mediar “los polos extremos: mundo material y subjetividad del agente.”<sup>67</sup>

El concepto de *habitus* presenta, entonces, una opción para salir de la dicotomía objetivismo-subjetivismo. Como indica Castro Rodríguez, el *habitus* toma el papel de mediador entre la realidad material de los agentes y el espacio de agencia existente en la acción. Por esto, Bourdieu precisa que “el *habitus* no determina sino el horizonte del campo de posibilidades objetivas de los agentes.”<sup>68</sup>

### **2.2.3 ¿Qué es *habitus*?**

#### *Incorporación de lo social en el individuo*

En el texto de Castro Rodríguez podemos entender al *habitus* como una “instancia para la interiorización de lo exterior y también el canal para la exteriorización de lo interior”<sup>69</sup> Este carácter ambivalente permite comprender el proceso de reproducción de las estructuras que se da en la etapa de la *distinción* ya que el *habitus* expresa lo social en el individuo y éste, a través de las prácticas, actualiza y reproduce las estructuras histórico-sociales en la acción. Para lograr, así, la interiorización y exteriorización de una manera naturalizada en lo cotidiano, dotando a las prácticas de un sentido que, generalmente, se le conoce como “sentido común.”

Bourdieu dice al respecto lo siguiente:

el agente comprometido en la práctica conoce el mundo pero desde un conocimiento que, como lo mostró Merleau-Ponty, no se instaura en la relación de exterioridad de una conciencia conocedora. Él lo comprende en una manera demasiado buena, sin distancia objetivante, como evidente, precisamente porque se encuentra atrapado allí, porque es uno con él, que vive como un hábito o un hábitat familiar. Él se siente en el mundo como si fuera su casa porque el mundo está también en él bajo la forma de

---

<sup>67</sup> Ibídem, p.18.

<sup>68</sup> Cf., Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p.176, *apud*, ibídem, p. 14.

<sup>69</sup> Ibídem, p. 19.

habitus, necesidad hecha virtud que implica una forma de amor de la necesidad, de amor fati.<sup>70</sup>

En otras palabras, el agente no se siente ajeno al mundo que lo rodea porque el mundo está incorporado en su *habitus*, de manera que éste le da un sentido de orientación práctica que no se limita por el razonamiento consciente, sino que se ejerce y se actualiza en la acción.

Pierre Mounier, por su parte, menciona que “el agente es a la vez individuo singular y reflejo de una totalidad a la cual él pertenece.”<sup>71</sup> Por lo tanto, los agentes poseen un conocimiento empírico de los márgenes de acción así como de las limitantes materiales de sus actos. Sin embargo, es necesario remarcar que la acción no surge de un pensamiento premeditado o acorde a fines racionalmente puestos. En palabras de Mounier, se trata de una “estrategia sin intención estratégica en la medida en que la optimización de la acción no es consciente.”<sup>72</sup>

Castro Rodríguez también entiende esta dialéctica entre el individuo y la sociedad como una posibilidad para pensar al *habitus* como individuo. Es decir, como *cuero biológico socializado o ente social biológicamente hecho individuo*.<sup>73</sup> En esta perspectiva, la sociedad es encarnada en un sujeto, lo cual lo hace inseparable de lo social. En consecuencia, el individuo es colectivo y esto le permite al investigador realizar categorías y clasificaciones metodológicas “caracterizables estadísticamente” y crear agrupaciones de tipo escolares, familiares, etcétera.

De acuerdo con Bourdieu, el *habitus* es una “expresión de las condiciones objetivas de producción”<sup>74</sup>, es decir, a partir del *habitus* se puede entender el lugar que ocupa el

---

<sup>70</sup> [L'agent engagé dans la pratique connaît le monde mais d'une connaissance qui, comme l'a montré Merleau-Ponty, ne s'instaure pas dans la relation d'extériorité d'une conscience connaissante. Il le comprend en un sens trop bien, sans distance objectivante, comme allant de soi, précisément parce qu'il s'y trouve pris, parce qu'il fait corps avec lui, qu'il l'habite comme un habit ou un habitat familier. Il se sent chez lui dans le monde parce que le monde est aussi en lui sous la forme de l'habitus, nécessité faite vertu qui implique une forme d'amour de la nécessité, d'amor fati.] Pierre Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, Paris, Éditions de Seuil, Paris, 2003, p.206.

<sup>71</sup> [L'agent est à la fois individu singulier et reflet d'une totalité à laquelle il appartient.] Pierre Mounier, *op. cit.*, p. 41.

<sup>72</sup> [Stratégie sans intention stratégique dans la mesure où l'optimisation de l'action n'est pas consciente.] *Ibidem*, p. 40.

<sup>73</sup> Carlos I. Castro Rodríguez, *op. cit.*, p. 20.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 15.

agente en el espacio social con respecto a sus condiciones de clase y, por consiguiente, también en relación a sus bienes adquiridos. No obstante, su teorización de la vida social no concibe la inactividad total del agente, refiriéndose con esto al rol de la voluntad individual en las acciones sociales. Precisamente el sociólogo francés intentó desmarcarse de una teoría determinista para así entender a la acción como una práctica enmarcada por las condiciones materiales y sociales de los agentes, pero a la vez actualizada en el contexto de cada situación por la capacidad de agencia.

La incorporación del *habitus* a los cuerpos se da a través de la acumulación de experiencias traducidas en sistemas de percepción y acción. De esta manera, se conforman en los individuos cúmulos de conocimiento práctico que parten de las convenciones sociales. Este tipo de predisposiciones prácticas sostiene lo que se conoce como el “orden normal” de las cosas; como una forma de actuar natural y, a la vez, naturalizada.

De acuerdo con Pierre Mounier, las condiciones de la formación del *habitus* en el individuo se pueden enunciar en tres puntos: la historia que supervisa su formación, la historia colectiva del grupo y “la historia individual que tomando la forma de una serie de experiencias, al mismo tiempo que de una educación, permite asegurar la coincidencia entre la acción individual y las condiciones objetivas de su efectuación.”<sup>75</sup> Mounier lo explica como una sedimentación de la historia donde todas las relaciones de poder vividas en el pasado, tanto grupalmente como individualmente, dan como resultado al *habitus*. Sin embargo, también se puede entender inversamente como un principio generador de acción que “produce también historia”<sup>76</sup>, siempre conforme a los esquemas engendrados por la historia.

El *habitus* se ajusta continuamente a las condiciones de acción. Las experiencias y sanciones lo moldean, refuerzan y modifican a lo largo de la vida por lo que “nunca está constituido de una vez por todas”<sup>77</sup>, sino que evoluciona para ajustarse con las

---

<sup>75</sup> [*l'histoire individuelle qui prenant la forme d'une série d'expériences en même temps que d'une éducation permet d'assurer la coïncidence entre l'action individuelle et les conditions objectives de son effectuation.*] Pierre Mounier, *op. cit.*, p.42.

<sup>76</sup> [*À l'inverse, l'habitus est un "principe générateur" d'action et il produit aussi de l'histoire.*] *Ibidem*, p.43.

<sup>77</sup> [*L'habitus n'est jamais constitué une fois pour toutes mais évolue par ajustement aux conditions de l'action qui elles-mêmes évoluent*] *Ibidem*, p.44.

condiciones que también, por su lado, evolucionan. Del mismo modo, Castro Rodríguez argumenta que “el *habitus* más que una posición teorizante definitiva, [...], representa una perspectiva mimética y reflexiva, construida de ese modo con el fin de abordar el problema maleable *tête à tête* de la acción del sujeto ante la estructura social.”<sup>78</sup> Él interpreta al *habitus* más bien como un resultado de las “continuidades estructurales generadas objetivamente por las prácticas”<sup>79</sup> que han encontrado su desarrollo histórico en las estructuras sociales. En resumen, el *habitus* surge de la conjunción entre la acción del agente, la estructura social y la práctica.

### *Principio generador de prácticas y esquemas de acción*

Como hemos señalado anteriormente, el *habitus* es una categoría intermediaria entre la dimensión subjetiva y la dimensión social, de modo que este concepto es fundamental para hacerle frente a la discusión clásica entre subjetivismo y objetivismo. En este sentido, pensar el *habitus* con respecto a la práctica permite observar que cada situación que enmarca a la acción, a su vez, aporta opciones para su efectucción y, por lo tanto, el agente, percibiendo a través del *habitus* dichas posibilidades, elige una inconscientemente.

Para dilucidar esto, Pierre Mounier explica que una manera de entender la acción del sujeto actuante es pensar su comportamiento como “inscrito en las estructuras que lo preexisten y que funcionando a un nivel inconsciente se actualizan en el individuo.”<sup>80</sup> Esto se traduce en considerar al agente como un sujeto que tiene incorporado un orden de la dinámica social que le da orientación y significado a sus actos. De esta manera, según Mounier, Bourdieu también hace evidente que las Ciencias Sociales no son una física social como antes se creía y, en este sentido, las acciones no pueden entenderse independientemente de su principio generador situado en el “movimiento mismo de su efectucción.”<sup>81</sup> Por lo tanto sólo se puede estudiar al *habitus* desde su inseparable lazo con la acción ya que su papel se encuentra fundado en la dinámica de la práctica y sólo encuentra sentido a través de ella.

---

<sup>78</sup> Carlos I. Castro Rodríguez, *op. cit.*, p.17.

<sup>79</sup> Ídem.

<sup>80</sup> [L'action du sujet agissant : son comportement est inscrit dans des structures qui lui préexistent et qui fonctionnant à un niveau inconscient actualisent en l'individu] Pierre Mounier, *op. cit.*, p.31.

<sup>81</sup> [dans le mouvement même de leur effectuaction.] Ibidem, p.32.

En la práctica se manifiesta concretamente el mundo estructurado y el reconocimiento subjetivo. Es un proceso dinámico en el cual interviene lo ya aprehendido (interno) y lo ya estructurado (lo externo), concretándose en la acción. Esto ayuda a comprender a las prácticas en relación con la estructura objetiva que define las condiciones de producción y reproducción del *habitus*, es decir, a entender la acción como una práctica enmarcada por un contexto material que a la vez delimita cómo y cuándo se replica la estructura. Como menciona Castro Rodríguez, “la práctica está siempre referida a las condiciones materiales de la existencia de los agentes”<sup>82</sup>, por lo cual la mediación del *habitus* determina “el campo de potencialidades objetivas de la acción.”<sup>83</sup>

El *habitus* es, entonces, la representación de las estructuras que estructuran (o reproducen la estructura) a su vez porque son estructuradas y sólo en la acción hacen vigente a la estructura (“mediante esa dinámica se reestructuran”<sup>84</sup>). Por eso, de igual manera, la definición de la práctica solamente puede encontrarse estudiando la dialéctica entre la estructura y la disposición del agente, como menciona Castro Rodríguez.

Las acciones individuales se ajustan a la situación y se coordinan las unas a las otras a través del *habitus* que es la historia incorporada en el individuo. Pierre Mounier cita a Bourdieu para indicar lo remarcable que es que los agentes tengan la capacidad de “ajustar espontáneamente sus experiencias subjetivas (por ejemplo, acceder a tal o tal bien) a las probabilidades objetivas definidas para las condiciones objetivas de acceder a esos bienes (o posiciones).”<sup>85</sup> En este sentido, los agentes limitan espontáneamente sus pretensiones a fines que son objetivamente probables de alcanzar sin que esto signifique “considerar algún cálculo consciente de probabilidad”.<sup>86</sup> Por lo anterior, los agentes en la teoría del sociólogo francés, son

---

<sup>82</sup> Carlos I. Castro Rodríguez, *op. cit.*, p. 19.

<sup>83</sup> Ídem.

<sup>84</sup> Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*, p. 17, *apud*, ibídem, p. 11.

<sup>85</sup> [la capacité des agents à ajuster spontanément leurs expériences subjectives (par exemple d'accéder à tel ou tel bien) aux probabilités objectives définies par les conditions objectives d'accéder à ces biens (ou positions).] Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1980, p.90, *apud*, Pierre Mounier, *op. cit.*, p.40.

<sup>86</sup> [cela sans se livrer à un quelconque calcul conscient de probabilité] Ídem.

individuos que van guiados durante los acontecimientos de su vida cotidiana por las disposiciones durables o *habitus* inscritas en ellos, esto se traduce en que

sus acciones no se definan ni como el producto puro de su voluntad consciente (o fines que él habría fijado) ni como respuestas automáticas a estímulos, sino como un proceso continuo de invención limitado por las condiciones objetivas “aprehendidas a través de los esquemas socialmente constituidos que organizan su percepción”.<sup>87</sup>

En la interpretación de Mounier el *habitus* es siempre una abstracción subjetiva y, al mismo tiempo, una disposición material correspondiente al lugar de los agentes en las diferentes jerarquías sociales de los campos ubicados en el espacio social. Los agentes, de esta forma, tienen un conocimiento empírico de las reglas sociales así como de los límites de sus acciones. Mounier reflexiona acerca de cómo el pensamiento de Leibniz le permitió a Bourdieu llegar a concebir el ajustamiento perpetuo de las prácticas individuales entre ellas mismas y entre las condiciones objetivas de su práctica:

Leibniz le permite explicar esta coincidencia, si estas están perpetuamente ajustadas las unas a las otras, permitiendo la constitución de un juego social que conoce nada o un poco del externo del juego, a manera de que el comportamiento de cada individuo está guiado por una ley íntima que le es a la vez propia y común a sus pares.<sup>88</sup>

Pierre Bourdieu recurrió al término *habitus* en vez de la palabra “hábito” para no connotar un “mecanismo automático de reproducción de esquemas preestablecidos”<sup>89</sup>, sino lo que quería expresar era ese principio generador de prácticas que no están ligadas directamente ni solamente por las condiciones de su efectuación. El *habitus*, al contrario de una respuesta a estímulos, es más bien:

una capacidad infinita de engendrar en toda libertad (controlada) productos pensados, percepciones, expresiones, acciones, que tienen siempre como límites a las

---

<sup>87</sup> [ses actions ne se définissent ni comme le pur produit de sa volonté consciente (ou des fins qu’il aurait posées) ni comme des réponses automatiques à des stimuli; mais comme un processus continu d’invention limité par les conditions objectives « appréhendées à travers les schèmes socialement constitués qui organisent sa perception ».] Ibidem, p.41.

<sup>88</sup> [Leibniz lui permet d’expliquer cette coïncidence, si celles-ci sont perpétuellement ajustées les unes aux autres, permettant la constitution d’un jeu social qui ne connaît pas ou peu de hors-jeu, de faute, c’est que le comportement de chaque individu est guidé par une loi intime qui lui est à la fois propre et commune à ses pairs]. Ibidem, pp. 40-41.

<sup>89</sup> [mécanisme automatique de reproduction de schèmes préétablis] Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1980, p. 134, *apud*, ibidem, p. 41.

condiciones históricamente y socialmente situadas en su producción, la libertad condicionada y condicional que asegura está tan alejada de una creación de imprevisible novedad así como de una simple producción mecánica de condicionamientos iniciales.<sup>90</sup>

### *Estructura estructurante, estructura estructurada*

Para Bourdieu el *habitus* está compuesto por “sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones”<sup>91</sup> que no por ello se originan por una determinación venida de afuera (*v. gr.* por responder a reglas individuales o colectivas). El *habitus* funciona como un criterio organizador de prácticas en un marco determinado de estructuras, pero al mismo tiempo no es un mecanismo incontrolable externo al individuo y a la sociedad. Por el contrario, es un principio generador de prácticas perpetuado por los agentes sociales en la vida diaria.

Castro Rodríguez indica que, en la teoría de Pierre Bourdieu, los agentes actúan a partir de un “sistema adquirido de preferencias de visión y de división [...] de estructuras cognitivas duraderas que moldean la conducta social permanentemente, paradigmas de conducta adoptados, que esencialmente son fruto de la incorporación de estructuras objetivas y de esquemas de acción que orientan a la percepción de la situación y la respuesta adaptada.”<sup>92</sup> Se puede decir, por lo tanto, que el *habitus* sirve como un principio organizador de prácticas y bienes, así como de actos, por lo que da sentido al sistema de interacciones y relaciones sociales. Según, Castro Rodríguez:

les confiere la regularidad al mismo tiempo que la objetividad que define su racionalidad específica y que le sirven para ser vividas como evidentes o con espontaneidad y, por lo mismo, como inmediatamente inteligibles por todos los

---

<sup>90</sup> [L'*habitus* est une capacité infinie d'engendrer en toute liberté (contrôlée) des produits- pensées, perceptions, expressions, actions,- qui ont toujours pour limites les conditions historiquement et socialement situées de sa production, la liberté conditionnée et conditionnelle qu'il assure est aussi éloignée d'une création d'imprévisible nouveauté que d'une simple reproduction mécanique des conditionnement initiaux. Sens pratique.] Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, p. 92, *apud*, ídem.

<sup>91</sup> Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, p. 86.

<sup>92</sup> Carlos I. Castro Rodríguez, *op. cit.*, p. 12.

agentes dotados de interpretación del dominio de la práctica y solamente por ellos, es decir, por todos los miembros de un mismo grupo o clase.<sup>93</sup>

El *habitus* permite que las acciones ejercidas por los agentes sean entendidas por otros miembros del sistema en que hayan sido efectuadas. Es, como menciona también Castro Rodríguez, un principio articulador porque unifica las prácticas y las homologa entre los campos.<sup>94</sup> La regularidad que menciona el autor se traduce como un sistema parecido al lenguaje donde las diferencias forman unidades lingüísticas que sólo son comprensibles en función de las relaciones creadas entre ellas mismas. De esta manera, el *habitus* actúa como un repertorio de significaciones sociales construidas históricamente y puestos en marcha en el acto, donde su decodificación dependerá de la familiarización de los agentes con la práctica y el campo en que se realice.

Como dice, Pierre Bourdieu, una de las funciones del *habitus* es expresar la “unidad de estilo que atraviesa a la vez las prácticas y los bienes de un agente singular o de una clase de agentes.<sup>95</sup> Esto permite entender a los personajes que habitan los ambientes a partir de las descripciones de estos últimos. Debido al *habitus*, a cada posición en el espacio social le corresponde sistemáticamente un conjunto de bienes y propiedades relacionados por un tipo de estilo. A pesar de que los *habitus* son producto de las posiciones sociales, a la vez ellos producen diferencias: “están diferenciados, pero también son diferenciadores.”<sup>96</sup> Es decir, los *habitus* operan la distinción al poner en juego los principios de diferenciación establecidos en los campos. En palabras de Bourdieu, ellos “producen diferencias, operan distinciones entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, etc.”<sup>97</sup>

A lo largo de la obra de Pierre Bourdieu podemos encontrar referencias al *habitus* como *estructura estructurante* y *estructura estructurada*. Es estructurante porque produce diferencias en la práctica según los marcos de percepción establecidos,

---

<sup>93</sup> Ibídem, p. 21.

<sup>94</sup> Ibídem, p. 39.

<sup>95</sup> Pierre Bourdieu, “2. Espacio social y espacio simbólico. Introducción a una lectura japonesa de *La distinción*”, *op. cit.*, p. 31.

<sup>96</sup> Ídem.

<sup>97</sup> Ibídem, p. 32.

reproduciendo así a la estructura. Al mismo tiempo es estructurada porque la estructura y los esquemas de percepción están constituidos históricamente dentro del *habitus* mismo.

También podemos pensar al *habitus* como un sentido práctico que “suscita prácticas que están objetivamente ajustadas a otras prácticas y otras estructuras.”<sup>98</sup> Es decir, esquemas de pensamiento y de acción que permiten que el agente reajuste su práctica de acuerdo a la situación en la que se encuentre. Por esta razón, al *habitus* también se le concibe como una matriz por la cual se mira al mundo y desde la cual se conocen las reglas para participar de ese mundo de forma que los comportamientos sean coherentes con las estructuras sociales que determinan a los agentes y con las preferencias individuales que son expresadas a través de la voluntad de los agentes en la acción social. Es decir, el *habitus* es una orientación social internalizada que contiene a su vez las estructuras constituidas históricamente en las instituciones y la trayectoria individual (historia familiar, educación y experiencias).

#### **2.2.4 Espacio social**

El espacio social, según Pierre Bourdieu, es un “conjunto de posiciones distintas y co-existentes, exteriores las unas respecto de las otras”<sup>99</sup> que se definen de acuerdo a las relaciones que establecen entre ellas por vínculos ya sean de proximidad o lejanía, así como por relaciones jerarquizadas como encima, debajo o entre.

En el espacio físico se observan las divisiones y distinciones construidas en el espacio social. De este modo, se expresan las relaciones como “espacio social codificado”. Es decir, el espacio físico se convierte en un espacio donde ocurren las relaciones sociales, ahí las relaciones simbólicas se trasladan a lo material. Por ejemplo, en el campo literario constituido por escritores, editores y personas relacionadas con el ámbito de la edición editorial existe una unidad de estilo que se traslada de los criterios de producción de las distintas casas editoriales hacia el gusto individual de los sujetos que conforman el campo.

---

<sup>98</sup> Carlos I. Castro Rodríguez, *op. cit.*, p. 21.

<sup>99</sup> Pierre Bourdieu, “2. Espacio social y espacio simbólico. Introducción a una lectura japonesa de *La distinción*”, *op. cit.*, p. 28.

Por esta razón, es “natural” que coincidan en espacios físicos como foros culturales, cafés y otros centros de esparcimiento que incluso podrían estar desligados completamente del ámbito literario. De esta manera, también pueden ocurrir “coincidencias” como encontrar personas del mismo estilo en espacios como centros comerciales, zonas habitacionales de la ciudad o, incluso, en actividades diferentes a las profesionales. Esto se debe a que las relaciones existentes en el espacio social están establecidas a partir de los campos en que se encuentren los agentes así como sus lugares en cada uno de ellos dependiendo el capital (económico, cultural o social) que posean. En otras palabras, sus bienes materiales y simbólicos dan libertad o restricción de los lugares o espacios físicos que frecuentan y que prefieren visitar, además de que las relaciones sociales ejercen esas mismas delimitaciones de movimiento físico y social.

Castro Rodríguez dice al respecto que el espacio social es “la estructura de la distribución de la diferentes especies de capital [que] ordena las representaciones y las tomas de posición en las luchas para conservarlo o transformarlo.”<sup>100</sup> A esto, Bourdieu agrega que el espacio social también se puede nombrar como “espacio de las posiciones sociales”<sup>101</sup>, en el cual ocurre tomas de posición a través de la mediación del *habitus*, también conocido como espacio de disposiciones. Es entonces que podemos hablar de la existencia de “separaciones diferenciales”<sup>102</sup> fundadas en las propiedades de los agentes tales como sus prácticas y sus bienes. En este sentido, el espacio social está construido de acuerdo a una distribución de los agentes y los grupos en función a las distribuciones de los dos principios de diferenciación que, en palabras de Bourdieu, son los más eficientes: el capital económico y el capital cultural.<sup>103</sup>

La forma en que funciona el espacio social es como un mapa de posiciones acorde a los bienes y predisposiciones de los agentes. Bourdieu define esto como “paradigma disposicional”<sup>104</sup>, el cual hace referencia a la dinámica social creada a partir de la

---

<sup>100</sup> Carlos I. Castro Rodríguez, *op. cit.*, p.50.

<sup>101</sup> Pierre Bourdieu, “2. Espacio social y espacio simbólico. Introducción a una lectura japonesa de *La distinción*”, *op. cit.*, p. 31.

<sup>102</sup> Ídem.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>104</sup> Carlos I. Castro Rodríguez, *op. cit.*, p. 51.

distribución de disposiciones incrustada en el *habitus*. Además, este paradigma también explica las acciones en consideración a la disposición y el lugar en el espacio social de los agentes, como explicamos anteriormente.

Al pensar al espacio social como un espacio que alberga a las relaciones sociales situando el lugar de los agentes dependiendo sus *habitus*, también podemos considerar que esos lugares particulares de cada agente son puntos de referencia desde donde ellos observan, opinan y actúan; estos lugares ubicados en el espacio social se traducen a “puntos de vista” de manera literal. Castro Rodríguez menciona que para Pierre Bourdieu:

los juicios del agente resultan ser siempre el reflejo de su posición en el espacio social, y su generación y aplicación representa aquello que establece el nexo entre las estructuras sociales y las preferencias personales expresado en el *habitus*. Así, el *habitus*, como se ha visto, es una especie de matriz a través de la cual el agente ve el mundo, que guía sus comportamientos y se manifiesta como un ensamble coherente de preferencias y de prácticas, que por lucir coherente ante el agente es eficaz al encauzar de algún modo la acción.<sup>105</sup>

Pierre Mounier dice que “las equivalencias entre el espacio físico y el espacio social establecidas por las sociedades incitan a que cada quien conozca su lugar y lo mantenga”<sup>106</sup>. Para ejemplo de esto, en el caso de México existe una frase popular que refleja esta ubicación externa e interna: “recordarle a alguien cuál es su lugar” o decirle “igualado” al que no muestre el “debido” respeto al locutor. Dichas frases usualmente se utilizan para connotar rechazo y una actitud de desprecio hacia el otro, siempre subrayando esta idea de las relaciones en lo espacial. En estos términos, dichas frases indican cuál es el lugar de cada quien para que esos límites no se traspasen y al mismo tiempo tienen el propósito de que el interlocutor internalice esa posición que se le asigna para que se conduzca a partir de ella en próximas situaciones.

---

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>106</sup> [*Équivalences entre espace physique et espace social établies par toutes les sociétés qui incitent chacun à connaître sa place, à tenir sa place.*] Pierre Mounier, *op. cit.*, p. 49.

Así como las correcciones verbales, también el gusto funciona como un principio organizador o, como menciona Castro Rodríguez, como “especie de sentido de orientación social (*sense of one’s place*) que orienta a los ocupantes de un lugar determinado en el espacio social hacia las posiciones.”<sup>107</sup> No obstante, como subraya Mounier, la obra de “*La Distinción* no demuestra que los gustos individuales están determinados por la pertenencia a una clase social, sino que indica que los gustos se usan como objeto de los usos sociales de distinción o enclasmiento dado que ellos forman parte del *habitus* de clase”<sup>108</sup>. Es decir, los objetos, estilos y prácticas que permiten enclasar a los individuos están a la vez enclasadados, por esta razón no se puede decir que sean propiamente los objetos mismos los que ordenen el lugar de los agentes en el espacio social, sino que son los objetos codificados socialmente los que se traducen como *habitus* incorporados.

A través de la experiencia e historia acumulada y la educación básica, el cuerpo conoce cuál es su lugar en los espacios. Este conocimiento incorporado deviene “disposición permanente, manera durable de sostenerse, de hablar, de caminar, y así, de sentir y de pensar.”<sup>109</sup> Sin embargo, como lo mencionamos anteriormente, es necesario hacer hincapié en que la ubicación de los agentes en el espacio social no es el resultado de una decisión voluntaria o consciente, sino de una dinámica no reflexionada que es producto de una “creencia práctica vivida como una naturaleza”<sup>110</sup>.

### 2.2.5 Campos

El *habitus* está estrechamente relacionado con el *campo* —y es inexplicable sin esta categoría— específico donde se ejerce la lucha por el control del capital (ya sea social, económico o cultural). Para Bourdieu, un campo está hecho de *relaciones históricas objetivadas* en ciertas formas de poder o dominio del capital, mientras que el *habitus*

---

<sup>107</sup> Carlos I. Castro Rodríguez, *op. cit.*, p. 24.

<sup>108</sup> [La Distinction ne démontre pas que les goûts individuels sont déterminés par l'appartenance à une classe sociale, mais seulement que ceux-ci font l'objet d'usages sociaux distinguant ou classant en tant qu'ils sont partie prenante d'un habitus de classe]. Pierre Mounier, *op. cit.*, p. 52.

<sup>109</sup> [incorporée, devenue disposition permanente, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et par là, de se sentir et de penser.] Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, p.117, *apud*, *ibidem*, p. 50.

<sup>110</sup> [L'illusio des agents (l'investissement) n'est pas le résultat d'une décision mais une adhésion immédiate, irréfléchie, ne résultant pas d'un choix rationnel, mais d'une croyance pratique vécue comme une nature. “il faut y être né pour le comprendre”.] *Ídem*.

es un conjunto de relaciones históricas depositadas en los individuos que guían la percepción, la apreciación y las acciones de los mismos.

La noción de campo, por lo tanto, se concibe en total concordancia con el principio relacional de la teoría bourdieusiana. Los elementos diferenciables no tienen de suyo un valor relevante para el estudio sociológico, sino las relaciones que se establecen alrededor de ellos a partir de las distinciones que los agentes realizan y reproducen. Dichas relaciones forman un campo cuando se configuran de tal modo que establecen mecanismos de legitimación, de reproducción y de valorización y acumulación de capital. En otras palabras, un campo es una región del espacio social, identificable a partir de las normas y valores institucionalizados en ella, que posee por lo tanto una jerarquización y mecanismos de legitimación particulares. Estas regiones, hay que recordarlo, son permeables y se entrecruzan continuamente, más allá de que se manifiesten o no en delimitaciones del espacio físico.

Esta definición de campo implica una tensión que le es inherente y necesaria, pues “[...] se ejerce una posición de dominador o dominado y se lucha por tomar una posición, lo que sostiene al campo que en esta disyuntiva es por lo tanto también un espacio definido por una tensión de fuerza.”<sup>111</sup> Sin embargo, a pesar de que la tensión es permanente, el campo no está constituido por los conflictos concretos, sino por las respectividades que, en principio, dan paso a esos conflictos. “[...] cada posición está objetivamente definida por su relación objetiva con las demás posiciones, lo que permite situarla en relación con todas las demás en la estructura de la distribución global de propiedades del campo.”<sup>112</sup>

Los movimientos de los agentes dentro del espacio social permiten observar el campo y los modos en que ejerce sus delimitaciones sobre dichos movimientos. Las disposiciones de sus actos y las significaciones que estos adquieren socialmente develan la lógica de los campos que atraviesan al agente. Lo cual, dicho sea de paso, responde a la lógica relacional que entrevera cada uno de ellos, las cuales resisten al cambio en tanto que gozan de sentido interno (ya sea respecto a las acciones de los agentes o a las interacciones con otros campos). “[...] el campo está formado de

---

<sup>111</sup> Carlos I. Castro Rodríguez, *op. cit.*, p. 28.

<sup>112</sup> Ídem.

relaciones eventualmente cambiantes, es un proceso dinámico en donde la corriente de relaciones con los otros campos también puede modificar su estructura, aunque no de manera inmediata y no sin enfrentarse a la lógica interna y autónoma propia”<sup>113</sup>

Otro aspecto relevante de las lógicas internas de los campos es su efecto sobre las disposiciones y los *habitus* de los agentes. Estos, al desplazarse dentro del espacio social y, en consecuencia, dentro de diversos campos, van incorporando esas lógicas autónomas, posicionándose —y siendo posicionados— dentro del espacio social. Los rasgos de su gusto, de sus modos corporales, de su ideología, de su profesión y muchos otros, lo posicionarán dentro del espacio social en conformidad con las diversas lógicas (y campos) que lo atraviesen y que haya atravesado en su trayectoria personal; además de que delimitarán los alcances de sus acciones para legitimar u oponerse a su posición.

El campo sitúa a unos agentes en posiciones dominantes en contra de otros en posiciones subordinadas, de manera tal que el conflicto por posicionarse en el campo, opone a aquellos que están habilitados para ejercer algún tipo de monopolio de poder, sobre otros que pelean por esas posiciones.<sup>114</sup>

La tensión que mencionábamos más arriba es, como puede verse a partir de esta cita, constitutiva de los campos. Todas las interacciones entre agentes que se den dentro de un campo estarán delimitadas por las valorizaciones institucionalizadas y las *distinciones* producidas a partir de su lógica relacional interna. Por lo mismo, esas relaciones serán casi siempre conflictivas y de poder. Más aún, las acciones de los agentes sufrirán significaciones múltiples, simultáneas e incluso contradictorias según los campos desde los que sean consideradas; además de que prácticamente no afectarán las lógicas de los campos ni su tendencia a reproducirse a sí mismas y a las relaciones de poder que llevan instauradas.

En este contexto, Bourdieu plantea que hay tres estrategias para lidiar con los conflictos del campo: conservación, sucesión y subversión. “Las estrategias de conservación tienden a mantener las posiciones dominantes en el campo. Las [...] de sucesión son intentos por acceder a las posiciones de dominación por nuevos agentes

---

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 37.

[y] la subversión representa restar poder a las posiciones de dominación.”<sup>115</sup> Sin embargo, estas estrategias están anteceditas por la lógica del campo en que el agente entra, más allá de que pretendan reproducirla o desvirtuarla.

[...] algunos participantes piensan que pueden contravenir la legitimidad de las recompensas que derivan de la lógica del campo, y con ello reproducen la estructura del mismo, al hacer evidente al resto el valor del orden mostrando el costo de la subversión. [...] Toda esta concepción del actuar en el campo, muestra a la cultura como una forma distinta de poder que funciona como capital especialmente distinguiendo a su poseedor como un privilegiado, pero con reglas propias para su explotación.<sup>116</sup>

De este modo, la cultura se constituye como un capital gracias, en parte, al concepto operativo de *campo*. La delimitación de un campo vuelve descriptibles y analizables las estructuras que posibilitan la acumulación y valorización culturales, y la generación de distinciones que propicien el ordenamiento de las relaciones de poder propias del campo en cuestión.

Los fenómenos de este tipo son abundantes. Uno de los más significativos es el educativo. “Desde la educación primaria [se da] la inscripción de un individuo en un campo donde se constituye en él un *habitus* acorde a ese campo.”<sup>117</sup> De este modo la educación, desde las etapas más tempranas, inscribe en el individuo la lógica interna propia del campo educativo y cultural, posicionándolo dentro del espacio social. Es por ello que las instituciones educativas tienen una importante función dentro de la reproducción de las relaciones de poder, pues legitiman y hacen perdurar las lógicas de los campos que las sustentan.

Otro fenómeno ilustrativo es el del capital económico que, ligado con el cultural, genera consecuencias interesantes respecto al gusto, los cuerpos y los gestos—como se vio respecto al proceso de *distinción*—, los cuales también posicionan a los individuos en el espacio social. “Es esa necesidad de creencia práctica, es decir espontánea y no

---

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>116</sup> *Ídem*.

<sup>117</sup> [*Dès l'éducation primaire: l'inscription d'un individu dans un champ où il se construe en lui un habitus accordé à ce champ.*] Pierre Mounier, *op. cit.*, p. 50.

reflexionada ni deseada, que permite a los actores del campo distinguir a los herederos de los que llegaron después, o peor de los “nuevos ricos”<sup>118</sup>

Es decir que no sólo entran en cuestión la cantidad y el tipo de capital que se poseen al momento de ser posicionado en y posicionarse ante un campo, sino también los modos y tiempos en que fueron adquiridos. Es por ello que “[el] recién llegado tendrá siempre esa desventaja en comparación al heredero de deber reformular conscientemente las reglas implícitas del campo, del cual los herederos no tienen forzosamente consciencia, al menos no como reglas.”<sup>119</sup>

Son estas reglas las que conducen al individuo hacia “su” lugar dentro del espacio social. “Cada *habitus* individual es una variante estructural de otras donde se expresa la singularidad de la posición al interior de la clase y de la trayectoria. [...] Cada individuo posee una trayectoria social que le es propia reflejada en una posición singular en el espacio social.”<sup>120</sup> Las lógicas internas de los campos facilitan que esto suceda, pues enmarcan de manera práctica y no reflexionada las *diferencias*, dándoles una concreción que no escapa al ojo del heredero y que siempre delatan al nuevo rico, especialmente al nivel de la educación primaria del cuerpo.<sup>121</sup>

Lamentablemente, estos hechos generalmente se ignoran o se intenta modificarlos de maneras que resultan infructuosas. Un ejemplo de estas últimas son los manuales de buenas maneras, pues buscan enseñar un adoctrinamiento corporal que, sin embargo, sólo puede ser incorporado en la niñez temprana. “[...] la verdadera distinción del heredero está hecha por «naturaleza» innata.”<sup>122</sup> Ya que los herederos los distinguen práctica, efectiva e inmediatamente a partir de su corporalidad, ellos tendrán que esforzarse en recordarles su pertenencia a cada momento; sin embargo, la necesidad

---

<sup>118</sup> [*C'est cette nécessité d'une croyance pratique, c'est-à-dire spontanée et non réfléchie ni volue, qui permet aux acteurs du champ de distinguer les héritiers des tard-venus, ou pire des parvenus.*] Ídem.

<sup>119</sup> [*Le <<tard-venu>> aura toujours ce désavantage par rapport à l'héritier de devoir reformuler consciemment les règles implicites du champ, dont les héritiers n'ont même pas forcément conscience en tant que règles du moins.*] Ídem, p. 51.

<sup>120</sup> [*Chaque habitus individuel est une variante structurale des autres où s'exprime la singularité de la position à l'intérieur de la classe et de la trajectoire. [...] Chaque individu possède une trajectoire sociale qui lui est propre reflétée par une position singulière dans l'espace social.*] Ídem, p. 48.

<sup>121</sup> Cf., ídem, p. 52.

<sup>122</sup> [*... la vraie distinction de l'héritier est faite par “nature” inné.*] Ídem.

de hacerlo siempre los delatará como neófitos en ese espacio social a los ojos de los herederos.<sup>123</sup>

En resumen, partiendo de la definición anterior de *diferencia*, podemos decir que la dinámica que se ejerce en la *distinción* convierte aquellas características objetivas (físicas o materiales) en aspectos simbólicos que marcan una diferencia social en cuanto a capital y poder simbólicos. Es en la *distinción* donde a las diferencias se les agrega un valor y una significación dados por la estructura y la práctica social. Se establecen jerarquías y reglas de lo deseado y no deseado, del gusto, de la moral, de lo bello, de lo aceptado y, en última instancia, de lo legítimo.

En otras palabras, las características se transforman en algo social; ya no son *diferencias* sino *distinciones*. Por ejemplo, dar un título académico o nobiliario, recibir un reconocimiento por parte de un jurado prestigioso, conseguir un ascenso laboral, etcétera. Este tipo de nombramientos parten de diferencias o características de los sujetos (*v. gr.* saber un idioma que resulte valioso a los ojos de “los superiores” al cargo o, en general, en el campo laboral de esa profesión; cumplir con las normas de la vanguardia artística que presida el galardón; entre otros) para reconocerlas como valiosas en el *campo* o conjunto de relaciones sociales de poder ubicados en el espacio social. Es decir, se *distingue* lo que reproduce al sistema y a la estructura del campo, siempre y cuando sea del modo legitimado por los otros miembros con poder de dicho espacio de relaciones.

Como mencionamos al principio de este capítulo, la capacidad de categorizar o *diferenciar* se puede llegar a considerar como natural porque tiene una base orgánica. Sin embargo, cuando hablamos acerca de *distinguir* o de valorizar las diferencias y jerarquizarlas, hablamos de un proceso social y cultural. Los significados que se le atribuyen a las características, así como a los poseedores de estas, conforman un proceso consecutivo al primer acto de diferenciar en el que se contempla la puesta en sistema de la dinámica social por medio del *habitus* como estructura-estructurante y estructura-estructurada que da como resultado la producción de nuevas diferencias para continuar con el ciclo continuo de *distinción*. En este ciclo se crean redes de

---

<sup>123</sup> Cf., Ídem.

relaciones de poder donde se ejercen luchas por su preservación por lo cual la *distinción* actúa como un mecanismo para restringir o limitar los miembros que podrán poseer los diferentes tipos de capital que ahí se produzcan.

## **2.3 DISCRIMINACIÓN**

### **2.3.1 Historia del concepto**

Al hablar acerca de discriminación es casi imposible dejar al margen el término de raza así como los estudios y visiones por los que ésta fue estudiada. Para poder llegar a la explicación de la utilización actual del término *discriminación*, así como el rechazo contemporáneo a las prácticas discriminatorias, es necesario hacer un breve recuento de las corrientes teóricas y los procesos socio-históricos por los que han pasado los estudios de las culturas humanas.

Antes del fin de la Segunda Guerra Mundial, el concepto de discriminación no se utilizaba como un modo de actuar opuesto a los valores de la sociedad, el pensamiento coetáneo permitía afirmar una superioridad biológica de acuerdo a la raza, exteriorizada por las características fenotípicas de los individuos.

El estudio de las razas comenzó a partir de la visión de los colonizadores por conocer a los nativos de las tierras a las que llegaron a dominar. La fuerza armada de los conquistadores fue un factor principal para que se les considerara como avanzados o derivados de un progreso intelectual expresado en sus herramientas.

De este modo, los primeros estudios antropológicos dividían a la historia en dos tipos: la estática y la acumulativa, según señala Claude Lévi-Strauss en su obra “Race et Histoire”<sup>124</sup>. El antropólogo francés indica que debido a la falta de conocimiento de la historia y cultura de los pueblos sometidos, se les consideró a estos últimos como poseedores de una historia estática, en otras palabras, carentes de progresos y evolución. Sin embargo, esta visión estaba lejos de ser cierta ya que, en palabras del autor, la diversidad de culturas es “un fenómeno natural, resultado de encuentros directos o indirectos entre las sociedades.”<sup>125</sup> Esto quiere decir que existe una gran

---

<sup>124</sup> Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, *passim*.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 35.

dificultad metodológica para comparar las culturas en términos de progreso porque “no difieren entre ellas de la misma forma, ni sobre el mismo plano.”<sup>126</sup>

Por ejemplo, el autor explica que el progreso en armamento y herramientas de los blancos fue un aspecto aleatorio y cuyo poder permitió que conquistaran y dominaran a las otras poblaciones, constituyéndose así como el ejemplo de lo que sería considerado progresivo. Las personas que quedaron fuera de esa civilización fueron llamadas “bárbaros” o “salvajes”, ambas palabras referentes a los animales. Expulsadas de su humanidad por no compartir las mismas costumbres, herramientas y reglas sociales de los dominantes, fueron concebidas como culturas estáticas: sin progreso y sin capacidad de realizarlo.

Tiempo después de la conquista (invasión europea del siglo XVI al ahora continente americano), a mediados del siglo XIX, basados en la corriente evolucionista de la época, los científicos sociales respaldaron la idea de la superioridad biológica de ciertas razas con respecto a otras, lo cual provocó el surgimiento del “racismo científico”.

El apoyo de la ciencia en el trato desigual de las personas dio como resultado el incremento de la intolerancia racial y, por consiguiente, la preponderancia de ideas nacionalistas de superioridad donde como ejemplo principal tenemos al régimen nazi con la terrible masacre de personas de origen judío, gitano, polaco y eslavo, así como aquellos que tuvieran pensamientos religiosos, políticos o morales contrarios a los que difundía el nazismo.

A la par de la propagación del racismo científico surgió una corriente de política social del Estado donde se motivó a la creación de identidades nacionales. José Luis Abreu señala en el artículo “Antecedentes de la discriminación”<sup>127</sup> que en el pensamiento discriminatorio la raza (concebida primordialmente como el color de piel) y la etnicidad (acuñada a factores de orden cultural) están fuertemente entrelazadas. Es decir, de acuerdo a esta perspectiva, la raza indica el modo de comportamiento de las

---

<sup>126</sup> *Ibíd.*, p. 13.

<sup>127</sup> José Luis Abreu, “Antecedentes de la discriminación” en *Daena: International Journal of Good Conscience* 8, núm. 1, marzo 2013, pp. 249-255.

personas. En este punto es necesario remarcar que la raza ha tenido una relación histórica inseparable con la clase social, así como con la cultura. Por lo cual, se hace evidente el origen del pensamiento en el que la raza forzosamente da explicación a las acciones del individuo.

Con el final de la Segunda Guerra Mundial y el *Tratado de Fusión* o *Tratado de Bruselas*, firmado en 1965, la Organización de Naciones Unidas realizó la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial y estableció el 21 de marzo como Día Internacional de la Eliminación de la Discriminación Racial. La Convención fue firmada por México el 1 de noviembre de 1966 y ratificada el 20 de febrero de 1975.

En su artículo primero, la Convención establece que la discriminación racial “denotará toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública”.<sup>128</sup>

Asimismo, se especifica la responsabilidad de los Estados para construir una política que elimine la discriminación racial y promueva el entendimiento entre las razas, etnias y nacionalidades. De esta manera, compromete a los Estados a prohibir y eliminar la discriminación racial en todas sus formas y expresiones y a garantizar el derecho de toda persona a la igualdad ante la ley y el goce de derechos económicos, sociales, políticos, culturales y civiles.

De modo similar, el 27 de noviembre de 1978 se proclamó la Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales, por la Conferencia General de la UNESCO, la cual establece tanto la pertenencia de los seres humanos a una misma especie con un solo origen, como su igualdad en cuanto a dignidad y derechos. De forma que la diversidad de las formas de vida no pueden fundamentar en ningún caso prejuicios raciales ni legitimar, en la norma o en la práctica, ninguna conducta discriminatoria.

---

<sup>128</sup> *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial*, en <<http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CERD.aspx>>, consultado el 20 de abril del 2018.

Esta declaración prohíbe, además, que las posibles diferencias entre los pueblos, tales como los factores geográficos, históricos, políticos, económicos, sociales y culturales, originen jerarquizaciones entre naciones y pueblos, de modo tal que cualquier teoría basada en una supuesta superioridad o inferioridad propia de grupos raciales o étnicos “que dé a unos el derecho de dominar o eliminar a los demás, presuntos inferiores, o que haga juicios de valor basados en una diferencia racial, carece de fundamento científico y es contraria a los principios morales y éticos de la humanidad”.

De este modo, la igualdad fue una idea adoptada por los Estados modernos democráticos. Roberto Gutiérrez L. indica en “Cultura política y discriminación”<sup>129</sup> que “la reivindicación de la ciudadanía se convirtió en una de las banderas centrales de los procesos de modernización política”<sup>130</sup>, esto debido a que implicaba ser iguales ante la ley y tener derecho a oportunidades de desarrollo social, político y cultural sin importar las diferencias físicas, culturales, morales, religiosas o de preferencia sexual. Esto se comprende a la vez como una institucionalización resultante de los conflictos pasados a lo largo de la historia.<sup>131</sup>

En una línea paralela, Alana Lentin remarca en el estudio *Replacing “race”, historicizing “culture” in multiculturalism*<sup>132</sup>, escrito en 2005, que después del Holocausto los gobiernos y los grupos intelectuales comenzaron la discusión con respecto al nuevo paradigma de la multiculturalidad. La autora menciona que la creación de políticas públicas preocupadas por aspectos culturales marcó el periodo de posguerra de Occidente y su indesligable relación con el racismo en la historia moderna.

La perspectiva sostenida en las sociedades occidentales después de la posguerra estaba basada en la creencia de que el racismo era un fenómeno proveniente del exterior de las sociedades, es decir, la discriminación se efectuaba hacia las

---

<sup>129</sup> Roberto Gutiérrez, *op. cit.*

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>131</sup> Como veremos más adelante, las exclusiones, al igual que las identidades, sólo pueden ser comprendidas adecuadamente como cristalizaciones producidas históricamente, es decir, como equilibrios provisionales resultantes de las constantes luchas de poder y legitimidad.

<sup>132</sup> Alana Lentin, “Replacing ‘race’, historicizing ‘culture’ in multiculturalism” en *Patterns of prejudice*, vol. 39, núm. 4, diciembre del 2005, pp. 379-396., *passim*.

diferencias de lo extranjero, lo ajeno al territorio y a la nación. Por lo cual, cada gobierno implementó soluciones que enfatizaban la necesidad de combatir la ignorancia por medio de la educación y el conocimiento del Otro.

Sin embargo, los Estados modernos europeos no reconocieron que el racismo era una consecuencia de la modernidad y estaba relacionada con el modelo capitalista liberal-democrático de los Estados-nación. La autora explica que las condiciones políticas hicieron necesario que el nacionalismo fuera un tema institucional y por esta razón las personas se veían en la necesidad de definirse o identificarse en su territorio y hacer distinción de los Otros como externos, por lo cual el pensamiento racial era relevante y esperado.<sup>133</sup>

Sin embargo, José Luis Abreu señala también que el racismo europeo se conformó basado en una ideología de clases antes que en una construcción de identidades nacionalistas, por lo cual, indica, “las manifestaciones más importantes de racismo en los Estados modernos se han dado en forma interna, es decir, dentro de las fronteras nacionales.” De esta manera, “el racismo como acción política ha justificado más los procesos de dominación internos que las intenciones de dominación extranjera de tipo colonial”, todo lo anterior en el contexto actual.

El nuevo concepto implementado fue el de la multiculturalidad, el cual llegó desde dos tipos de acercamiento: el primero se basa en concebir que hay diferentes culturas y que cada una de ellas tiene un valor intrínseco, pero al mismo tiempo considera que las culturas son estáticas y homogéneas por lo que en tiempo de globalización lo más favorable sería que cada una permaneciera apartada para mantener su unidad e identidad. Por otro lado, la segunda perspectiva del multiculturalismo se basa en un paternalismo hacia los que están por adentrarse a una nueva cultura con la idea de que, a falta de conocimiento, necesitan una guía.

El multiculturalismo ha sido fuertemente criticado debido a la concepción de los grupos culturales como entes homogéneos y estáticos, negando a la vez la capacidad de hibridación que la migración ha creado. Dicha homogeneidad cultural, subraya Lentin, ha sido evocada con mayor relevancia por los miembros de la cultura

---

<sup>133</sup> Ídem.

dominante hacia los llamados grupos minoritarios. De esta forma, la cultura dominante no es estudiada, sino aceptada como la norma, razón por la cual es común escuchar referencias como comida o música étnica con la suposición de que el concepto “étnico” sólo se refiere a lo no originado en la cultura dominante o nacional.<sup>134</sup>

Como lo explica la autora, la perspectiva cultural opuesta a la racial se hizo dominante porque indicaba la necesidad de encontrar una alternativa a la raza para poder describir las diferencias humanas. La cura a la raza, desde esta perspectiva, fue la introducción de herramientas conceptuales basadas en el entendimiento de la cultura. Así, el uso cada vez más recurrente de conceptos como etnicidad e identidad ha permitido redimensionar y enmarcar nuevamente las problemáticas presentadas por los contextos interculturales. Además, ha permitido dar entrada a consideraciones relativas a las relaciones de poder y a los conflictos basados en cuestiones de legitimación y violencia simbólica más allá de los conflictos armados.

En la explicación de la evolución del uso del concepto “cultura” en oposición a “raza” es necesario remarcar que se trata de una perspectiva con contexto socio-histórico europeo también adoptado en Estados Unidos. En el caso de Latinoamérica, el racismo y la discriminación tuvieron dinámicas con matices diferentes por la historia colonial, pero el cambio conceptual de “raza” a “cultura” también ocurrió.

### **2.3.2 La discriminación en México**

En el 2001 se incluyó en la constitución mexicana el derecho fundamental a no ser discriminado. El gobierno federal instaló una Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación y con esta se logró la promulgación de la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la discriminación, para después crear el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) en junio de 2003.

La primera Encuesta Nacional sobre Discriminación (ENADIS) realizada en México en 2005, llevada a cabo por la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) y el CONAPRED, mostró que somos “una sociedad con intensas prácticas de exclusión, desprecio y discriminación hacia ciertos grupos” y “que la discriminación está

---

<sup>134</sup> *Ibidem*, pp. 388-389.

fuertemente enraizada y asumida en la cultura social, y que se reproduce por medio de valores culturales”. Posteriormente, se realizaron las encuestas que mencionamos en la Introducción, cuyas características y sesgos comentamos.

De este modo, dada la carencia de trabajo metodológico y teórico al respecto, existe una percepción generalizada de claridad en la materia. Sin embargo, al no existir un análisis del fenómeno fundado en la teoría sociológica, se generaliza una representación abstracta y, en última instancia, ambigua de lo que significa discriminar. Esto afecta tanto para los entrevistados como a quienes diseñan campañas sociales gubernamentales en contra de este tipo de prácticas. En general, podemos encontrar textos de opinión y ensayos literarios que no se rigen con una metodología científica. La perspectiva de este tipo de textos no tiene por objeto explicar el fenómeno, sino dar una postura o visión de lo que se entiende acerca del fenómeno.

En cuanto a los estudios sociales relacionados con el fenómeno de la discriminación, estos, en su mayoría, tratan de grupos o minorías que han sufrido discriminación. Los clasificados como “grupos vulnerables” son todas aquellas agrupaciones de personas que presentan características por las cuales se les discrimina, como puede ser la edad, el género, la clase socioeconómica, el color de piel, la etnia, la religión o la preferencia sexual.

En el artículo “Todos los mexicanos discriminamos”, escrito por María Elena Álvarez Vicencio, la autora critica que a las mujeres se les considere como grupo vulnerable (minoritario) cuando representan al 51 por ciento de la población. Ella argumenta que es diferente utilizar el adjetivo “vulnerable” a la descripción como “grupos vulnerados históricamente”.<sup>135</sup> Llamarles grupos vulnerables indica que por sus características intrínsecas son vulnerables, mas no especifica si dicha vulnerabilidad está ocasionada por un tercero que las vulnera así como una historia social que reproduce la desigualdad.

---

<sup>135</sup> María Elena Álvarez Vicencio, *op. cit.*, *passim*.

### **2.3.3 Discriminación: una mirada desde el *habitus***

Considerar a la *discriminación* como relaciones socialmente construidas permite entenderla como un fenómeno constituido por una historia de relaciones de poder en el cual las acciones derivadas de las posiciones de los sujetos no son fortuitas ni desligadas de sus contextos. Estudiar la *discriminación* de esta manera es también poner en evidencia los factores que intervienen en dicho fenómeno y desarraigar la idea de espontaneidad y el carácter “natural” que se le pueden atribuir a las acciones de dicha índole.

Después de hablar de las dinámicas y procesos que constituyen a las etapas de la *diferencia* y la *distinción*, respectivamente, entonces se puede explicar el fenómeno de la *discriminación* a partir de estas. Es decir, la *discriminación* ocurre cuando, después de que las diferencias se convierten en distinciones por la dinámica existente entre estructura y agentes (también comprendida como la codificación simbólica de lo material en lo social y viceversa), dichas distinciones se utilizan como fundamentos o razones para marginar, segregar y violentar (física o simbólicamente) a aquellos que se encuentran en una posición social desventajosa. En otras palabras, los agentes con mayor poder, obtenido en la *distinción*, están legitimados para usar la violencia y, de este modo, concentrar los privilegios (económicos, simbólicos o de cualquier otra clase de capital) en los miembros exclusivos y dominantes del campo.

Es importante señalar que los procesos de *distinción* existen como dinámicas sociales cotidianas y naturalizadas que sirven como diferenciadores entre los grupos sociales y, de este modo, contribuyen a la consolidación de identidad colectiva y a su reproducción. No obstante, cuando hablamos de *discriminación*, lo hacemos desde el entendido de que es una dinámica social con características propias que, si bien parte de los procesos de *distinción*, difiere en tres puntos esenciales: la *discriminación* sustancializa a los agentes involucrados, tanto al poderoso como al vulnerado —es decir, parte del supuesto práctico (no reflexivo) de que las relaciones de poder entre ellos son mecánicas e invariables—; sustenta el ejercicio de violencia en las relaciones históricas de desigualdad; y, por último, sucede en contextos donde los agentes de mayor poder se encuentran muy alejados de los discriminados en el espacio social (donde se genera una relación sumamente asimétrica). Es importante recordar,

además, que los actos de *discriminación* sólo pueden ser entendidos en el contexto específico donde acontecen. Ser “discriminador” tampoco debe ser entendido desde el sustancialismo, pues el lugar de los agentes es relativo, lo cual nos indica que se ajusta dependiendo de los *habitus* de los agentes en interacción. Por dar un ejemplo muy simple, una persona que ha sido discriminada podría a su vez discriminar si se encontrara en una posición de mayor poder respecto a otro agente. Por esta razón, se consideran *actos discriminatorios* las acciones violentas que efectúe un agente de mayor jerarquía social, con mayor capital y, en última instancia, con más poder, en contra de otro agente localizado en una jerarquía menor dentro del espacio social.

A continuación, explicaremos ambos conceptos tomando en cuenta el sistema relacional en que se funda la teoría de Pierre Bourdieu. El sociólogo francés plantea, como lo hemos visto en las partes anteriores de este estudio, que las percepciones que los individuos tienen del mundo social son actos de construcción “exteriores al objeto construido”<sup>136</sup>. Esto quiere decir que no es un reflejo mecánico, sino que el agente incorpora los procesos socio-históricos preexistentes en el *habitus* y, a partir de este, interpreta su realidad y su ubicación en el espacio social. Por lo tanto, según Castro Rodríguez:

Al poner en marcha la apreciación del valor de su posición y sus propiedades, se echa a andar un sistema de esquemas de percepción y de apreciación que no es otra cosa que la incorporación de las leyes objetivas según las cuales se constituyen objetivamente su valor, entonces los dominados tienden a atribuirse, lo que la distribución les atribuye, “rechazando lo que les es negado, se conforman con lo que les es concedido”<sup>137</sup>.

Es muy interesante este apunte porque explica la dinámica de la reproducción de la legitimación de capital; los agentes, mediante el *habitus* (principio organizador de percepciones), incorporan lo establecido por la estructura, apreciando el valor de su lugar en el espacio social y de los productos y bienes de la sociedad a partir de ello. Por lo tanto, se asume como objetivo el valor dado a los agentes así como a las cosas y a las acciones.

---

<sup>136</sup> Carlos I. Castro Rodríguez, *op. cit.*, p.25.

<sup>137</sup> Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, México, 2014, p.543, *apud*, ibídem, p.25.

En consecuencia, Bourdieu postula la existencia de dos tipos de lecturas de la realidad social: la sustancialista (o realista) y la relacional. La primera —propia del pensamiento racista y del sentido común, de acuerdo con Bourdieu— analiza las prácticas y los consumos relacionándolos con un modelo explicativo que “concibe la correspondencia entre las posiciones sociales, las clases pensadas como conjuntos sustanciales, y los gustos o las prácticas como una relación mecánica y directa.”<sup>138</sup> Esto lleva a pensar, por lo tanto, a las propiedades existentes en los agentes en un momento y contextos dados<sup>139</sup> como si fueran “propiedades necesarias e intrínsecas de un grupo cualquiera [...]”<sup>140</sup>.

Un ejemplo más cercano a nuestro contexto es el de los etnoargumentos sustancialistas, de ciertas teorías antropológicas en México, con los que se ha intentado producir una idea homogénea y bien delimitada de la “indigeneidad”.

Según esta forma de argumentación, existe una relación o una compatibilidad (explícita o implícita) entre, por un lado, la comunidad “cultural” y, por el otro, el comportamiento colectivo y la acción política. Este postulado ha sido [...], por ejemplo, un importante punto de partida de la política pública, pues los programas sociales necesitan definir, identificar y/o clasificar a un conjunto de personas y grupos humanos como el principal objeto de su acción, y para ello se basan en un modo de ser que se supone específico a tal grupo o sector social, cuyas fronteras son claras.<sup>141</sup>

Otro ejemplo de esto es la mención que hicimos, en el capítulo acerca de la *diferencia*, sobre las campañas sociales de sensibilización a la no discriminación. Actualmente, estas campañas utilizan la categoría de “grupo vulnerable” para denominar los conjuntos de personas que han sido discriminadas o violentadas debido a alguna característica o grupos de características específicas. Por lo tanto, según el argumento de Escalona Victoria, se estaría tratando de constituir grupos claramente delimitados y de características fijas hacia los cuales dirigir dichas campañas; todo ello,

---

<sup>138</sup> Pierre Bourdieu, “2. Espacio social y espacio simbólico. Introducción a una lectura japonesa de *La distinción*”, *op. cit.*, p.26.

<sup>139</sup> Así como en un contexto particular de la oferta de bienes y prácticas posibles.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p.27-28.

<sup>141</sup> José Luis Escalona Victoria, “Etnoargumento y sustancialismo en el pensamiento antropológico. Hacia una perspectiva relacional”, *Interdisciplina* 4, núm. 9, mayo-agosto 2016, p. 72.

desatendiendo las particularidades que implican las relaciones sociales y las relaciones resultantes de la historia de las luchas de poder.

Recordando la crítica que Álvarez Vicencio hace al respecto<sup>142</sup>, si analizamos semánticamente la palabra “vulnerable”, esta indica que la vulnerabilidad es una característica propia del sujeto. Esto conduce a pensar que los sujetos en cuestión son discriminados a causa de una de sus propiedades; es decir, se les hipercatectiza para dar razón de la discriminación que sufren. Por lo tanto, si optamos por una lectura relacional del proceso de *discriminación*, considerando las relaciones de poder y las luchas simbólicas alrededor de los agentes, es más adecuado utilizar el término “vulnerados”, como lo propone Álvarez Vicencio. En otras palabras, los grupos por sí mismos no son *discriminables*. Las relaciones de poder socio-históricas son las que los conducen hasta esa situación desfavorecida dentro del espacio social.

A diferencia de la lectura sustancialista o hipercatectizadora, la lectura relacional se aproxima más a la historia o antropología comparadas donde elegiría estudiar el presente o cierta área cultural específica, respectivamente.<sup>143</sup> Se abandona así la noción mecánica de las relaciones entre los elementos de la realidad social y el análisis deja de ser un modelo de pretensiones universalistas para convertirse en una construcción de lo invariante. Esto invariante, hay que insistir en ello, es la estructura que se cristaliza en ese momento y lugar específicos como resultado de la historia que lo antecede y que, por lo mismo, no es replicable ni puede ser traspuesta a ningún otro contexto. Es decir, dicho análisis no otorga una estructura como molde o esquema a ser aplicado idénticamente en estudios posteriores, sino el ejercicio de pensamiento y análisis requeridos para otras situaciones. Recordemos las palabras de Bourdieu respecto a su perspectiva teórica:

[...] no se puede asir la lógica más profunda del mundo social sino a condición de sumergirse en la particularidad de una realidad empírica, históricamente situada y fechada, pero para construirla como “caso particular de lo posible”, según las palabras

---

<sup>142</sup> Cf., María Elena Álvarez Vicencio, *op. cit.*, *passim*.

<sup>143</sup> Cf. Pierre Bourdieu, “2. Espacio social y espacio simbólico. Introducción a una lectura japonesa de *La distinción*”, *op. cit.*, p. 25.

de Bachelard, es decir, como figura en el universo finito de las configuraciones posibles.<sup>144</sup>

El investigador Gilberto Giménez Montiel comenta al respecto de la definición de identidad como un sistema de relaciones y representaciones, y no como una esencia, que “la identidad de la persona tiene un carácter plural o, mejor, pluridimensional. En efecto, la identidad de ego resulta de su inserción en una multiplicidad de círculos de pertenencia concéntricos o intersecados.”<sup>145</sup> De manera que cada individuo pertenece a la vez a una familia (incluida dentro de una genealogía), a un pueblo en cierta región específica de una nación en particular, participante de una comunidad académica o profesional, practicante de una religión, así como militante de un partido político, etcétera. Por lo cual, Devereux, en la lectura de Giménez Montiel,

afirma que la identidad del ego no es lo mismo que su unicidad numérica. En todo caso, la identidad sería la unicidad definida por medio de una acumulación irreproducible de determinaciones imprecisas. Cada una de estas operaciones niega la unicidad de A bajo *una* relación, y lo hace en grado suficiente para permitirle ser asignado, bajo esta relación, a una clase particular que *tiene por lo menos* otro elemento.<sup>146</sup>

Devereux explica, además, cómo en los contextos normales las múltiples dimensiones de la identidad del individuo se actualizan. Sin embargo, y en el mismo sentido que Bourdieu indicó respecto a la lectura sustancialista, existen situaciones donde sólo una de ellas se destaca “de tal manera que eclipse o anule todas las demás”. A esto, Devereux lo llama “*hipercatectización* de una “identidad de clase”; es decir, de uno de los círculos de pertenencia del individuo.” Lo cual, indica el autor, fue lo sucedido durante el régimen nazi cuando “los judíos fueron despojados gradualmente de todas sus “identidades de clase” *significativas*, excepto de la identidad judía; y en el curso de ese proceso se los despojó también de su identidad personal.”<sup>147</sup>

---

<sup>144</sup> Ibídem, p. 24.

<sup>145</sup> Gilberto Giménez Montiel, “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa” en *Nuevas identidades culturales en México*, Guillermo Bonfil Batalla (coord.), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993, p. 26.

<sup>146</sup> George Devereux, *Etnopsicoanálisis complementarista*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1975, p. 133, *apud*, ibídem, p. 27.

<sup>147</sup> George Devereux, *op. cit.*, p. 166, *apud*, ídem.

La *hipercatectización* es, entonces, consecuencia de esa mirada sustancialista que reduce al individuo a una de sus identidades o a una de sus prácticas o preferencias, descartando todos los demás grupos y matices que también conforman su identidad. En términos de Bourdieu, esto se traduce en tomar una característica del *habitus* o una de los bienes que posee el agente para considerarlos como propiedades esenciales inscriptas en la persona como propiedades intrínsecas e inamovibles. Es decir, los agentes se convierten en una metonimia que externamente se valora como determinada e incambiable y a la que se le atribuyen relaciones mecánicas, predecibles e incambiables dentro del ámbito social.

Por lo tanto, Giménez concluye que “la identidad no debe concebirse como una esencia o como un paradigma inmutable, sino como proceso de identificación activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas.”<sup>148</sup> De este modo, subraya que la identidad tiene como propiedad la plasticidad, es decir, tiene “variación, reacomodamiento y modulación interna”<sup>149</sup>. Finalmente, podemos deducir que, contrario a lo que los pensamientos racistas y discriminadores sostienen, las identidades no son unidimensionales ni se mantienen inamovibles a lo largo de la historia.

Debido a todo lo mencionado, nuestra definición de *discriminación* parte de la dinámica de *distinción* teorizada por Pierre Bourdieu donde, según explica el investigador Carlos Castro Rodríguez, “el proceso de distribución de los bienes simbólicos estaría determinado por la pertenencia a una posición en el espacio social que a su vez define la condición del agente.”<sup>150</sup> Es decir, los agentes ocupan un lugar específico en el espacio social y se ubican también en diferentes campos. Su lugar está condicionado por el capital que poseen y este, a su vez, es un reflejo socio-histórico de la acumulación de capital en sus círculos sociales.

Por lo tanto, el poder que los agentes poseen y ejercen es establecido por su lugar en el espacio social, siempre respectivo al de los demás. Esta relatividad de posiciones permite que haya diferentes tipos de relación entre ellos. Uno de estos, acaso el más

---

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 27-28.

<sup>149</sup> *Ídem*.

<sup>150</sup> Carlos I. Castro Rodríguez, *op. cit.*, p. 5.

común, ocurre a partir de las dinámicas usuales de dominación y violencia simbólica: la *distinción*. Esta es, gracias a su intrincación con las condiciones materiales, uno de los mecanismos principales del ordenamiento de las jerarquías dentro del espacio social y los campos.

Sin embargo, no toda *distinción* desemboca en un proceso de *discriminación*. Hay dos aspectos que hacen diferente a la *distinción* de la *discriminación*: 1) en la *discriminación* se lleva a cabo una hipercatectización de corte sustancialista, es decir, una característica de cierto agente es asumida como su única propiedad y como referente principal para el ejercicio de la violencia simbólica; y 2) el agente que ejerce esta violencia simbólica lo hace desde una posición con más poder dentro del espacio social. De este modo, la *discriminación* surge como efecto de la valoración que se realiza en la *distinción*, pero sólo bajo las condiciones mencionadas.

### 3

#### EL PAPEL DE LA DISCRIMINACIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN SIGNIFICATIVA DE IDENTIDAD

Ante un tema de gran amplitud como este, vale la pena recordar lo indicado por Gilberto Giménez: “El concepto de identidad es inseparable de la idea de cultura, debido a que las identidades sólo pueden formarse a partir de las diferentes culturas y subculturas a las que pertenece o en las que participa.”<sup>151</sup> Si bien en los capítulos anteriores no se enfatizó especialmente el concepto de cultura, el *habitus* y las reflexiones acerca de las relaciones de dominación inherentes a la *distinción* son inseparables de ella.

La valorización efectiva y prerreflexiva de las diferencias perceptibles, presente en cada momento de la existencia social cotidiana, es aquello que nos inserta más significativamente en la cultura. De hecho, dicha valoración es la vía por la que la cultura se interioriza, generando y reforzando la reproducción a partir de las estructuras estructurantes. Los análisis previos en torno a los procesos de la *diferencia*, la *distinción* y la *discriminación* sientan de este modo las bases para exponer, con un espíritu suficientemente crítico, la teoría de la identidad que de ellas se desprende y sus funciones en la interiorización, objetivación y reproducción de la cultura.

A esta relación entre teoría de la cultura y teoría de la identidad se añade la pertinencia de exponer con detenimiento el papel de la discriminación en la construcción de identidades. Éstas, individuales o colectivas, se configuran en una constante relación dialéctica dentro del espacio social. Por ello, es necesario detenernos a analizar las consecuencias particulares que las relaciones de poder tienen sobre las identidades y el modo en que ciertas posibilidades o imposibilidades son abiertas o impuestas, respectivamente, a partir de dichas relaciones.

Cabe recalcar, por último, la importancia que el término de identidad ha cobrado recientemente por su flexibilidad, utilidad e importante presencia dentro de la teoría

---

<sup>151</sup> Gilberto Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, ITESO et al., México, 2007, p. 54.

sociológica<sup>152</sup>; además de su incorporación a los programas de múltiples universidades (incluso como eje rector de sus planes de estudios) y su recepción como objeto de investigación de un creciente número de trabajos académicos. Por último, no es de extrañarse que, ante los recientes fenómenos migratorios, nacionalistas y de reivindicación étnica o sexual, la relevancia de este término se acreciente.

Prosigamos entonces a analizar el concepto de identidad y los efectos que el proceso de *discriminación* tiene sobre su configuración. Todo ello, acompañados por las palabras de Bourdieu: “[...] la identidad social se define y se afirma en la diferencia.”<sup>153</sup>

### **3.1 HABITUS: VÍNCULO ENTRE DISCRIMINACIÓN E IDENTIDAD.**

El rechazo inherente a las relaciones que establecen los individuos en función de su localización dentro del espacio social, como se ha podido ver a lo largo de las páginas precedentes, es constitutivo de nuestra existencia en sociedad. Por ejemplo, Lévi-Strauss nos dice que el repudio hacia las formas culturales (morales, religiosas, sociales o estéticas) más alejadas de las nuestras es una de las actitudes más antiguas. Este desprecio se funda en los mecanismos psíquicos más básicos y reaparece “en cada uno de nosotros cuando estamos en una situación inesperada.”<sup>154</sup> Por ello, agrega, dichas formas culturales, ajenas a nosotros, tienden a ser rechazadas con reacciones groseras, e incluso lo diferente puede llegar a reducirse, desde una perspectiva especista, a una animalidad que sería, por lo tanto, salvaje o no civilizada.

Por otra parte, Bourdieu explica que la identidad social se define y se afirma en la diferencia. El *habitus*, en este sentido, es el “principio de división que organiza la percepción del mundo social.”<sup>155</sup> Al mismo tiempo, la existencia del *habitus* conforma el espacio de relaciones entre los agentes y constituye su principio de ordenamiento. Por lo tanto, los individuos y los grupos se hallan a sí mismos condicionados por su

---

<sup>152</sup> Cf. *Ibíd.*, pp. 53 y s. Nos dice Giménez acerca del concepto de identidad: “Uno podría preguntarse entonces por qué este concepto ha llegado tan tardíamente —sólo a partir de los años ochenta— al discurso de las ciencias sociales. Es que en realidad siempre estuvo presente incluso en los clásicos, sea en forma implícita, sea bajo formulaciones y terminologías diferentes.” Ídem, en referencia a Marx, Durkheim y Max Weber.

<sup>153</sup> Pierre Bourdieu, *La distinción*, p. 170.

<sup>154</sup> [réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue] Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 20.

<sup>155</sup> Pierre Bourdieu, *La distinción*, p. 203.

posición respectiva a la de otros agentes. De esta manera, el *habitus* actúa como una historia incorporada que guía la acción individual; sin embargo, implica una “relación particular entre *habitus* individual y *habitus* de grupo.”<sup>156</sup>

En este sentido, Mounier indica que el *habitus* integra una dimensión colectiva, ya que alberga los saberes prácticos de lo correcto y lo incorrecto, *v. gr.* posturas corporales y gustos. Sin embargo, estas consideraciones son saberes colectivos e individuales simultáneamente. Es importante precisar que el *habitus* de clase no se impone indiferenciadamente a todos los individuos pertenecientes a la misma clase social, pues esto sería determinista y convertiría a la clase en una especie de destino al cual nadie podría escapar.<sup>157</sup>

Para Bourdieu, una clase es la homogeneización de los *habitus* individuales; en otras palabras, es el resultado de las interacciones individuales y la homogeneidad relativa de las condiciones de vida. También se le puede entender como “Un cierto número de individuos que, viviendo en las mismas condiciones objetivas y, además (pero no necesariamente), estando en interacción los unos con los otros, van a tener *habitus* relativamente homogéneos.”<sup>158</sup>

Mounier explica que la clase social de Bourdieu no es un grupo social dotado de un inconsciente colectivo, sino que está constituida principalmente por una regularidad estadística o por la medida de una homogeneidad relativa de variables midiendo la homogeneidad de las condiciones de vida y de *habitus*.<sup>159</sup> Por ello, para evitar caer en un pensamiento sustancialista, Bourdieu nunca considera a las clases como mecánicamente determinadas a realizar cierto tipo de prácticas (*i.e.* las clases burguesas piensan o actúan de tal o cual manera). Así, Mounier nos dice que

La clase dominante nunca es otra cosa que el conjunto de individuos dotados de un fuerte capital y que adoptan *habitus* relativamente parecidos. Además, el *habitus* es el producto, a la vez, de las condiciones de vida y de las experiencias individuales; es

---

<sup>156</sup> [*rapport particulier entre habitus individuel et habitus de groupe*] Pierre Mounier, *op. cit.*, p. 46.

<sup>157</sup> Cf., *ibídem*, pp. 46-47.

<sup>158</sup> [*Un certain nombre d'individus vivant dans les mêmes conditions objectives et, par ailleurs (mais cela n'est pas nécessaire), étant en interaction les uns avec les autres vont avoir des habitus relativement homogènes.*] *Ibidem*, p. 47.

<sup>159</sup> Cf., *ídem*.

claro que al interior de una clase todos los *habitus* individuales no son absolutamente idénticos.<sup>160</sup>

Según lo anterior, podemos concluir que el *habitus* es un conjunto de saberes prácticos, colectivos e individuales en el que intervienen la trayectoria individual y la posición singular en el espacio social. Además, el *habitus* de clase es transmitido por medio de la educación; de esta manera, es una experiencia corporal. El *habitus*, en este sentido, además de ser un conjunto de disposiciones durables y corporales, presenta características comunes en toda una clase, como lo son las maneras de hablar, las preferencias y las actitudes, que corresponden a una “geometría física y [...] social.”<sup>161</sup>

Después del recorrido teórico que hemos hecho con respecto a la identidad y a la *discriminación*, podemos ver una constante entre estos dos fenómenos: el *habitus*. A través de este concepto podemos entender la conformación de identidad como un proceso individual y colectivo en el cual las relaciones sociales establecidas en el espacio social son fundamentales. Asimismo, como vimos en la sección de la *discriminación*, es por medio del proceso de *distinción* que se evalúan y significan los bienes y prácticas culturales. De esta forma, a partir de los procesos *distintivos* incorporados en el *habitus*, se dan paralelamente los procesos identitarios.

Debido a la existencia del *habitus*, los individuos y los grupos actúan en situaciones condicionadas por sus lugares en el espacio social y por las relaciones que ahí establecen. En consecuencia, el *habitus* está presente en los individuos y los ubica con respecto a otros. Ahí, aquel que tenga ventajas simbólicas (p. ej., legitimidad para asignar identidades, mayor capacidad de ejercer violencia simbólica, mayor capital cultural o simbólico) y/o materiales (p. ej., mayor capital económico, posición dominante, condiciones materiales benéficas) puede llevar a cabo actos de rechazo, exclusión o discriminación en relación a los que tienen menor capital y poder simbólicos.

---

<sup>160</sup> [La classe dominante n'est jamais autre chose que l'ensemble des individus dotés d'un fort capital et adoptant des *habitus* relativement semblables. Par ailleurs, l'*habitus* étant le produit à la fois de conditions de vie et d'expériences individuelles, il est clair qu'à l'intérieur d'une classe tous les *habitus* individuels ne sont pas absolument identiques.] *Ibidem*, p. 27.

<sup>161</sup> [géométrie physique et géométrie sociale] *Ibidem*, p. 48.

Respecto a la discriminación, es comprensible que las acciones discriminadoras reciban como respuesta defensiva el surgimiento de diversos agrupamientos, sobre todo si consideramos que los rasgos de identidad suelen ser el objeto de dichos actos discriminatorios.

[...] puede ocurrir que [se] destaque una sola de [las dimensiones de la identidad del individuo], de tal manera que eclipse o anule todas las demás. Es lo que Devereux llama «hipercatectización» de una «identidad de clase» [...]. Así, «bajo el régimen nazi, los judíos fueron despojados gradualmente de todas sus ‘identidades de clase’ *significativas*, excepto de la identidad judía; y en el curso de ese proceso se los despojó también de su identidad personal»<sup>162</sup>

De ese modo, un conjunto de individuos puede verse impelido a conformar una identidad grupal por enfrentar un proceso de sustancialización (hipercatectización) que los despoja de otras dimensiones de sus identidades en las que ellos se reconocen. En consecuencia, la acción social de los individuos discriminados puede adquirir nuevos sentidos en la conformación de una nueva identidad grupal y, así, recobrar fuerza en la lucha por el reconocimiento y en defensa de la multidimensionalidad de sus identidades.

De este modo, parece más adecuado considerar la identidad individual y las peculiaridades de su surgimiento histórico como criterios para analizar las relaciones de poder. No sería adecuado considerar iguales los actos discriminatorios de un agente aislado, los de un agente respaldado por un grupo de personas que comparten y respaldan su postura *sustancialista*, y las de un alto funcionario estatal que, en sus acciones o expresiones discriminatorias, apela a una afinidad entre ellas y la identidad colectiva (entiéndase “nación”) que representa.

Con referencia a esto, Claude Lévi-Strauss explica que “muchas de las costumbres nacieron, no de alguna necesidad interna o accidente favorable, sino de la sola voluntad de no quedarse atrás o ser menos con respecto a un grupo vecino que sometiera a un uso preciso un dominio del cual ellos no habían conseguido dictar las

---

<sup>162</sup> George Devereux, *op. cit.*, p. 27.

reglas.”<sup>163</sup> Sin embargo, Lévi-Strauss también nos dice que, en el pensamiento etnocentrista, pocas veces se considera que la diversidad cultural es resultado de las relaciones directas e indirectas entre las sociedades.

Finalmente, el vínculo que establece el *habitus* entre la identidad y la *discriminación* puede ser comprendido, como lo explica Giménez, desde la lucha simbólica en torno a las identidades sociales. En ella se hace “una calificación valorativa de los rasgos que presuntamente [...] definen [a las identidades]”<sup>164</sup>, proceso que nosotros identificamos en la *distinción*. Giménez agrega que en estas luchas por “la clasificación «legítima» del mundo social, las identidades dominantes tienden a exagerar la excelencia de sus propias cualidades y costumbres y a denigrar las ajenas «detrás de toda oposición étnica —dice Max Weber— se encuentra de algún modo la idea de pueblo elegido».”<sup>165</sup>

### 3.2 ¿QUÉ ES LA IDENTIDAD?

Seguiremos principalmente la teoría de la identidad de Gilberto Giménez en esta sección por su riqueza y diversidad teóricas, y por su afinidad con los análisis desarrollados en los capítulos anteriores. Él nos dice, en 1993, que “[la identidad] se relaciona esencialmente con la autopercepción y el autorreconocimiento de los propios actores sociales; variables éstas que no son directamente observables desde la posición del observador externo.”<sup>166</sup> Esto nos llevaría, sin duda, a optar por una postura subjetivista respecto a la teoría de la identidad. En ese entonces, Giménez estaba influenciado por la advertencia de “sociólogos como Berger y Luckman [que] desaconsejan «hablar de ‘identidad colectiva’ a causa del peligro de hipostatización falsa (o reificadora)”<sup>167</sup>. Sin embargo, para 1997, Giménez nos dice que la distinguibilidad de las personas, en oposición a la de las cosas, “tiene que ser *reconocida por los demás* en contextos de interacción y comunicación, lo que requiere

---

<sup>163</sup> [*Beaucoup des coutumes sont nées, non de quelque nécessité interne ou accident favorable, mais de la seule volonté de ne pas demeurer en reste par rapport à un groupe voisin qui soumettait à un usage précis un domaine où l'on n'avait pas songé soi-même à édicter des règles.*] Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 17.

<sup>164</sup> Gilberto Giménez, “Identidad y memoria colectiva”, p. 93.

<sup>165</sup> Max Weber, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p.317, *apud*, ibídem, pp. 93-94.

<sup>166</sup> Gilberto Giménez, “I. Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, p. 24.

<sup>167</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 214, n. 40, *apud*, Gilberto Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, p. 60.

una «intersubjetividad lingüística»<sup>168</sup> que [movilizan] tanto [...] el hablante [...] como [...] el interlocutor [...]”<sup>169</sup>; abriendo de este modo la posibilidad de hablar también de identidades colectivas.

En primer lugar, Giménez nos advierte que la identidad tiene como una de sus características principales la acción. El hecho de que la identidad lo sea de “actores sociales” da cuenta de ello, pues no se inscribe en el contexto de una mera autopercepción, sino que implica a la vez un heterorreconocimiento; es decir, no es sólo una relación de los individuos o de los grupos consigo mismos, sino también respecto a aquellos de los que buscan *distinguirse*: otros agentes ante los cuales se ven impelidos a legitimar su identidad como propia, diferente y simbólicamente relevante. “Por eso decimos que la identidad del individuo no es simplemente numérica, sino también una identidad cualitativa que se forma, se mantiene y se manifiesta en y por los procesos de interacción y comunicación social.”<sup>170</sup>

En segundo lugar, como lo indicamos al inicio de esta sección, las identidades son incomprensibles si son consideradas independientemente de su relación con la cultura. Esto nos lleva a discernir entre dos “modos de existencia” de la cultura concebida

“como conjunto de hechos simbólicos [...]: uno como «símbolos objetivados bajo formas de prácticas rituales y objetos cotidianos, religiosos, artísticos, etcétera»; otro como «formas simbólicas y estructuras mentales interiorizadas». Es decir, existen formas objetivadas y formas interiorizadas de la cultura dialécticamente relacionadas entre sí.”<sup>171</sup>

Por lo tanto, no es posible entender la cultura sólo a partir de hechos simbólicos objetivados, también es necesario considerar el modo en que la identidad se configura a partir de su interiorización. De este modo, Giménez se distancia de dos perspectivas:

---

<sup>168</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, Taurus, Madrid, 1987, p. 144, *apud* Gilberto Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades sociales” en *Frontera norte*, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre de 1997, p. 11.

<sup>169</sup> Ídem.

<sup>170</sup> Jürgen Habermas, *op. cit.*, vol II, p. 145, *apud.*, Gilberto Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, p. 61.

<sup>171</sup> Gilberto Giménez, introducción a la sección de la antología titulada “La interiorización y la objetivación de la cultura” en *Teoría y análisis de la cultura*, CONACULTA, México, 2005, p. 401. Las citas internas parecen ser de Bourdieu, pero no se especifica la fuente.

las que buscan analizar las identidades —especialmente las colectivas— únicamente a partir de rasgos observables, y las que consideran la autopercepción como independiente de los procesos de subjetivación de la cultura —como si estos fueran ajenos a la interacción entre sujetos o grupos dentro del espacio social.

Establecido lo anterior, queda claro por qué la teoría de la identidad de Giménez “forma parte de un marco paradigmático más amplio: el de las teorías de la acción social.”<sup>172</sup> Esto le permite analizar el concepto de identidad sin tropezar con la diferencia entre identidad individual e identidad colectiva ni con la aparente necesidad de elegir entre la perspectiva objetiva o la subjetiva. Para Giménez, ambas identidades, individual y colectiva, lo son de actores sociales cuya agencia —en relación a dicha identidad— debe comprenderse respecto al auto y heterorreconocimiento. Es decir, las acciones de los agentes sólo son analizables dentro del marco que las dota de sentido y, de ese modo, las hace efectivas en su propósito de obtener el “*reconocimiento social* para que [sus identidades existan] social y públicamente.”<sup>173</sup>

Aunado a ello, los elementos que integran estas identidades no requieren ser observables ni reales (en sentido “objetivo”) para que sea deseable buscar su reconocimiento social. Pueden serlo una anécdota personal, una tradición que fuese inventada o algo de la memoria colectiva de algún grupo que no estuviera originado en un suceso histórico “real”. De igual manera, los rasgos observables no constituyen elementos de la identidad de una persona o de un grupo por permitirle al observador delimitarlos y diferenciarlos. Dichos rasgos sólo serán parte de una identidad en la medida en que sean constitutivos de la autopercepción de cierto actor social y, en consecuencia, sean empleados por este para *distinguirse* de otros.

Por estas razones, “la identidad supone [...] *el punto de vista subjetivo de los actores sociales* acerca de su unidad y sus fronteras simbólicas; respecto a su relativa persistencia en el tiempo; así como en torno de su ubicación [...] en el espacio social.”<sup>174</sup> Los rasgos de identidad les permiten a los actores sociales percibir su

---

<sup>172</sup> Gilberto Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, p. 61.

<sup>173</sup> Gilberto Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades”, p. 11.

<sup>174</sup> Gilberto Giménez, “I. Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, p. 25.

continuidad a lo largo del tiempo y en los espacios físico y social; pero también les permite efectuar su *distinción* ante otros actores sociales en dichos tiempos y espacios. “Por eso identidad, en cuanto autoidentificación, autorreconocimiento o autoadscripción, siempre se confronta digamos que de manera dialéctica con la heteroidentificación, el heterorreconocimiento y la heteroadscripción [...]”<sup>175</sup>

Esto nos remite a dos cuestiones importantes: la aparente necesidad de optar por una perspectiva objetiva o una subjetiva, y la de incorporar en las consideraciones en torno a la identidad las implicaciones de la lucha por el reconocimiento.

Algunos años después, en 2005 y apoyado en Bourdieu<sup>176</sup>, Giménez nos ofrece una propuesta teórica enfocada principalmente en las luchas por el reconocimiento de la identidad.

Según Bourdieu se puede comprender mejor la “realidad” de las identidades sociales si se sustituye la falsa alternativa entre objetivismo y subjetivismo por la distinción entre identidades establecidas e instituidas, que funcionan como estructuras ya cristalizadas [...] y la relación práctica a esas estructuras en el presente, incluyendo la pretensión de modificarlas, de explotarlas en beneficio propio o de sustituirlas por nuevas formas de identidad.<sup>177</sup>

La identidad no puede comprenderse sin considerar las luchas por su reconocimiento y las relaciones de poder que han establecido con otras en el presente y en el pasado, es decir, sin atender en cada caso a sus particularidades y a sus posicionamientos dentro del espacio social. Más aún, las acciones de individuos o grupos —con fines de reivindicar su identidad o de desconocer la legitimidad de otra— sólo son analizables bajo este marco de referencia, pues su origen y propósito no son ajenos a su posición dominante o dominada respecto a otros en cierto momento y espacios históricos.

En consecuencia, Giménez afirma que

---

<sup>175</sup> Ídem.

<sup>176</sup> Cf. Pierre Bourdieu, “L’identité et la représentation”, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 35, noviembre de 1980, p. 66; *apud*, Gilberto Giménez, “Identidad y memoria colectiva” en *Teoría y análisis de la cultura. Vol. 1*, Gilberto Giménez (comp.), CONACULTA, México, 2005, p. 92.

<sup>177</sup> Ídem.

[esto] nos lleva [...] a la formulación de una nueva tesis: las identidades sociales sólo cobran sentido dentro de un contexto de luchas pasadas o presentes: se trata, siempre según Bourdieu, de un caso especial de la lucha simbólica por las clasificaciones sociales, ya sea a nivel de vida cotidiana [...] o en el nivel colectivo y en forma organizada.<sup>178</sup>

Queda claro que no sostenemos aquí una postura sustancialista<sup>179</sup> de la identidad; no sólo con respecto a las identidades colectivas, sino incluso respecto a las individuales. Ambas existen en virtud de la *diferencia* y, especialmente, de la *distinción*. Si es cierto que, como dice Bourdieu, las identidades sólo tienen sentido en el contexto de las luchas pasadas o presentes, entonces la afirmación de Selim Abou de que “el problema de la identidad sólo surge allí donde aparece la diferencia [...] porque [ella] aparece siempre, y en primera instancia, como una amenaza”<sup>180</sup> adquiere todavía mayor sentido. El análisis de las identidades permite comprender entonces la agencia de los actores sociales como un esfuerzo reivindicador —de una autopercepción previamente interiorizada que busca un heterorreconocimiento— y no como evidencia de una sustancia esencial que permanece.

Sentadas estas bases, podemos ahora detenernos a analizar algunos aspectos fenomenológicos de las dinámicas implicadas en las luchas simbólicas fundadas en la identidad, tratando primero las identidades individuales y después las colectivas.

### **3.2.1 Aspectos fenomenológicos**

#### *Identidades individuales*

Decíamos más arriba que la teoría de la identidad de Giménez se inscribe dentro de la familia de teorías de la acción social. Estas teorías “comparten como premisa común el postulado de la «acción dotada de sentido» de Max Weber”<sup>181</sup>, lo que quiere decir que el sentido de la acción en cuestión surge de las relaciones sociales que le son impuestas a, o son establecidas por, el agente.

---

<sup>178</sup> Ídem.

<sup>179</sup> Cf., Pierre Bourdieu, “2. Espacio social y espacio simbólico. Introducción a una lectura japonesa de *La distinción*”, *op. cit.*, p. 27.

<sup>180</sup> Selim Abou, *L'identité culturelle*, Éditions Anthropos, París, 1981, p. 31, *apud*, Gilberto Giménez, “Identidad y memoria colectiva”, p. 89.

<sup>181</sup> Gilberto Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, p. 61.

Así, el primer atributo de la identidad individual que debemos considerar es el de la pertenencia. “[...] pertenecer a un grupo o a una comunidad implica compartir —al menos parcialmente— el núcleo de representaciones sociales que los caracteriza y define.”<sup>182</sup> Este concepto de *representación social*, elaborado por la escuela europea de la psicología social a partir de un término de Durkheim, refiere al “conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado.”<sup>183</sup> En consecuencia, toda identidad se ve determinada en parte por las representaciones sociales interiorizadas por el agente, las cuales, yendo más allá de su autopercepción, determinan el modo en que entiende y se relaciona con el mundo, situándolo en el espacio social.

Es por estas razones que Giménez nos advierte, respecto al sinsentido de elegir entre criterios “objetivos” o “subjetivos” para analizar el concepto de identidad, que

los criterios aparentemente más “objetivos” [...] siempre son criterios ya representados [...] desde el momento en que son percibidos [y que] la “realidad” de una identidad es [...] la realidad [y efectividad] de su representación y de su reconocimiento [...], siempre que se cumplan las “condiciones de éxito” para ese efecto performativo [...] y así lo permitan el estado de la correlación simbólica de fuerzas junto con las condiciones materiales que la sustentan.<sup>184</sup>

En otras palabras, dado el carácter interiorizado de las representaciones sociales y su injerencia en la realización y localización de la identidad dentro del espacio social, no podemos comprender dicha identidad independientemente de las condiciones de legitimidad, las condiciones materiales y las correlaciones simbólicas y de poder.

Cabe aclarar que las pertenencias suelen ser múltiples y, además, no estar “activas” en todo momento, sino dependiendo de las circunstancias. Por otro lado, a un mayor número de pertenencias sociales corresponde una identidad más singular, pues la

---

<sup>182</sup> Gilberto Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, p. 14.

<sup>183</sup> Denise Jodelet, *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de France, París, 1989, p. 36, *apud*, ídem.

<sup>184</sup> Gilberto Giménez, *Teoría y análisis de la cultura*, p. 92.

posibilidad de que se dé el cruce de esas mismas pertenencias en otro agente disminuye.<sup>185</sup>

Por otro lado, la interiorización de los modelos culturales correspondientes a los grupos a los que el agente pertenece implica que estos se vuelvan un conjunto de presupuestos que modelan su comprensión del mundo. En consecuencia, lo anterior logra que las identidades configuradas a partir de dichos modelos simbólico-expresivos se opongan a las pertenecientes a otros grupos y surgidas de otros modelos.<sup>186</sup>

Sin embargo, a pesar de que se podría considerar que la adopción de dichos modelos culturales surge de la convicción, el proceso de interiorización de la cultura es previo a cualquier posicionamiento racional o ideológico y, antes bien, los sustenta. Por lo tanto, no debemos extrañarnos de que las polémicas, aparentemente fundadas en argumentos, hechos y evidencias, no suelen convergir hacia un acuerdo común; ni de que la oposición entre ciertas culturas no tenga otra razón de ser más allá de un proceso de *distinción*.

Finalmente, respecto a los atributos de pertenencia, vale la pena estar advertidos de que

estos “mundos de sentido” [no son] plenamente coherentes, integrados y resistentes al cambio [...]. Más bien debe partirse de la presuposición contraria: frecuentemente están llenos de contradicciones, están débilmente integrados y padecen continua erosión en virtud de los procesos de metropolización y globalización.<sup>187</sup>

El segundo elemento que debemos considerar para el análisis de la identidad es el conjunto de atributos *particularizantes*. Estos atributos, a diferencia de los de pertenencia, no implican necesariamente la interiorización de un modelo cultural ni determinan el conjunto de representaciones sociales a partir del cual se interpreta el

---

<sup>185</sup> Cf. Gilberto Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, pp. 62 y s.

<sup>186</sup> Cf., *ibídem*, p. 63.

<sup>187</sup> *Ídem*.

mundo. Su función es, en específico, la de constituirse como rasgos idiosincráticos que el sujeto suele emplear para obtener el heterorreconocimiento de su unicidad.<sup>188</sup>

Giménez nos ofrece una lista no exhaustiva de estos atributos, los cuales son, como los grupos de pertenencia, cambiantes y no siempre están presentes en la interacción social.

Las personas también se identifican y se distinguen de los demás, entre otras cosas: 1) por atributos que podríamos llamar “caracteriológicos”; 2) por su “estilo de vida” reflejado principalmente en sus hábitos de consumo; 3) por su red personal de “relaciones íntimas” (*alter ego*); 4) por el conjunto de “objetos entrañables” que poseen; y 5) por su biografía personal incanjeable.<sup>189</sup>

Los atributos caracteriológicos son las características que podríamos ubicar más próximos a la *diferencia*. Son elementos reconocibles, fácilmente perceptibles y contrastables, entre los que podemos hallar las características corporales, las aptitudes y las actitudes.<sup>190</sup> En cambio, el estilo de vida está más relacionado con las cuestiones del gusto; en específico, con las particularidades del modo en que el sujeto en cuestión consume y las razones que da de ello.

La red personal de relaciones íntimas puede distinguirse por la carga emocional e interpersonal que el sujeto encuentra en las relaciones afectivas con las personas de sus círculos más cercanos. Este atributo encuentra parte importante de su relevancia en el hecho de que, en caso de perder a una de estas personas cercadas, el sujeto en cuestión lo sentiría también como la pérdida de una parte de sí mismo (de ahí el término *alter ego*). Del mismo modo, la posibilidad de su existencia estaría importantemente sustentada en las relaciones descritas.

El caso de los objetos entrañables es similar. Generalmente los agentes tienen un conjunto de posesiones sin las cuales su modo de vida cambiaría drásticamente o incluso se imposibilitaría; eso sin contar la carga afectiva que ciertas posesiones pueden tener (*v. gr.* una casa, la ropa que viste, su ocupación, una mascota).

---

<sup>188</sup> *Ibíd.*, p. 62.

<sup>189</sup> *Ibíd.*, p. 64.

<sup>190</sup> Su valorización, hay que recordarlo, ya pertenece al proceso de *distinción* que las incorpora en el *habitus*.

Finalmente, y en un sentido más personal y profundo, la biografía incanjeable de cada sujeto constituye uno de los elementos más importantes de su auto y heterorreconocimiento. Además de ser un material siempre accesible a la remembranza y reinterpretación, suele dar la impresión de tener un sentido o dirección. Esto último le permite al sujeto percibir su existencia presente como el resultado de sus decisiones y/o de un destino o designio que le fue asignado y, a lo largo de su vida, revelado. Esta es una de las razones por las que el acto de compartir la biografía o partes de ella representa un acto de reconocimiento íntimo y de gran confianza.<sup>191</sup>

Empero, aunque estos elementos facilitan sin duda el análisis de las identidades individuales particulares, no debemos emplearlas en nuestro estudio sin considerar las relaciones de legitimidad y de poder implícitas en las interacciones dialécticas de los agentes en el espacio social. Esto quiere decir que, por más que se le suponga una virtud “taxonómica” a estos elementos, en última instancia no tienen sentido para el científico social si no se considera la lucha por el reconocimiento (en términos hegelianos, la *Anerkenung*)<sup>192</sup> y, por ello mismo, las condiciones materiales e históricas de los aparentes equilibrios de poderes vigentes en cierto momento y lugar.

Esto trae como consecuencia adicional que generalmente exista un desfase entre la identidad asumida por el agente (*identidades internamente definidas*) y la percibida por parte de quienes lo reconocen o impuesta por quienes gozan de una posición de legitimidad para hacerlo (*identidades externamente imputadas*<sup>193</sup>). En pocas palabras, debemos tener siempre en mente, para todo análisis de la identidad, que “La lógica específica del mundo social es la de una ‘realidad’ que es el lugar de una lucha permanente por definir la ‘realidad’”<sup>194</sup>

---

<sup>191</sup> Cf., ibídem, pp. 64-66.

<sup>192</sup> Cf., ibídem, p. 66.

<sup>193</sup> Cf., Michael L. Hecht, Mary Jane Collier y Sydney A. Ribeau, *African American Communication. Ethnic Identity and Cultural Interpretation*, Sage Publications, Londres, 1993, pp. 42-43, *apud*, ibídem, p. 67.

<sup>194</sup> Pierre Bourdieu, “L’identité et la représentation” en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 35, noviembre de 1980, p. 67, *apud*, Gilberto Giménez, *Teoría y análisis de la cultura*, vol. I, p. 92.

### *Identidades colectivas*

Decíamos antes que se debe tener especial cuidado de no sustancializar las identidades sociales al analizarlas, por lo que la noción de “actor social” es de gran utilidad para evitarlo. Gilberto Giménez recupera, para tratar el tema, la obra *Challenging Codes* de Alberto Melucci porque, en su opinión, “constituye [...] la contribución más significativa a la teoría de las identidades colectivas.”<sup>195</sup> Trataremos su recapitulación en lo que sigue.

Las identidades colectivas son, dentro de la teoría que aquí seguimos, análogas a las individuales, por lo que tienen diferencias irreconciliables que no por ello anulan las semejanzas de ciertos caracteres o dinámicas. La diferencia principal entre ellas puede englobarse en el hecho de que las identidades colectivas no tienen rasgos psicológicos ni de personalidad, así como tampoco libre albedrío ni autoconciencia. Por otro lado, tampoco se unifican físicamente en un cuerpo particular ni tienen una discrecionalidad fija. Las semejanzas, en cambio, se ubican en una dimensión más dinámica.

Lo que comparten las identidades colectivas con las individuales son principalmente los modos en que se inscriben en los procesos de heterorreconocimiento. Comparten “la capacidad de diferenciarse de su entorno, de definir sus propios límites, de situarse en el interior de un campo y de mantener en el tiempo el sentido de tal diferencia y delimitación, es decir, de tener una ‘duración’ temporal.”<sup>196</sup> Pero son los representantes de dicha colectividad, junto con sus representados, quienes ejercen esas capacidades, no la colectividad en sí; ella no puede llevarlas a cabo porque no es una entidad. Sin embargo, su carácter colectivo es el que da la pauta simbólica para que las acciones “representativas” de quienes la integran repercutan en el proceso de *distinción* de la identidad colectiva en cuestión.<sup>197</sup> Al mismo tiempo, estos agentes actúan de tal modo que le confieren sentido a la acción colectiva en la que participan.

---

<sup>195</sup> Gilberto Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, p. 68.

<sup>196</sup> Loredana Sciolla, *Identità*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1983, p. 14, *apud*, ídem.

<sup>197</sup> Recordemos que la ‘realidad’ de la identidad radica en la efectividad simbólica de su representación dentro del espacio social y respecto a los otros agentes situados en él.

Alberto Melucci, afín a la familia de las teorías de la acción social de la que partimos,

construye el concepto de identidad colectiva [...] a partir de una teoría de la *acción colectiva*. Ésta se concibe como un conjunto de prácticas sociales que: a) involucran simultáneamente a cierto número de individuos o [...] de grupos; b) exhiben características morfológicas similares en la contigüidad espacial y temporal; c) implican un campo de relaciones sociales, así como también d) la capacidad de la gente involucrada para conferir un sentido a lo que está haciendo o va a hacer.<sup>198</sup>

Se constituye así la categoría analítica central para el análisis de las identidades colectivas sin hipostatizarlas y en correlación con la lógica del mundo social y sus luchas permanentes: la *acción colectiva*. Las identidades colectivas no son independientes de las acciones que les dan origen y les permiten perdurar en el tiempo, pues no perduran en virtud de una esencia, un sustrato o alguna unicidad física, sino gracias a las acciones colectivas mismas. “[Los] *actores colectivos* dotados de identidad [...] constituyen el resultado de procesos a través de los cuales los actores *devienen* o se vuelven colectivos. [...] Todo se reduce, entonces, a identificar en qué radica la unidad distintiva de esos peculiares sujetos de acción que son los actores colectivos.”<sup>199</sup>

Esta unidad *distintiva*, como bien lo indica ya el término, debe entenderse fuera del sustancialismo al que la noción de unidad suele dirigirse. Es preciso comprenderla a partir de su establecimiento e institución, históricamente devenidos, y considerar, como lo vimos en el proceso de *distinción*, sus valorizaciones respectivas dentro del espacio social según el momento histórico en cuestión. Es por ello que Melucci “encuentra que su unidad distintiva radica en la definición *interactiva y compartida*, producida por cierto número de individuos [...], concerniente a las *orientaciones* de su acción y al *campo* de oportunidades y constreñimientos dentro del cual tiene lugar la acción.”<sup>200</sup>

Estas orientaciones y campo de oportunidades son, como lo aclara Giménez inmediatamente después, negociados y determinados constantemente a partir de las

---

<sup>198</sup> Alberto Melucci, *Challenging Codes. Collective action in the information age*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 20, *apud*, ídem.

<sup>199</sup> Ibídem, pp. 68-69.

<sup>200</sup> Cf., Alberto Melucci, *op. cit.*, p. 70, *apud*, íbidem, p. 69.

acciones que cohesionan a los agentes involucrados. Estas generan *definiciones cognitivas* según las cuales dicha identidad colectiva se localiza respecto a un campo de acción y establece sus medios y sus fines. Sin embargo, estas *definiciones cognitivas* deben compartir un modelo cultural o simbólico-expresivo (un lenguaje compartido) para ser efectivas respecto a una colectividad. Este modelo compartido, además, posibilita y determina la integración de dichas definiciones a los modos de objetivación de la cultura que son simbólicamente efectivos para la colectividad en cuestión.<sup>201</sup>

De este modo, la acción colectiva genera —y es generada por— los modelos culturales de los agentes implicados, entrando en la dinámica cultural de las representaciones sociales a partir de las cuales comprenden —e influyen en— los mundos físico y social.

Por estas razones, “se produce siempre cierto grado de *involucramiento emocional* en la definición de identidad colectiva. [Pues le] permite a los individuos sentirse parte de una común unidad”<sup>202</sup> a partir de, por ejemplo, la fe o los sentimientos. “Por eso la identidad colectiva nunca es enteramente negociable [ya que] la acción colectiva comporta un sentido que no puede ser reducido al cálculo de costo-beneficio [...]”<sup>203</sup> Este involucramiento emocional, especialmente en relación con los modelos culturales a través de los cuales las identidades colectivas dotan de sentido social las acciones que las instituyen, representa un elemento de gran interés respecto a los procesos de *discriminación*. Regresaremos a este carácter *no-negociable* más adelante.

Dicho lo anterior respecto a la identidad colectiva, Giménez nos dice que ella “puede concebirse como *la capacidad de un actor colectivo para reconocer los efectos de sus acciones y para atribuir estos efectos a sí mismo*.”<sup>204</sup> La identidad colectiva presupone, por lo tanto: la capacidad de autorreflexión de los agentes implicados que les permite generar sentido respecto a su acción colectiva, orientándola

---

<sup>201</sup> Cf., ídem.

<sup>202</sup> Ibídem, p. 70.

<sup>203</sup> Ídem. Este sentido de la acción colectiva debe su carácter no negociable a cómo funciona la interiorización de la cultura y no a que sea de carácter “emotivo”, pues también existen argumentos cuya lógica responde a inclinaciones ideológicas no negociables más que a una racionalidad supuestamente libre de ideología o con aspiraciones “objetivas” y “de verdad”.

<sup>204</sup> Ídem. El énfasis es de Giménez.

simbólicamente; la conciencia que ellos tienen de su pertenencia a determinada colectividad y de las consecuencias de sus actos; y su capacidad de ubicar sus acciones y a sí mismos dentro del tiempo y la historia.<sup>205</sup>

Así, la identidad colectiva es analizable a partir de los modos en que la acción colectiva le otorga cierta cohesión y discernibilidad dentro del espacio social. Sin embargo, al igual que las identidades individuales —aunque de manera más accesible en este caso— debemos recordar que

también aquí la autoidentificación debe lograr el reconocimiento social si quiere servir de base a la identidad. La capacidad del actor para distinguirse de los otros debe ser reconocida por esos “otros”. [...] la identidad colectiva comporta una tensión irresuelta e irresoluble entre la definición que un movimiento ofrece de sí mismo y el reconocimiento otorgado al mismo por el resto de la sociedad. [...] En los conflictos sociales, la reciprocidad resulta imposible y comienza la lucha por la apropiación de recursos escasos.<sup>206</sup>

El desfase del que hablábamos antes entre la identidad individual asumida y la impuesta retorna, de forma análoga, en los conflictos irresolubles entre las identidades asumidas de los movimientos y la percepción que el resto de la sociedad tiene de ellos. Aquí entran en juego, inevitablemente, las relaciones de dominación, las posiciones de legitimidad para definir lo que es la ‘realidad’ social y, con mayor interés para el presente estudio, el proceso de *distinción* de dichas identidades, su consecuente valorización y la determinante localización dentro del espacio social a la que ello conduce.

### **3.2.2 Procesos de formación**

Por último, Giménez se pregunta cómo se conforma y cambia la identidad y en qué grado queda en manos de los agentes afectar dicha formación. Para ello, vuelve a diferenciar entre identidades individuales y colectivas.

#### *Formación de identidades individuales*

---

<sup>205</sup> Cf., ídem.

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 71.

Respecto a las identidades individuales, nos dice que “[ellas,] al igual que la cultura que les sirve de nutriente, se adquieren y se forman mediante el aprendizaje. Por eso el tratamiento de esta problemática requiere movilizar toda la sociología de la socialización [...]”.<sup>207</sup> Es necesario, por lo tanto, distinguir entre socialización primaria (p. ej., el modelo cultural transmitido por la familia) y secundaria (p. ej., los modelos transmitidos en la escuela o por la interacción con el resto de los alumnos, con colegas del trabajo, etc.); a la vez que entre agencias formales de socialización (individuos con autoridad, padres, maestros, etc.) y agencias difusas (ritos, conmemoraciones, medios de comunicación, etc.) que, en conjunto, inculcan modelos culturales y de identidad.<sup>208</sup>

Recordemos que estos modelos culturales o representaciones sociales constituyen el marco a partir del cual los individuos que las comparten interpretan el mundo y se forman un sentido de sí mismos ante él. Además, en estos modelos siempre se encuentra un resto de sentido que nunca está sujeto a negociación por parte de quienes los comparten.

Estos conflictos involucran siempre a las identidades por su relevancia en las luchas por la reivindicación y el reconocimiento. Más aún, al estar incorporados —no sólo interiorizados— los modelos culturales en el *habitus*, no es de extrañarse que haya rasgos o aspectos no negociables de la identidad y que lleguen a recrudecer los conflictos.

Es interesante observar también cómo, en los contextos donde existe gran diversidad, se dificulta la formación de “«identidades fuertes» debido a la discontinuidad y a la frecuente incoherencia entre las diferentes agencias de socialización, lo cual es una consecuencia del pluralismo cultural y de la multiplicidad de las experiencias comunicativas.”<sup>209</sup>

Dentro de este contexto y, en específico, respecto a lo que arriba se llamó “socialización difusa”, Giménez recupera una aportación de Kath Woodward acerca de

---

<sup>207</sup> Ídem.

<sup>208</sup> Cf., ibídem, pp. 71-72.

<sup>209</sup> Cf., Elena Besozzi, “Mutamento culturale e processi di socializzazione” en *La cultura dell'Italia contemporanea*, Vincenzo Cesareo (comp.), Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Turín, 1990, pp. 71-114, *apud*, ibídem, p. 72.

cómo las identidades se conforman a través de símbolos e imágenes producidos para que los agentes se identifiquen con ellas y se sientan pertenecientes a los grupos o modelos culturales que denotan. Según Woodward, esta incitación de identificaciones es viable por diversas razones descriptibles desde las teorías sociales de la socialización:

1) Apoyada en el interaccionismo simbólico de George Herbert Mead, resalta la importancia de cómo los agentes se figuran el modo en que los otros los perciben para actuar en consecuencia. De este modo, la auto y heteropercepción entran en una relación dinámica.

2) Partiendo de la teoría “dramatúrgica” de Ervin Goffman<sup>210</sup>, reafirma la importancia de la adopción y representación convincente de roles sociales en la vida cotidiana. Dichos roles son establecidos por la sociedad en que se encuentra el agente y no son ilimitados, además de estar históricamente determinados.

3) Recurre al psicoanálisis freudiano para insistir en que las experiencias de la niñez repercuten en el resto de la vida de las personas. Es en la niñez temprana cuando se establecen los mecanismos de represión y la determinación social de la relación del agente con su sexualidad; siendo uno de sus elementos más importantes, respecto a la identidad, su influencia en la identidad de género del individuo.<sup>211</sup>

Dicho esto, resulta sencillo puntualizar los modos en que las relaciones de poder se inscriben y valorizan los modelos culturales incorporados y reproducidos a través de estas acciones sociales conformadoras de identidad. Los roles sociales, por ejemplo, implican generalmente posiciones respectivas de poder, siendo un ejemplo muy claro el de los alumnos respecto al del profesorado. Además, estas relaciones de poder se incorporan rápidamente gracias a la anticipación, por parte del agente, de cómo *debería* ser percibido por otro investido de autoridad. Más grave aún es el caso de las sexualidades sujetas a un rechazo generalizado, las cuales han generado una

---

<sup>210</sup> Cf., Ervin Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday Anchor, Nueva York, 1959, *passim*, *apud*, ídem.

<sup>211</sup> Cf., Kath Woodward, *Identity and Difference (Culture, Media & Identities)*, Sage Publications, Londres, 2004, *passim*, *apud*, íbidem, pp. 72-73.

consecuente movilización social en favor de su reconocimiento y en defensa de sus derechos.

Es por ello que debemos comprender la acción social dentro de las correlaciones de poder en el espacio social, y las identidades en juego como resultantes de la historia de las luchas por el reconocimiento y la legitimidad.

[...] no se debe olvidar que, como dice Bourdieu, «la verdad de la interacción nunca se encuentra por entero en la interacción tal como ésta se manifiesta a la observación»<sup>212</sup>. Y en otra parte afirma que las interacciones sociales no son más que «la actualización coyuntural de la relación objetiva»<sup>213</sup>

Respecto a la conformación de las identidades colectivas, el enfoque sigue siendo análogo. Giménez sugiere discernir, junto con Merton, entre grupos y colectividades. Los primeros se encuentran cohesionados por reglas claras y establecidas que regulan su interacción; las segundas, por un sentimiento de solidaridad motivado por un conjunto de valores compartidos que generan un sentido de deber moral propio de ciertos roles sociales, aún a pesar de que no exista una interacción directa entre los agentes del colectivo.<sup>214</sup>

### *Formación de identidades grupales y colectivas*

En primer lugar, el análisis de los grupos no puede establecerse en términos generales debido a la diversidad que existe entre ellos; en todo caso, debería realizarse en particular y según cada caso. Giménez sugiere algunas consideraciones acerca de la conformación de identidades grupales:

- 1) Su condición de posibilidad es la proximidad de los agentes individuales en el espacio social, es decir, en los diferentes campos que conforman la estructura social.<sup>215</sup>
- 2) En el proceso de formación de nuevas identidades grupales se reconoce siempre una fase inicial totalmente volcada a la construcción de la identidad considerada como

---

<sup>212</sup> Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Les Éditions de Minuit, París, 1987, p. 151, *apud*, ibídem, p. 73, n. 8.

<sup>213</sup> Pierre Bourdieu, “Un contrat sous contrainte” en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 81-82, 1990, p. 34, *apud*, ídem, n. 8.

<sup>214</sup> Cf., Robert K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Librairie Plon, París, 1965, pp. 240-249, *apud*, ídem, n. 9.

<sup>215</sup> Cf., Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques*, Éditions du Seuil, París, 1994, pp. 3-4, *apud*, ibídem, p. 74.

valor en sí misma, al margen de toda búsqueda de reconocimiento exterior y de todo cálculo basado en intereses utilitarios. [...]»<sup>216</sup>

3) Como la formación de una identidad grupal supone la definición interactiva de su «modelo cultural» propio [...], este proceso supone el activismo y la militancia orientados a negociar la adhesión al «modelo cultural» en trance de ser definido.<sup>217</sup>

Los grupos, como puede verse en los puntos anteriores, requieren la conformación de un modelo cultural y de una identidad afines a la proximidad de sus miembros en el espacio social. Esto no significa que la conformación de grupos surja de una iniciativa o decisión consciente de los agentes involucrados, sino de la afinidad entre sus *habitus*. De ese modo, las acciones de militancia —conformadora de una identidad grupal— son analizables. Para ello, se deben considerar las fuerzas simbólicas que llevan a ciertos grupos de agentes a luchar por su reconocimiento y legitimidad desde una posición colectiva que resignifique la adscripción de sus actos como pertenecientes a un grupo, es decir, como surgidos de una pertenencia a un modelo cultural compartido. En última instancia, la institución de dicho modelo cultural en un grupo permite dicha resignificación.

En segundo lugar, las identidades colectivas, a diferencia de las grupales, no se conforman a partir de agentes determinados o militancias orientables, sino de entes más abstractos y generales. Recordemos que las colectividades son más amplias y no implican una interacción directa entre los agentes que pertenecen a ellas. “[...] el ejemplo más representativo sería la formación de las comunidades nacionales con sus respectivas identidades fincadas en mitos fundacionales, en una historia común y en rasgos culturales supuestamente compartidos.”<sup>218</sup>

Esto trae como consecuencia una menor cohesión entre los individuos sólo viable a través de los organismos históricamente institucionalizados —según los alcances de la representatividad— o de las reivindicaciones —p. ej., nacionalistas— que cada individuo haga de su pertenencia a dicha colectividad y si éstas se dan de forma generalizada. Pues, aunque la unión entre agentes muy alejados dentro del espacio

---

<sup>216</sup> Alessandro Pizzorno, “Identità e interesse” en *Identità*, comp. de Loredana Sciolla, Rosemberg & Sellier, Turín, 1978, pp. 144 y ss., *apud*, ibídem, p. 75.

<sup>217</sup> Ibídem, pp. 74-75.

<sup>218</sup> Gilberto Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, pp. 73-74.

social no es imposible, tendría que ocurrir, por ejemplo, “en una coyuntura concreta, aprovechando una crisis nacional, sobre la base del nacionalismo o del chovinismo [...] pero se tratará de un acercamiento que se mantendrá bastante superficial, y muy provisional.”<sup>219</sup>

Sin embargo, hay elementos que han permitido, de un modo muy ilustrativo, la conformación de identidades colectivas.

Según la tesis clásica de Benedict Anderson, las naciones son «comunidades imaginadas» surgidas hacia fines del siglo XVIII en Europa por destilación espontánea de «fuerzas históricas discretas» entre las cuales se destaca el «capitalismo de imprenta», que inicialmente oficializó y estandarizó una gran variedad de idiomas vernáculos, confiriéndoles dignidad y *status*<sup>220</sup>

El surgimiento de la imprenta, en este caso, permitió la configuración de las identidades colectivas ligadas a las lenguas que en ese entonces fueron estandarizadas y legitimadas. No ocurrió debido a una militancia, sino a la reconfiguración histórica de un elemento profundamente significativo al que se le confirió fijeza, legitimidad y se le difundió ampliamente, además de hacer accesible a más personas —que no a todas— la acción social de escribir y publicar. En consecuencia,

[estas] lenguas impresas (*print-languages*) constituyeron el embrión de la conciencia nacional de Europa, en la medida en que crearon campos unificados de intercambio y comunicación al margen del latín y el resto de las lenguas vernáculos. Este es un ejemplo de cómo se analiza en proceso de formación de una identidad colectiva [...] <sup>221</sup>

No está de más recordar que el surgimiento histórico de nuevos elementos *distintivos* y de nuevas configuraciones de las relaciones de poder genera nuevas disposiciones del espacio social. Esto quiere decir que las relaciones de poder nunca están exentas de su contexto histórico y espacial. Ahora bien, respecto a las identidades colectivas, es interesante considerar que la acción social que les da origen es de carácter más

---

<sup>219</sup> Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, trad. de Thomas Kauff, Anagrama, Barcelona, 1997, p. 23.

<sup>220</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Verso Editions and NLB, Londres, 1991, pp. 5 y ss., y 37 y ss., *apud*, Gilberto Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, p. 74.

<sup>221</sup> Ídem.

impersonal y abarca períodos históricos más amplios que la respectiva a las identidades grupales.

## 4

### CONCLUSIONES

En esta investigación propusimos utilizar tres conceptos que comúnmente se usan como sinónimos: *diferencia*, *distinción* y *discriminación*. Resulta explicativo pensarlos como procesos encadenados. Cada uno representa una etapa con particularidades muy distintas. La *diferencia* es el proceso donde intuimos sensiblemente las características de las cosas, las comparamos y las diferenciamos. Podemos decir que algo es más grande o más pequeño, más oscuro o más claro, o, simplemente algo de otra categoría o especie.

Le sigue la *distinción*, proceso que fue explicado por Pierre Bourdieu donde, a partir de los marcos de valoración y percepción estructurales (*habitus*), calificamos los productos, costumbres y consumos como mejores o peores. No obstante, esto no se reduce a un juicio de buen o mal gusto, sino que incluye también otras valoraciones que se le asignan socialmente a las cosas. La *distinción* es el momento donde se crean redes de relaciones de poder y se ejercen luchas por su preservación. En palabras de Castro Rodríguez, “el conflicto naciente de las diferencias de posición [en el espacio social] es uno de los ángulos fundamentales del planteamiento de la disposición: *habitus*”.<sup>222</sup>

Finalmente, la *discriminación* es un proceso consecuente, pero no necesario, de la *distinción*. A partir de las luchas simbólicas y valorizaciones de la vida social se ejerce la violencia física y simbólica como un método para salvaguardar los privilegios y el capital (simbólico, económico, etcétera.) acumulados por un sector dominante. De esta manera, la *discriminación* parte de un pensamiento sustancialista que reduce a los dominados a una de sus propiedades identitarias, con lo que los estigmatiza.

Esta hipostatización recurrentemente tiene como resultado la conformación de dos identidades: la de los discriminados y la de los discriminadores. Giménez menciona que “existe la tendencia a estigmatizar sistemáticamente las identidades dominadas,

---

<sup>222</sup> Carlos I. Castro Rodríguez, *op. cit.*, p. 37.

bajo la cobertura de ideologías discriminatorias como las del racismo, el aristocratismo, el elitismo clasista o la conciencia de la superioridad imperial.”<sup>223</sup>

Con respecto a la relación entre *discriminación* y conformación significativa de identidad, Giménez indica que

los dominados pueden llegar a interiorizar la estigmatización de que son objeto, reconociéndose como efectivamente inferiores, inhábiles o ignorantes. Pero hay más: como a la larga resulta imposible una autopercepción totalmente negativa, la conciencia de la propia inferioridad puede convertirse en valor, conforme al conocido mecanismo señalado por Hegel en la dialéctica del amo y del esclavo. Por esta vía suele emerger los valores de la sumisión como «la resignación, la aceptación gozosa del sufrimiento, la obediencia, la frugalidad, la resistencia a la fatiga, etcétera.»<sup>224</sup>

En otras palabras, tanto en los procesos de *distinción* como en los de *discriminación*, la identidad se conforma mutuamente a partir del lugar ocupado en el espacio social e incorporado en el *habitus* individual y colectivo.

Por todo lo anterior, sostenemos que es indispensable analizar los procesos de *discriminación* desde la mirada relacional propuesta por Bourdieu y sintetizada en el concepto de *habitus*, ya que este implica estudiar las relaciones de poder, el contexto socio-histórico, el capital y las condiciones materiales de los agentes. De esta manera, se evita pensar que la *discriminación* está causada sólo por una característica hipostatizada de los sujetos discriminados y se toma conciencia de que las investigaciones y políticas públicas elaboradas desde la perspectiva sustancialista reproducirán la estigmatización y la sustancialización que, paradójicamente, buscan combatir.

---

<sup>223</sup> Gilberto Giménez, “Identidad y memoria colectiva”, pp. 93-94.

<sup>224</sup> Amalia Signorelli, “Cultura popolare e modernizzazione” en *Rassegna Italiana di Sociologia*, año XXI, núm. 1, enero-marzo de 1980, p. 75, *apud*, ibídem, pp. 93-94.

## FUENTES CONSULTADAS

Agustín Basave Benítez, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Alana Lentin, "Replacing 'race', historicizing 'culture' in multiculturalism" en *Patterns of prejudice*, vol. 39, núm. 4, diciembre del 2005, pp. 379-396.

Alessandro Duranti, et al., *The Handbook of Language Socialization*, Wiley-Blackwell, Reino Unido, 2007.

Carlos I. Castro Rodríguez, "El poder simbólico en Pierre Bourdieu. Valoración en la discusión teórica contemporánea", tesis de maestría en Estudios Políticos y Sociales, México, UNAM, 2004.

Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Folio essays, UNESCO, 1987.

Gilberto Giménez Montiel, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, ITESO et al., México, 2007.

\_\_\_\_\_ (autor y comp.), *Teoría y análisis de la cultura. Vol. 1*, CONACULTA, México, 2005.

\_\_\_\_\_, "Materiales para una teoría de las identidades sociales" en *Frontera norte*, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre de 1997.

\_\_\_\_\_, "I. Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa" en *Nuevas identidades culturales en México*, Guillermo Bonfil Batalla (coord.), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993.

Ham Chande, Roberto y César A. González González, "Discriminación en las edades avanzadas en México". *Papeles de Población*, año 14, núm. 55, 2008, Editorial Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 35-58.

Héctor Islas Azaïs, "Lenguaje y discriminación", colección *Cuadernos de la igualdad*, núm. 4, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México, 2004.

J. M. Mardones y N. Ursua, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, Editorial Coyoacán, México, 2010.

Jesús Rodríguez, *Un marco teórico para la discriminación*, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México, 2006.

John Finnis, "Natural Law Theories", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/natural-law-theories/>, consultado el 30 de marzo del 2018.

\_\_\_\_\_, "Aquinas' Moral, Political, and Legal Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), en <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aquinas-moral-political/>, consultado el 30 de marzo del 2018.

José del Val, *México, identidad y nación*, UNAM, México, 2004.

José Luis Abreu, "Antecedentes de la discriminación" en *Daena: International Journal of Good Conscience* 8, núm. 1, marzo 2013, pp. 249-255.

José Luis Escalona Victoria, "Etnoargumento y sustancialismo en el pensamiento antropológico. Hacia una perspectiva relacional", *Interdisciplina* 4, núm. 9, mayo-agosto 2016, pp. 71-91.

María Elena Álvarez Vicencio, "Todos los mexicanos discriminamos", en [http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=397&id\\_opcion=108&op=214](http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=397&id_opcion=108&op=214), consultado el 6 de junio del 2018.

Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. Silvia Zuleta, Amorrortu Editores, Argentina, 2003.

Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, trad. de Margarita Mizraji, Gedisa, Buenos Aires, 1988.

\_\_\_\_\_, "2. Espacio social y espacio simbólico. Introducción a una lectura japonesa de La distinción" en *Capital cultural, escuela y espacio social*, comp. y trad. de Isabel Jiménez, Siglo XXI, México, 2011.

\_\_\_\_\_, *El sentido práctico*, trad. de Ariel Dilon, Siglo XXI, México, 2009.

\_\_\_\_\_, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, trad. de M<sup>a</sup> del Carmen Ruiz de Elvira, Taurus, México, 2014.

\_\_\_\_\_, *Méditations Pascaliennes*, Paris, Éditions de Seuil, Paris, 2003.

\_\_\_\_\_, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, trad. de Thomas Kauff, Anagrama, Barcelona, 1997.

Pierre Mounier, *Pierre Bourdieu. Une introduction*, Pocket/La Découverte, Francia, 2001.

Roberto Gutiérrez, “Cultura política y discriminación”, colección *Cuadernos de la igualdad*, núm. 3, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México, 2008.

Scott H. Beck, et al., “¿Qué es racismo?: Awareness of racism and discrimination in Ecuador”, *Latin American Research Review*, Volume 46, Number 1, 2011, pp. 102-125.

s/a, *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial*, en <<http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CERD.aspx>>, consultado el 20 de abril del 2018.

s/a, *Elementos sobre la situación de la discriminación en México*, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, México, 2004.