

Releyendo a Michel de Certeau: Revisión teórico-epistemológica de La invención de lo cotidiano

Reading back Michel de Certeau: Theoretical-epistemological review of The practice of every day

Marisol Vélez Guzmán¹

Resumen: Lo que se presenta a continuación constituye una reseña de los antecedentes que llevaron a Michel de Certeau, un reconocido historiador, a escribir sobre su actualidad cotidiana, los postulados con los que explica los procedimientos cotidianos y su posicionamiento respecto a Freud, Wittgenstein, la escuela de Frankfurt, Foucault, Bourdieu y las escrituras heterológicas, con especial énfasis en estas dos últimas, puesto que se incluye una breve discusión entre lo que Certeau cuestionó sobre ellas en 1980 y su situación actual.

Abstract: What is presented next is a review of the background that led Michel de Certeau, a renowned historian, to write about everyday events, the postulates with which he explains the everyday procedures and his position regarding Freud, Wittgenstein, the Frankfurt school, Foucault, Bourdieu and the heterological writings, with special emphasis on these last two, therefore it includes a brief discussion between what Certeau questioned about them in 1980 and their current situation.

Palabras clave: Certeau; vida cotidiana; posicionamiento; Bourdieu

Presentación

En la década de 1970, el director de la *Délégation Générale à la Recherche Scientifique et Technique* (DGRST) del gobierno francés, encomendó a Michel de Certeau la tarea de realizar una investigación en la que se utilizara información estadística sobre consumo cultural, ocupación de tiempo libre y estilo de vida, según la clase social y el sexo. La decisión de invitar a alguien que se consideraba a sí mismo historiador (Burke, 2006; González-Sanz, 2015), podría resultar extraña si no se considerara que, en 1974 Certeau ya había publicado varios textos de

¹ Licenciada en Diseño de Modas, estudiante de la Maestría en Investigaciones Sociales y Humanísticas de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Líneas de investigación: vestido, moda y vida cotidiana. E-mail: mari.veguz@gmail.com.

interés sociopolítico y uno sobre la vida cotidiana francesa.

El interés de Certeau en temas de su actualidad se debió sobre todo a los acontecimientos de mayo de 1968, cuando cientos de miles de estudiantes y trabajadores franceses se movilizaron para tomar las calles, e incluso colocaron barricadas durante varios meses en el barrio latino de París (Sierra, 2008; Napolitano y Pratten, 2007). En ese contexto, Certeau consideraba que la *toma de la palabra* por diversos grupos sociales, debería ser entendida como una *acción simbólica* que al implicar cierto grado de poder fue rápidamente reprimida (Sierra, 2008). Entonces la óptica certeuniana, sufre lo que Sierra (2008) llama una *inversión de la mirada*, es decir, un vuelco hacia las prácticas cualitativas cotidianas, como una forma de insurrección mediante la creatividad, o como menciona el mismo Certeau en *La cultura en plural* (1999):

Esta obra aspira a una desapropiación de la cultura, al mismo tiempo que a un pasaje hacia prácticas significantes (a operaciones productivas). Procura apartarse de la propiedad y del nombre propio. Este camino nos conduce, sin que yo sea todavía capaz de hacerlo, hacia la mar anónima donde la creatividad humana murmura un canto violento (p. 15)

Ese canto violento que ya se había mostrado en la mente de Certeau se refleja en *La invención de lo cotidiano*, como una serie de *tácticas, antidisciplinas y microlibertades*, que descritas como *artes de hacer* representan una desobediencia silenciosa hacia el sistema establecido, convirtiendo a *La cultura en plural* en una especie de antecedente al texto que aquí interesa.

Como historiador, pero también como crítico de su actualidad, Certeau fue un autor multifacético que al desafiar las “categorizaciones disciplinares puras” (Napolitano y Pratten, 2007, p. 1), ha sido imposible de clasificar en una sola corriente de pensamiento; por ejemplo, mientras Burke (2006) considera que Certeau hizo al constructivismo contribuciones más grandes que Foucault, González-Sanz (2015) afirma que Certeau siempre se mantuvo alejado de dicha corriente, y que las diferencias entre Foucault y Certeau son más importantes que las coincidencias en su lenguaje y pensamiento, mientras por otro lado, Highmore (2007) argumenta que la orientación de Certeau es posestructuralista y Freijomil (2010) señala que es recurrente

relacionarlo con el psicoanálisis.

Esta falta de afinidad con una sola corriente de pensamiento es muestra de la apertura y genialidad característica de los trabajos de Certeau, que como consecuencia han llegado a influir en disciplinas tan diversas como la sociología, la historia, la comunicación, la teología, la filosofía, el psicoanálisis (Burke, 2006; Napolitano y Pratten, 2007; González-Sanz, 2015), y en menor medida en la antropología (Napolitano y Pratten, 2007).

La invención de lo cotidiano

Esta obra, publicada originalmente en 1980, está dividido en dos tomos. El primero, escrito completamente por Michel de Certeau (1996), se enfoca en el análisis de las *artes de hacer* (respecto a leer, caminar, creer), pero también exhibe los fundamentos teóricos con los que este autor concibe las practicas cotidianas; el segundo, escrito con sus colaboradores (Certeau, Mayol y Giard, 1999) retoma dichos fundamentos en investigaciones empíricas sobre el *habitar* y el *cocinar* de la sociedad francesa de su época.

Sin embargo en ambos tomos se refleja el principal interés de Michel de Certeau, es decir, dilucidar la forma en que se desarrollan las prácticas (o procedimientos cotidianos) a partir de la idea central de que los actores son seres inteligentes, que no están sometidos completamente a las fuerzas totalizantes que conciben a los actores como a los consumidores pasivos capaces de generar solamente conductas masificadas; después de todo “siempre es bueno recordar que a la gente no debe juzgársele de idiota” (Certeau, 1996, p. 189).

En su inteligencia, los actores transforman los usos y consumos que le son impuestos por la estructura en su propio beneficio, pero estas argucias no tienen como finalidad transformar las regularidades que la componen; son movimientos microbrownianos, que generan antidisciplinas y microlibertades tan sutiles que resultan casi imperceptibles. En este sentido la estadística, donde se reflejan las regularidades estructurales, es incapaz de captarlas, por lo que Certeau y sus colaboradores se abocan a la aplicación de técnicas cualitativas como entrevistas, estudios de caso y observaciones que podrían ser contextualizadas en la estadística proporcionada por el DGRST. Las estadísticas, como literatura gris expresan consumos y acciones sin percibir los usos y comportamientos que provocan.

En la perspectiva de Certeau, la relación entre las estructuras y las prácticas puede explicarse mediante una de las analogías que él propone: la estructura es como un terreno maleable, que tiene más fuerza que el líquido que contiene; este líquido, o sea las prácticas, se moldean necesariamente a las condiciones del terreno (adaptándose incluso a los huecos más pequeños) y a pesar tener menos fuerza que el terreno, con el tiempo lo pueden llegar a erosionar.

Entonces las estructuras, a partir de estrategias, van extendiendo su terreno a espacios anónimos, volviéndolos propios: debido a su fuerza poseen un lugar de poder, capaz de generar lugares teóricos (sistemas y discursos), mediante los que se articulan lugares físicos. Son “victorias del lugar sobre el tiempo” (Certeau, 1996, p. 41).

Las prácticas de los actores por otro lado, se valen de lo que Certeau llama tácticas, que consisten en acciones calculadas, mediante las que se determina si un espacio está ocupado o no por la estructura. Si no está ocupado será usado con relativa libertad por los actores hasta que la estructura lo convierta en un lugar propio, porque las tácticas no poseen fuerza suficiente para mantenerse frente a las estrategias; en este caso se buscarán nuevos espacios anónimos de los que pueda hacerse uso temporal y libremente, porque nunca podrán apoderarse de un espacio. Siempre están en movimiento. Cabe señalar que estas argucias no han surgido de la generación espontánea del tiempo presente, son artes de desviación practicadas y adaptadas por largo tiempo por largo tiempo, argucias milenarias que se han transmitido por generaciones y se adaptan su presente.

Este tipo de tácticas son lo que interesa a Certeau en *La invención de lo cotidiano*, porque sólo mediante ellas es posible generar lo que llama artes de hacer o maneras de hacer. Cuando los actores aplican tácticas crean nuevas prácticas o variaciones de ellas a partir de lo que les es permitido, sin romper relación con la estructura; con la inventividad de un artista transforman los materiales para crear algo nuevo, pero no modifican su esencia. Con base en estas premisas, Certeau va posicionándose a lo largo del todo texto respecto a teorías y autores que sirven como base o antítesis a su visión de la realidad.

Postura teórico-epistemológica

En la construcción de *La invención de lo cotidiano*, se citan, enumeran y analizan una gran cantidad de autores y teorías, sin embargo aquí se presentan las que se consideran más relevantes,

sea porque Certeau les dedica un tema o capítulo, porque se le cita constantemente durante el texto o porque se ha expresado un posicionamiento explícito sobre ellas.

Cabe señalar que las reflexiones que se presentan han sido derivadas a partir de los postulados del mismo Certeau en *Artes de hacer* y de la presentación que escribió en ambos textos su colega Luce Giard, desde su posición de como co-autora del segundo de ellos, cercana colaboradora y especie de sucesora de Michel de Certeau (González-Sanz, 2015). También es necesario recalcar que la invención de lo cotidiano fue publicada en 1980, quedando estática en el tiempo, mientras algunas de las teorías y autores que se mencionan aquí siguieron evolucionando, por lo que se considera necesario mostrar entre corchetes el año de publicación original de las obras que Certeau retoma o cuestiona, para que le sea más fácil al lector ubicar en el tiempo los comentarios de este autor.

Con base en la pequeña reseña que se ha presentado sobre la perspectiva de certeuniana respecto a las prácticas sociales, resulta fácil imaginar que su orientación teórica se contrapone completamente a la visión pesimista (Outwhite, 2000) de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt.

Para comenzar, la idea con la que parten ambos sobre las cualidades de quienes realizan las prácticas resulta completamente opuesta, y a partir de ellas pueden suscribirse el resto de diferencias que caracterizan a sus teorías; mientras para Certeau ([1980] 1996) las personas son seres pensantes, capaces de realizar elecciones y acciones en su propio beneficio, Adorno ([1972] 2001) afirma que la comunicación de masas, el consumismo obligatorio y otro tipo de placeres son consecuencia de que “los hombres son efectivamente degradados a las formas de reacción de los batracios” (p. 25), es decir, son incapaces de generar cualquier tipo de práctica creativa.

El objeto de estudio de Certeau también difiere del postmarxismo frankfurtiano, al considerar que el estudio de las prácticas *populares*, no debería estar ligado, necesariamente, a la represión, sino que podría vérselo como un *modelo operativo* con el que los actores encuentran y usan los huecos de las estructuras en su propio beneficio (Certeau, [1980]1996), es decir, “a la gente no debe juzgársela idiota” (p. 189). Como señala Luce Giard, esta postura les valió a él y sus colaboradores la crítica de “optimistas” (como si eso fuera un insulto intelectual), de ‘ingenuos’ o ‘soñadores’; se nos reprochó no reverenciar al Dios Marx como sus fieles entendían que se debía” (Certeau, et. al., [1980] 1999, p. XXI). Sin embargo estas “ensoñaciones” tan

fuertemente criticadas se encuentran cimentadas principalmente en las tesis del segundo Wittgenstein ([1953] 1999) y *El malestar en la cultura* (1930) de Freud.

La obra del segundo Wittgenstein proporciona a Certeau “un plano filosófico a una ciencia contemporánea de lo ordinario” (Certeau, et. al. [1980] 1996, p. XXXIII), mediante un modelo en el que se reivindica el lenguaje ordinario, y por lo tanto lo ordinario en general, pero además considera que implica una seria crítica al experto, que pierde su lugar preponderante frente a la importancia que adquiere lo ordinario por sí mismo.

Cabe mencionar que a pesar de las marcadas diferencias entre el primero y segundo Wittgenstein, este autor siempre tuvo como objetivo principal determinar los límites del lenguaje (Robinson, 2012), es decir, diferenciar lo que puede hablarse de lo que no se puede hablar desde la filosofía (como la moral, la religión o la estética), pero la diferencia entre ambos consiste en la metodología aplicada.

El primer Wittgenstein propone, con base en la filosofía analítica, el análisis del lenguaje mediante un modelo gramatical único y rígido, que reduce y descalifica las “las concepciones tradicionales de la lengua” (Fabris, 2001, p. 19) en busca de la estructura interna del lenguaje. El segundo Wittgenstein abandonó este último objetivo en pro de la delimitación de subdivisiones lógicas, entre toda la extensión del lenguaje, ubicando con igual importancia al lenguaje factico y al ordinario (Pears, 1973). A partir de este momento el lenguaje ordinario es explicado mediante los juegos del lenguaje (describir un objeto por su apariencia o por sus medidas, adivinar acertijos o hacer un chiste) que aplica con maestría el hombre ordinario.

El análisis de Wittgenstein no se centrará más en la disputa entre el lenguaje gramaticalmente correcto o incorrecto. El punto ahora es comprender la forma en que el lenguaje ordinario juega con la estructura de la que procede, generando una variedad infinita de combinaciones (Fabris, 2001), que las personas saben cuándo y cómo usar correctamente, sin importar su significado o múltiples significados. De acuerdo con el mismo Wittgenstein ([1953]1999), las personas comprenden a qué se refiere su interlocutor de acuerdo con el contexto y su “forma de vida”, pero sobre todo mediante la *enseñanza ostensiva de palabras* que va alineando a los nuevos miembros de la sociedad a la interpretación adecuada de la misma variedad que ha generado.

En esta percepción de los juegos y la diversidad del lenguaje, Certeau ([1980] 1996)

encuentra un precedente a las *artes de hacer*, con las que de la misma forma se juega con los elementos que las componen sin transformar su esencia, pero en lugar de estudiarse en la lengua se buscan en las prácticas. Además, al igual que en la óptica cerateauniana, se considera que existe una creatividad de carácter social en la modificación de las partes y la inteligencia del individuo que las altera.

Entonces, estudio del lenguaje ordinario propuesto por Wittgenstein, se desarrolla con base en la descripción de su funcionamiento y los diferentes usos cotidianos con relación a reglas pragmáticas y el estilo de vida en el que lo contextualiza. Pero lo ordinario en su carácter inefable (Certeau, [1980] 1996) es decir, que no puede ser expresado con palabras (RAE, 2017), no alcanzaría a ser abarcado por la lógica del experto.

Con base en estas consideraciones Certeau ([1980] 1996) postula que la posición desde la que puede conocerse lo ordinario debe ser la misma con la que Freud escribe *El malestar en la cultura*, es decir, desde su propia experiencia como hombre ordinario, pues “en el discurso el hombre ordinario es el punto de unión entre el hombre sabio y el hombre común, el retorno del otro (todos y nadie) al sitio que tan cuidadosamente se había distinguido de esto”. (Certeau, [1980] 1996, p. 8)

La influencia de Freud en el trabajo Certeau es una de las características determinantes de su pensamiento (González-Sanz, 2015); en el libro *Psicoanálisis e historia*, Certeau ([1987] 2003), busca la relación de ambas disciplinas, correlacionándolas a un punto en el que, si bien no se complementan, tampoco se contraponen (González-Sanz, 2015), incluso considerando la base teológica de fe en la que deberían estar fundadas sus investigaciones como historiador jesuita.

Para Certeau ([1987] 2003) el psicoanálisis como Freud lo había concebido, podía desarrollarse tanto en lo individual (terapia) como en lo colectivo (unidades sociales), aunque no llegarían a ser consideradas unidades tan extensas como la psicología social. De acuerdo con este autor, el aspecto colectivo del psicoanálisis consistiría en la relación del yo (*eros*) con el otro (*thanatos*), y la tensión resultante entre el deseo y las convenciones sociales, que a partir de las relaciones familiares y el lenguaje impone sus leyes en “unidades sociales cada vez más amplias” (p. 27).

En este sentido, *El malestar en la cultura* se presenta en *La invención de lo cotidiano* como un punto de análisis entre lo individual y lo colectivo, pero también entre el erudito y el

hombre común. Las teorizaciones del hombre ordinario sobre su misma realidad se vuelcan en un juego de ironías de las que él es parte porque él también se encuentra atrapado en ellas, lo que significa que sólo como hombre ordinario podría llegar a conocer, pero sólo como científico podría llegar a apreciarlas; el análisis que pretende Certeau ([1980] 1996) respecto a la vida ordinaria “no consiste en sustituirla con una representación o en cubrirla con palabras irrisorias sino en mostrar cómo se introduce en nuestras técnicas” (p. 9), es decir, hablar de lo cotidiano desde su propio lenguaje, en donde se crean significaciones, y no desde el científico, que resulta hasta cierto punto artificial.

Este carácter artificial del análisis, según Certeau ([1980] 1996), se presenta en todas las escrituras heterológicas, que van desde la etnometodología hasta la pedagogía, resaltando el caso de la hermenéutica por su necesidad de traducción.

El instrumento de la traducción resulta importante para el análisis hermenéutico, pues representa el último nivel de interpretación en el que, una vez que el investigador ha hecho suyo el objeto puede “traducirlo” de un lenguaje a otro, o incluso tratará de crear un *lenguaje de contrastes sutiles*, que evitando el etnocentrismo, generaría una propuesta entre el lenguaje propio y el del otro (Landeró, 2015). Para Certeau ([1980] 1996), transferir una práctica del plano cotidiano, al científico, requiere su simplificación que significa dejar de lado las tácticas cotidianas para abrir paso al pensamiento científico, con el que las ciencias auto-justifican su existencia, al hacer necesaria una transmutación del lenguaje ordinario al científico, que explicita lo que se dice implícitamente en las “fabulas”.

En este sentido la traducción se opone completamente al pensamiento certeuniano de conocer las prácticas como un hombre ordinario y darles el valor que se merecen por el simple hecho de ser producidas, y como ya se mencionó una crítica al experto.

Con las tácticas como premisa básica de *La invención de lo cotidiano*, se vuelve innecesario buscar los significados ocultos en las prácticas cotidianas, para centrar la atención en lo que el análisis heterológico omite: “las mil maneras de ‘ubicar correctamente’ un proverbio, en tal momento y frente a tal interlocutor” (Certeau, [1980] 1996, pp. 24-25). En este sentido, los principios certeunianos expresan una postura fenomenológica que el mismo autor explicita cuando, a partir de sus reflexiones sobre el espacio y el lugar, considera que existen tantos espacios como experiencias espaciales.

En este punto cabe resaltar que, aunque la hermenéutica como es reconocida hoy en día retoma algunos fundamentos fenomenológicos (Gadamer, [1975] 1993), la fenomenología no se ha reducido a la hermenéutica. Como explican Barbera & Inciarte en 2012, la fenomenología, si bien inspiró a la hermenéutica, también se ha desarrollado por ella misma como fenomenología descriptiva; esta encuentra su origen en “la descripción de la presencia del hombre en el mundo y la presencia del mundo para el hombre” (p. 202), busca captar lo que es esencial para la conciencia, las significaciones que se dan en el *mundo de la vida* y propone como métodos la descripción y la reducción fenomenológica. De acuerdo con Bourdieu, el estudio fenomenológico

tiene por objeto reflexionar sobre una experiencia acerca de la cual, por definición no se reflexiona: la relación primera de familiaridad con el ambiente familiar, y echar luz, así, sobre la verdad sobre la verdad de esa experiencia que, por muy ilusoria que pueda parecer desde el punto de vista “objetivo” no deja de ser perfectamente cierta en calidad de experiencia. ([1980] 2007, p. 44)

Aunque no se puede afirmar que la invención de lo cotidiano sea un texto completamente fenomenológico, el mismo Certeau ([1980] 1996) admite que es una de las influencias que lo han guiado, por lo que teorías deterministas, como la de Foucault ([1975] 1976) y Bourdieu (antes de 1980) quienes según Luce Giard, “actúan como figuras teóricas de oposición” (Certeau, 1996, p. XXII), porque su estilo, pensamiento y forma de percibir el mundo se dan en forma de *antiafinidad electiva* respecto al pensamiento de Certeau.

En el caso de Foucault, las ideologías y procedimientos son analizados como conceptos distantes, que en su evolución se han llegado a encontrar (Certeau, [1980] 1996). Los procedimientos mencionados por Foucault ([1975] 1976) se refieren específicamente a procedimientos disciplinarios que se fueron perfeccionando y dispersando hasta convertir a todos los miembros de la sociedad en seres dóciles y útiles.

Para llegar a dicha aseveración, Foucault hace un recuento histórico sobre los castigos impuestos a delincuentes desde el siglo XVI hasta el XIX, reflexionando a la vez sobre la relación que guardan estos con los procedimientos y el discurso imperante de cada época. Tras este análisis resulta relevante que en unas cuantas décadas el castigo pasó de ser un espectáculo

teatralizado de la tortura física (descuartizar, lacerar, quemar en la hoguera) a una acción que es ejecutada en las sombras porque ahora más que un castigo físico se ejecuta un castigo civil, que consiste sobre todo en la pérdida de derechos; aislar al preso se debe a que ha perdido su derecho a la libertad más que a causarle daño corporal. Sin embargo la libertad que el preso ha perdido, ya se encontraba coartada por medidas disciplinarias en todos los niveles de la sociedad; los horarios, las rutinas y reglamentos inundan de disciplina tanto a las cárceles como a los centros de trabajo y las escuelas, pero además con el modelo del panóptico de Betham deja de ser una disciplina impuesta para convertirse en una autoimpuesta.

De acuerdo con Foucault ([1975] 1976), el panóptico consiste en una edificación que divide a los presos en celdas separadas, dificultando que se conviertan en una masa con poder propio. Las celdas forman una “U” alrededor de un patio que cuenta con una torre central desde la que los presos son vigilados sin poder ver a su celador. Al estar diseñada de forma que no exista ningún atisbo de presencia en ella, los presos se sienten siempre vigilados, aunque no tengan la garantía de que realmente alguien los está observando. Este sistema convierte a los individuos en los primeros interesados en mantener y seguir las reglas con las que son disciplinados, por lo que además “el Panóptico puede ser utilizado como máquina de hacer experiencias, de modificar el comportamiento, de encauzar o reducir la conducta de los individuos” (p. 188), es por esto, que el panóptico se convierte en uno de los dispositivos de lo que Foucault llama *microfísica del poder*.

Con este panorama, Michel de Certeau ([1980] 1996) se cuestiona si realmente todas las prácticas de una sociedad pueden estar controladas en su totalidad por semejante dispositivos, o si simplemente es que existen prácticas marginales que, aunque no llegan a generar discursos, existen en la vida cotidiana de los miembros de la sociedad. Con base en análisis similares a los de Foucault, como los de Moscovici y Legendre, Certeau da cuenta de otros dispositivos y procedimientos que, aunque tuvieron su auge durante un tiempo relativamente largo, fueron finalmente sustituidos por unos nuevos.

Puesto que las reflexiones de Foucault se desarrollan con un panorama histórico y las de Certeau se centran en su presente, se puede decir que en cierta forma lo que hace Certeau es una adaptación de las ideas de Foucault a su contemporaneidad. Certeau ([1980] 1996) no pone en duda la existencia de imposiciones disciplinarias, lo que cuestiona es que en su presente se dé (o

alguna vez se haya dado) una sumisión totalmente disciplinada de los débiles ante las estructuras de poder, y la idea de que la vigilancia les impide cualquier margen de acción; los actores han *vampirizado*, con prácticas casi imperceptibles, a las estructuras de poder que les han sido impuestas (Certeau, [1980] 1996)

En este caso, *La invención de lo cotidiano* “podría inscribirse como una continuación, pero también como una vía recíproca del análisis que Michel Foucault ha hecho de las estructuras del poder” (Certeau, [1980] 1996, p. 108). Esta respuesta, pero también especie de continuación del trabajo de Foucault, resulta aún más evidente puesto que a través de todo el texto de *La invención de lo cotidiano* es posible encontrar conceptos ligados, pero a la vez opuestos al lenguaje foucaultinano (Burke, 2006); como *antidisciplina* (contra disciplina), *microlibertades* (frente a sometimiento) y *microresistencias* (ante microfísica del poder).

Para comprender los señalamientos que Certeau hace sobre la teoría de Bourdieu, es necesario ubicarla en un momento determinado del desarrollo de la teoría bourdesiana, pues “esta obra debe todo su rigor y complejidad a los múltiples reajustes y correcciones que el autor introdujo con el paso del tiempo” (Perales, 2006, p. 72). De hecho, en las primeras publicaciones empíricas de Bourdieu, a finales de la década de los cincuenta, no aparece ni se vislumbra de alguna forma el concepto de habitus (Zalpa, 2011; Corcuff, [1999] 2005), pero actualmente éste término, en conjunto con el campo, ocupa una posición central en la teoría que su mismo autor denominó estructuralismo genético, constructivismo estructural o estructuralismo constructivista (Zalpa, 2011; Giménez, 1994; Criado), aunque en sus inicios Bourdieu era simplemente estructuralista.

En este sentido, Perales (2006) vislumbra en la evolución de la teoría bourdesiana dos estadios: el primero, llamado de creación, donde tienen sus génesis los conceptos básicos de su teoría, es decir “la confección de sus herramientas teóricas y por una rigurosa correspondencia entre los datos recogidos y los procesos de conceptualización” (p. 73), con las primeras apariciones del concepto de habitus en 1967 (Corcuff 1999/2005) y un segundo estadio donde aplica y afina su teoría al aplicarla a temas diferentes de los que había surgido sin grandes cambios al esquema teórico general.

En este contexto cabe señalar que la crítica de Certeau ([1980] 1996) se da con base en las publicaciones del primer estadio, centrándose sobre todo en sus trabajos etnológicos en la Cabilia

en el *Esquisse de une theorie de la pratique* (Bourdieu, [1972]2000) y el trabajo etnográfico del Bearn (1972) donde describe las estrategias matrimoniales de la región, aunque otras publicaciones aparecen en un papel secundario en el texto. Por ejemplo, Certeau menciona a *Los Herederos* (Bourdieu y Passeron [1964]2003) y *La Reproducción* (Bourdieu y Passeron, [1979]1996) como textos donde Bourdieu sólo encuentra reproducción de jerarquías sociales y repetición de ideologías mientras en el trabajo etnológico de la Cabila va directo a las prácticas y hace un minucioso análisis de ellas, es decir, se acerca más a las artes de hacer; pero también sirve para señalar que Bourdieu es (en ese momento, y para Certeau) un sociólogo de la educación.

Como ya se mencionó, a pesar de que Certeau ([1980]1996) hace muchos señalamientos críticos al trabajo de Bourdieu, no deja de admirar el trabajo etnológico que ha realizado en la región cabileña; especialmente en la casa del mundo al revés, donde en un fragmento del espacio social, como la casa “invierte las estrategias del espacio público y *organiza* en silencio el lenguaje (un léxico, proverbios, etcétera). Inversión del orden público y engendramiento de discurso” (Certeau, [1980]1996, p. 60). En realidad la crítica de Certeau surge cuando Bourdieu ([1972]2000) construye a partir de estas etnologías parte de su teoría sociológica “maniobra delicada, que consiste en encajar la excepción ‘etnológica’ en un vacío del sistema sociológico” (Certeau, [1980]1996, p. 61). De este proceso de transformación Certeau ([1980]1996) destaca los siguientes puntos:

1. Sobre todo en el *Esquisse de une theorie de la pratique* ([1972]2000), se pierden las particularidades de las prácticas y las tácticas, al elaborar esquematizaciones globales, como cuadros sinópticos, árboles genealógicos y otros gráficos la información etnológica.

2. La estrategia es como una jugada, o sea, un asunto complejo en el que los principios implícitos y reglas explícitas del “espacio de juego” condicionan la aplicación de las estrategias. Esto significa que las estrategias consisten en poner a la mesa todas las posibilidades que ofrecen las tradiciones (reglas y principios) para combinarlas como mejor favorezca; así al escoger entre ellas, se puede compensar una pérdida con una ganancia; ejemplo de esto se presenta en el análisis de Bourdieu (1972) sobre las estrategias matrimoniales de la región del Bearn, cuando la manutención del hijo menor soltero que trabaja como empleado doméstico sin sueldo evita que se pague el beneficio matrimonial llamado *adot* que se da los menores en la región del Bearn

cuando renuncian a su parte de las tierras.

3. Certeau también destaca que al transfigurar el trabajo etnológico en teoría sociológica, Bourdieu se vale de transferencias y *metaforizaciones* que concibe a partir de procedimientos esenciales como (a) la polivalencia “la misma cosa tiene empleos y propiedades que varían según las combinaciones en las que entra a formar parte” (Certeau, [1980]1996, p. 63); (b) la sustituibilidad, es decir, que por la relación que tiene cada parte con el todo, una cosa siempre puede ser reemplazada por otra y (c) la eufemización, con la que adapta las prácticas al análisis dicotómico. Finalmente todos estos procesos tendrían su base en analogías con las que, de acuerdo con Certeau ([1980]1996) se infringe discretamente la esencia de uno para convertirlo en otro.

4. De acuerdo con Certeau, Bourdieu encuentra tanto en la Cábila como en el Bearn una administración colectiva del patrimonio, cuya política parece ser obtener el máximo beneficio material y simbólico de los bienes, pero parece que sólo puede verlo en espacios ajenos a su entorno; si encuentra vínculos similares entre el patrimonio y su gestión por grupos o familias en la sociedad francesa más cercana a él los descarta como “estrategias de corto plazo y de corta vista” (Bourdieu, citado en Certeau, ([1980]1996, p. 64).

5. Por otro lado, Certeau concuerda con Bourdieu cuando admite que su noción de estrategia no se refiere a una estrategia propiamente dicha, porque no hay cálculo de posibilidades, ni posibilidades; aunque las prácticas de los actores sí se adaptan a las encrucijadas que se les presentan porque hacen sus elecciones mediante lo que Bourdieu llama *docta ignorancia* “los sujetos no saben, en realidad, lo que hacen, que lo que hacen tiene más sentido del que ellos pueden imaginar” (Bourdieu, citado en Certeau, ([1980]1996, p. 64)

Una vez anotados estos puntos, Certeau pasa directamente a la discusión de la teoría social resultante del análisis. Para comenzar cabe señalar que Certeau ([1980]1996) y Bourdieu ([1972] 2000) concuerdan en que, con la sociología es posible definir estructuras objetivas, observables mediante la estadística, pero falta por explicar cómo se relacionan las prácticas con las estructuras. Pues bien, para Bourdieu esta relación tiene lugar en la génesis misma de la práctica, que es lo que intenta explicar con su teoría

o, más exactamente, del modo de generación de las prácticas que es la condición de la construcción de una ciencia experimental de *la dialéctica de la interioridad y de la exterioridad*, es decir, de la *interiorización de la exterioridad* y de la *exteriorización de la interioridad*. (Bourdieu, [1972]2000, p. 256. Traducción propia)

Entonces, de acuerdo con Certeau ([1980]1996), en este momento Bourdieu hace gala de su estatus como sociólogo de la educación y acude a la *adquisición* como la forma de interiorización de la estructura y el *habitus* como su forma de exteriorización en forma de prácticas. Como ya se había mencionado Certeau destacaba con agrado la diferencia entre los textos donde Bourdieu habla sobre la educación y su trabajo etnológico, admirando a este último porque no cae solamente en la reproducción, sin embargo, esa diferencia desaparece en favor de la reproducción pues “desde ahora, de las ‘estructuras’ pasa al *habitus* (siempre en cursivas); de éste a las ‘estrategias’, que se ajustan a las ‘coyunturas’, ellas mismas reducidas a las ‘estructuras’ de las que son los efectos y estados particulares” (Certeau, [1980]1996, p. 67).

Entonces, el *habitus* aparece ante Certeau como algo inobservable; como una realidad supuesta que se conjuga con realidades construidas (estructuras) y observables (estrategias) para dar razón de ser a las prácticas; pero también aparece como un concepto místico, que oculta las astucias de los débiles porque funciona sólo si el actor es concebido como un ser inconsciente, o más bien, dotado de una docta ignorancia.

Esto no significa que sea una mala interpretación de Certeau, de hecho el *habitus*, es descrito en este por Bourdieu ([1972]2000) como *principio generador estrategias* (príncipe générateur de stratégies) con las que los agentes hacen frente a las situaciones imprevisibles de la vida cotidiana, a partir de la predicción de situaciones futuras intuidas conforme a las disposiciones de la estructura (Bourdieu, [1972]2000) y moldeadas de acuerdo con las primeras experiencias, lo que crea un *habitus* permanente a pesar de las nuevas experiencias, e incluso ante un cambio importante en las condiciones de existencia.

Todas las opciones de acción han sido predeterminadas y adaptadas por medio del *habitus*, que generado en el pasado, postula acciones ante una situación presente, conforme a la posible situación futura, lo que lo convierte en una *invención sin intención* (invention sans intention). De esta forma el *habitus*, y no el agente, es el que racionaliza las prácticas de sentido

común. Esto significa que el agente no encuentra sentido ni reflexiona sus acciones, pero sus acciones no pueden ser carentes de sentido (Bourdieu, [1972]2002); aunque dichas acciones parecieran un cálculo estratégico porque los agentes tienen *aspiraciones subjetivas* adecuadas siempre a sus *posibilidades objetivas*, en realidad sólo pueden aspirar a las posibilidades que el *habitus* les ha impuesto.

Incluso, según Zalpa (2011) en este punto del pensamiento de Bourdieu se presentan los siguientes tres elementos:

i) la identificación de este concepto con el concepto de cultura como lo harán posteriormente algunos de sus intérpretes; *ii)* la relación del concepto con la problemática de la relación entre la objetividad y la conciencia subjetiva; *iii)* la cosificación del concepto como algo existente en el mundo empírico. (Zalpa, 2011, p. 119)

Pero, irónicamente, la definición de este concepto comenzó a cambiar el mismo año en que se publicó la invención de lo cotidiano, o sea cuando Bourdieu publica *El sentido práctico* ([1980]2006). En este libro Bourdieu hace una revisión profunda y crítica del *Esquisse de une theorie de la pratique* y termina coincidiendo en algunos puntos con Certeau. Por ejemplo, acepta haber omitido en su análisis la verdadera lógica de las prácticas al adaptarlas al análisis estructuralista, que de hecho ya no lo hace feliz (Bourdieu, [1980]2006).

Además, desaparece la idea de la docta ignorancia que Bourdieu describía como un arte sin arte ([1972] 2000, p. 304) en favor de un habitus descrito como “arte de la invención” ([1980] 2007, p. 90); en este sentido Bourdieu describe al habitus como el concepto regulador de cada una de las prácticas posibles, que por lo tanto evita las acciones totalmente imprevisibles; pero a la vez ofrece una libertad controlada que permite a los agentes un margen de creatividad en sus pensamientos, percepciones, expresiones y acciones. Es decir, con este concepto es posible para Bourdieu hablar de los que él define como agentes sin caer en el voluntarismo ni el racionalismo (Zalpa, 2011).

Esto se debe, en gran parte a que la conciencia o inconciencia de la acción deja de ser relevante porque, como explica Zalpa (2011), en este momento Bourdieu diferencia entre la lógica que dan las personas a sus prácticas y la forma en que el sociólogo, mediante sus propios

esquemas, construye conceptos y explica la realidad. Obviamente las personas son capaces de dar una explicación respecto a los mismos, pero al sociólogo le corresponde dar explicaciones sociológicas, no de sentido común.

Aunque aquí comienza el cambio en el pensamiento bourdesiano es hasta 1987 cuando Bourdieu concibe a su teoría con los nombres que ya se han mencionado, es decir, se añade a su esencia estructuralista el concepto de constructivista (Zalpa, 2011), corriente que según Giménez se caracteriza por (a) superar las parejas de conceptos dicotómicos como sujeto-objeto, individual-social entre otros; (b) el mundo social se cimienta en el pasado y se transmite al presente, si con las prácticas actuales se llega a producir un cambio éste será notorio sólo en el futuro; (c) las realidades sociales son tanto objetivas como interiorizadas, es decir, a la vez que existen reglamentos e instituciones las reglas y su interiorización en forma de sensibilidad o conocimiento.

A pesar de que es imposible saber cuál hubiera sido la idea de Certeau respecto a este cambio en el pensamiento de Bourdieu, es cierto que en este punto ambos se encuentran más cercanos que en el primer momento. Ambos coinciden en que las prácticas son tanto creativas e infinitas como limitadas por la estructura en la que se presentan, pero siguen teniendo grandes diferencias de enfoque. Por ejemplo Certeau ([1980] 1996) se centra completamente en explicar los procedimientos y las prácticas cotidianas, mientras Bourdieu ([1980] 2007) con sus agentes muestra una perspectiva más social. Por otro lado ambos conciben el sentido cierto sentido de juego, pero Bourdieu lo encuentra en el *habitus* (Zalpa, 2011) y Certeau en la inteligencia de los actores.

Referencias

- Adorno, Th. (2001). *Epistemología y ciencias sociales*. Madrid: Ediciones cátedra.
- Barbera, N. & Inicarte, A. (2012). Fenomenología y hermenéutica: dos perspectivas para estudiar las ciencias sociales y humanas. *Multiciencias*, (12) Venezuela: Universidad del Zulia, pp. 199-205. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90424216010>
- Bourdieu, P. (1972). Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. (27) pp. 1105-1127; doi : 10.3406/ahess.1972.422586

- (2000). *Esquisse d' une théorie de la pratique. Précédé de trois études d' ethnologie kabyle*. Fancia: editions du Seuil
- (2007). *El sentido práctico*. Argentina, Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Bourdieu, P. & Passeron, JC. (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Distribuciones Fontarama
- (2003). *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Argentina: Siglo XXI editores
- Burke, P. (2006). *¿Qué es la historia cultural?*. Barcelona: Paidós.
- Certeau de, M. (1996). *La invención de lo cotidiano 1: Artes de hacer (2ª ed.)*. México: Universidad Iberoamericana. Departamento de historia de estudios superiores de occidente.
- (1999). *La cultura en plural*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión
- (2003). *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*. México: Universidad Iberoamericana. Departamento de historia de estudios superiores de occidente, pp. 23-39
- Certeau de, M., Mayol, P. y Giard, L. (1999). *La invención de lo cotidiano 2: Habitar y cocinar (2ª ed.)* México: Universidad Iberoamericana. Departamento de historia de estudios superiores de occidente
- Corcuff, P. (2005). *Lo colectivo en el desafío de lo singular*, en Lahire, B. (coord.) *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu, deudas y críticas*. Argentina: Siglo Veintiuno
- Criado, E. M. (2013). *Cabilia: la problemática génesis del concepto de habitus 75 (1)*. México: Revista Mexicana de Sociología, pp. 125-151. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32125628007>
- Fabris, A. (2001). *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*. España: Ediciones Akal
- Freijomil, A. (2010). *Clío, entre Freud y Lacan: El gesto psicoanalítico en Michel de Certeau*. *Prohistoria*, 14 (00). Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-95042010000200004&lng=es&tlng=es.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y Castigar*. Argentina: Siglo XXI editores, pp. 124-180
- Gadamer, H. (1993). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones sígueme
- (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones sígueme, Cap. 17 y 22.
- Giménez, G. (1997). *La sociología de Pierre Bourdieu*. *Investigación de Ciencias Sociales*

- UNAM, 24. Recuperado de: <http://www.paginasprodigy.com/peimber/BOURDIEU.pdf>
- González-Sanz, J. (2015). La antropología del creer de Michel de Certeau: antecedentes. La torre del Virrey. *Revista de estudios culturales* (17)70. Recuperado de: <http://eds.b.ebscohost.com.dibpxy.uaa.mx/eds/detail/detail?vid=4&sid=0f814603-5d38-480792ab9faabad816d6%40sessionmgr101&hid=113&bdata=Jmxhbmc9ZXMmc2l0ZT1lZHMtbGl2ZSZzY29wZT1zaXRl#AN=118034101&db=edb>
- Highmore, B. (2007). An epistemological awakening: Michel de Certeau and the writing of culture. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* (15) 1, pp. 13–26. Reino Unido: European Association of Social Anthropologists. DOI:10.1111/j.09640282.2007.00008.x
- Inefable. (2017). *Diccionario de la lengua española*. Recuperado de: <http://dle.rae.es/?id=LSJaO9J>
- Landero, S. C. (2015). Lenguaje de contrastes sutiles: el sentido hermenéutico de las ciencias humanas según Charles Taylor. *Alpha: Revista De Artes, Letras y Filosofía*, (41), pp. 269-281
- Napolitano, V. y Pratten, D. (2007). Michel de Certeau: Ethnography and the challenge of plurality, *Social Anthropology /Anthropologie Sociale* (15) 1, United Kingdom: European Association of social Anthropologist, pp. 1-12, DOI: 10.1111/j.0964-0282.2007.00005.x
- Outhwaite, W. (2000). Jürgen Habermas, en George Ritzer (Ed.) *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*. Maiden, Oxford: Blackwell Publishers, pp. 651-669
- Pears, D. (1973). Wittgenstein. Barcelona, México: Ediciones Grijalbo.
- Perales, I. (2006). Bourdieu o el «caballo de Troya» del estructuralismo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 115(1), pp. 69-100. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/2166200.pdf>
- Robinson, J. (2012). Wittgenstein, sobre el lenguaje. México, Departamento académico de relaciones internacionales, ITAM, estudios, pp. 100-110. Recuperado de: <http://www.biblioteca.itam.mx/estudios/100110/102/JamesRobinsonWittgenstein.pdf>
- Sierra, L. (2008). El poder de la palabra: o la "mirada inversa" de Michel de Certeau sobre el mayo francés, *Signo y Pensamiento*, (XXVII) 53. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, pp. 346-351. Recuperado de:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86011529022>

- Wilkis, A. (noviembre-diciembre 2004). Apuntes sobre la noción de estrategia en Pierre Bourdieu. En *Revista Argentina de Sociología*, 2 (3). Buenos Aires: Argentina, pp. 118-130 Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26920307>
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones Filosóficas*. México: Atalaya.
- Zalpa, G. (2011). *Cultura y acción social. Teoría(s) de la cultura*. México: Plaza y Valdés editores