

HUGO JOSÉ SUÁREZ

Bourdieu en Bolivia

editorial
3600



Bourdieu en Bolivia

Hugo José Suárez

© Hugo José Suárez

© Editorial 3600

© Instituto de Investigaciones Sociológicas “Mauricio Lefebvre” (IDIS), Carrera de Sociología, Universidad Mayor de San Andrés

Edición y producción

Editorial 3600-IDIS

Teléfono 2415288

editorial3600@gmail.com

Director de colección

Willy Camacho

Diseño de portada

Diseño y diagramación

Humberto Pinto

Depósito Legal

ISBN:

Impreso en Bolivia

2022

Índice

INTRODUCCIÓN.....	7
PRIMERA PARTE:	
NAVEGANDO EN UN ARCHIVO Y EN LA MEMORIA	15
EL CONTACTO CON BOURDIEU.	
INTERCAMBIO EPISTOLAR	17
LA DISPUTA CON CARLOS MESA	22
LA RUTA DE FRANCK POUPEAU	39
DE LA CIENCIA SOCIAL A LA ACCIÓN POLÍTICA.	
DISPUTAR EL DISCURSO PÚBLICO.....	48
LO QUE BOURDIEU NOS DEJÓ.....	65
LAS INVITACIONES LATINOAMERICANAS.....	71
UNA EXPERIENCIA INOLVIDABLE.....	76
SEGUNDA PARTE:	
TRABAJANDO CON PIERRE BOURDIEU.....	83
SOBRE LA FOTOGRAFÍA.	
PRÓLOGO A LA EDICIÓN MEXICANA DE ARGELIA	85

PIERRE BOURDIEU Y LA RELIGIÓN. UNA INTRODUCCIÓN NECESARIA	91
<i>HABITUS CLIVÉ</i> . EL TIEMPO EN LA TEORÍA DE PIERRE BOURDIEU	100
PIERRE BOURDIEU. POLÍTICO Y CIENTÍFICO	120
CONCLUSIONES	144
BIBLIOGRAFÍA	149
SOBRE EL AUTOR	161

INTRODUCCIÓN

Alguna vez escuché a un arquitecto decir que la historia de la ciudad se la ve en las construcciones sobrepuestas que habitan en las urbes. Los sociólogos, en cambio, dejamos nuestro trazo en archivos, en libros, en documentos; eventualmente, en prensa y, los más afortunados, en el recuerdo de los estudiantes. Este libro se fue cocinando muy lentamente, hace muchos años que quería escribirlo, pero no se reunían las condiciones. Finalmente, confluyeron varios factores: tener a mi disposición un archivo al que me referiré en seguida; el escarbar en mi biblioteca guardada por tres lustros, descubriendo documentos celosamente custodiados; un profundo desencanto con los procesos político-intelectuales en Bolivia (tema sobre el cual escribí un libro: Suárez, 2020); así como una revisión crítica –y autocrítica– del camino recorrido estas décadas. De ese cóctel, además de empezar un año sabático en La Paz en plena pandemia –en el año 2021–, surgieron estas letras¹.

Lo contaré en detalle más adelante, pero hay que recordar que, a finales de los noventa, entré en contacto con Pierre Bourdieu en Francia y empezamos una estimulante

1. Este trabajo forma parte del proyecto de investigación *Pierre Bourdieu en Los Andes*, inscrito en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

relación político-intelectual que dio como fruto una agenda en dos dimensiones: por un lado, impulsar la discusión sobre su obra y articulación con movimientos sociales en Bolivia y, por otro lado, una permanente compañía —a veces discreta, a veces notoria— de su mirada en mi propio trabajo. De eso se ocupa este libro que tiene como guía dos preguntas: ¿cuál fue la recepción e impacto de Bourdieu en Bolivia a finales de siglo XX, analizando básicamente el archivo de su correspondencia con este país —y de manera complementaria y por tanto menos extensa con otras naciones de Latinoamérica—?, ¿cuál fue la manera como “me apropié” de sus enseñanzas para mis propias investigaciones?

No es intención de este texto analizar el impacto global de la obra de Bourdieu en Bolivia, los libros producidos, las secuelas intelectuales y políticas, su uso por unos u otros académicos locales —o internacionales. Hay una literatura relativamente nutrida sobre el tema con distintos enfoques y, aunque ciertamente falta un balance analítico, no es el objetivo de estas páginas. Aquí me restrinjo estrictamente a la riqueza del archivo encontrado y a mi relación con el sociólogo francés. Tampoco pretendo un análisis exhaustivo de cómo lo utilicé en mi área de interés, sólo unos ejemplos puntuales. Es más, no utilizo sus categorías para estudiar el campo intelectual nacional o mi propia trayectoria profesional y social. Mi interés, insisto, es más modesto: describir un archivo y su interacción con un momento explosivo de la historia de las ideas en Bolivia y compartir una ruta de reinterpretación en investigaciones concretas. En ese sentido, éste es un homenaje a un autor que me marcó profundamente en un período de mi vida, recordando las dos décadas de su partida.

* * *

En junio del 2019, se llevó a cabo el coloquio Bourdieu en las Américas, en el Instituto de Altos Estudios de América Latina, de la Universidad Sorbona Nueva, en París. Participaron investigadores de varios lugares del mundo, mostrando la complejidad y diversidad de la expansión del pensamiento de Bourdieu. Yo presenté una ponencia sobre su relación con México y Bolivia². Unas semanas más tarde, Franck Poupeau –asistente de Bourdieu a quien me referiré adelante– me entregó un archivo que era una joya. Resulta que la correspondencia de Bourdieu con el exterior estaba clasificada y custodiada por sus más cercanos colaboradores. Sobre América Latina no había mucho, pero lo suficiente. Llegó una noche a mi departamento en Montmartre con dos archivadores con múltiples contenidos. Empecé a revisarlos maravillado. Me encontré con piezas de distinta naturaleza: cartas en varios formatos (correos electrónicos, fax, misivas de correo tradicional); afiches de conferencias; pequeños mensajes de Franck a Bourdieu y viceversa; fotocopias con ponencias, artículos, capítulos de futuros libros –con muchas notas en los bordes–; folletos de programas universitarios; notas y apuntes para conferencias y recortes de periódicos. Los materiales comprendían el período de 1998 al 2000 y provenían de Bolivia, México, Brasil, Argentina, Chile, Paraguay. Entre tantos materiales, estaba la correspondencia que yo mantuve tanto con Bourdieu como con Franck, los escritos que le envié, míos y de otros colegas, las cartas que algunos amigos míos mandaron luego de que facilité el enlace y una memorable “lista de contactos” que le entregué a Franck cuando nos conocimos. El archivo no estaba completo, muchas cosas se perdieron en el camino, pero me quedó claro que era una mina de oro. No pude

2. Próximamente saldrá el libro colectivo que recoge las reflexiones de aquel encuentro.

indagar más porque estaba terminando mi investigación sobre los creyentes en la Virgen de Guadalupe en París y me quedaban pocos meses en Francia. Pero revisé rápidamente cada documento, hice una primera y rápida clasificación y los archivé para retomarlos en el futuro.

Cuando dejé París rumbo a México, en medio de la pandemia del covid-19 en julio del 2020, frente a un incierto destino causado tanto por la cuestión sanitaria como por una dura crisis familiar, no dudé en cargar el archivo en mis maletas. No era una decisión fácil, la matemática no cuadraba: cuatro pasajeros, ocho maletas de veinte kilos, dos años de acumular decenas de cosas (desde libros hasta artículos domésticos). ¿Dónde cabían mis caprichosos archivos de Bourdieu? ¿Era más importante llevar fotocopias de una conferencia antigua o notas de hace 30 años que una cafetera comprada en Italia o accesorios para mi bicicleta? Ganó el archivo. En batalla conmigo mismo y con la balanza al lado de mi maleta, fui seleccionando, kilo por kilo, qué entraba y qué debía regalar. Lo más racional era dejar o devolver el archivo a Franck, tomarle fotos y llevarme las imágenes por internet. Pero fetichista como soy, ganó el capricho de cargar con todos los materiales.

Llegué a México y puse los recuerdos bourdeanos en un lugar de mi escritorio. Pasaron unos meses y la vida me condujo a un sabático en Bolivia en febrero del 2021. El dilema se volvió a plantear de manera similar: llevo el archivo a La Paz o lo dejo en México, esperando que le llegue su tiempo. Repetí el ejercicio del cálculo, el peso y las maletas y tercaamente volví a meter los escritos a la maleta, custodiados por mi ropa y objetos prácticos. Arribaron así a su destino final: mi departamento en Sopocachi. Todavía no tenía tiempo para trabajarlos, debí primero terminar los libros sobre París. Pero todo plazo se cumple, llegó el momento de abrir las carpetas

con las fotocopias de antaño y tuve tiempo para estudiarlos y escribir. Esto sucedió en un clima particular, pues luego de 17 años me encontré con mi biblioteca guardada en cajas en un rincón de la casa de mi madre. En todos estos años no la había tocado, ni siquiera en mis visitas vacacionales. Empecé a desempolvar documentos y recuerdos y aparecieron textos, objetos, fotos de ese período: cuando volví de Bélgica y empezamos la aventura de la creación de una apuesta intelectual que disputara el discurso neoliberal dominante. Era el tiempo del ingreso al nuevo siglo. Además, recorrí las calles de antaño, fui a los lugares donde movilizamos ideas y auditorios veinte años atrás. Pasé por los departamentos donde nos reuníamos, los cafés donde discutíamos y planificábamos. Entretanto, veía a los actores de aquella época en posiciones tan diferentes, un país que cambió y ellos que ya no son los mismos, pasaron de la marginalidad creativa a la comodidad aburrida del centro del poder. Todo indicaba que era el momento de ordenar y redactar. Y así nacieron estas páginas.

* * *

El libro está dividido en dos partes. En la primera, la fuente principal es el archivo de Bourdieu, que fue complementado con otros materiales, lectura de periódicos de la época y entrevistas con varios colegas. Busco plasmar cómo fue vivido ese período cuando un colectivo de intelectuales, vinculados tanto a Bourdieu como a los movimientos sociales bolivianos de entonces, nos esforzamos por introducir al debate público otro discurso que muestre las grietas de la cultura neoliberal reinante. Qué acciones tuvimos, cómo nos comunicábamos con Bourdieu y a la vez cómo lo hacían otros académicos latinoamericanos.

La segunda parte tiene otra naturaleza, en ella reproduzco mis escritos publicados en revistas científicas en distintos momentos. Se trata de mostrar cómo trabajé algunos temas en estos lustros con la compañía intelectual de Bourdieu. No es una síntesis o una presentación de sus categorías –hay suficiente literatura al respecto– sino una manera de “trabajar con” el autor. Busco mostrar en qué me sirvió, cómo lo utilicé, qué ajustes tuve que hacer. Es una relectura usándolo al interior de una agenda científica empírica propia. No he reproducido otros textos en los cuales la presencia bourdeana es evidente, como en mi investigación *Creyentes urbanos* (Suárez, 2015), donde la noción de *Habitus y Campo* están en el corazón de la construcción conceptual, o mi reflexión sobre los “agentes pareclesiales” que surge como un debate con la sociología de la religión bourdeana (Suárez, 2008). Hubiera tomado demasiado espacio innecesariamente. Lo que queda aquí es un ejercicio de diálogo en el terreno, que considero más pertinente para este libro.

El primer documento es sobre la fotografía. Se trata de la introducción al libro *Imágenes de Argelia*. Escribir ese texto fue muy estimulante, pues era indagar sobre una faceta del sociólogo no muy conocida hasta entonces. Su primer libro donde abordaba el tema había sido el trabajo colectivo *Un arte intermedio* (Bourdieu, 1979); pero ahora se descubría un Bourdieu fotógrafo, lo que empataba exactamente con mi inquietud. El documento original salió en Austria y en Francia en el 2003; hasta ese momento –estoy hablando del año 2007–, no había versión castellana. Yo trabajaba en El Colegio de Michoacán, así que propuse que esta institución editara el texto. Había dos desafíos que sortear: por un lado, conseguir los derechos y, por otro, la traducción. Hablé con Franz Schultheis, quien generosamente nos permitió publicar el libro y me envió los archivos digitales; y para la traducción contacté a

Alicia Gutiérrez, quien la hizo sin cobrar ni un peso. El libro salió (Bourdieu, 2008) y lamentablemente no tuvo la difusión esperada, pero fue la primera en habla hispana. Años más tarde, en España, se publicó por la editorial Círculo de Bellas Artes de Madrid (2011). Mi introducción sitúa y discute la importancia de la fotografía en la obra de Bourdieu y analiza el contenido.

En segundo lugar, se encuentra el artículo sobre la religión. En aquellos mismos años, con los colegas de El Colegio de Michoacán, decidimos hacer un número temático, en la revista *Relaciones*, sobre religión (n. 108, 2006). En éste, vimos pertinente publicar el artículo “Génesis y estructura del campo religioso”, escrito en 1971 y que hasta entonces no había sido traducido. Nuevamente acudí a Alicia Gutiérrez, que tuvo la generosidad de traducirlo y yo hice una introducción en la cual se presentaba aquella reflexión que fuera capital en los primeros años de la producción de Bourdieu; además, escribía sobre el impacto, la crítica y la pertinencia del documento desde América Latina.

El siguiente es un artículo que me fue solicitado por una revista española. Me llegó la invitación sorpresiva y entraba muy bien en mis inquietudes porque estaba interesado en las críticas al determinismo bourdiano, la discusión sobre los tipos de *habitus* y las posibilidades de que éstos operen con eficacia en distintos mundos simbólicos a la vez. El artículo tituló “El *habitus* *clivé*. El tiempo en la teoría de Pierre Bourdieu” (Suárez, 2012) y se refiere a la genealogía del concepto y su utilidad para comprender las sociedades latinoamericanas.

Por último, reproduzco un artículo que publiqué en la revista *Estudios Sociológicos* de El Colegio de México titulado “Pierre Bourdieu. Político y sociólogo” (Suárez, 2009a). En él procuré una síntesis analítica de lo que había reflexionado los últimos años (desde la experiencia boliviana y a partir de

sus propios textos) sobre la manera compleja como el autor encaraba el problema de la política sin concesiones a una rigurosidad científica. Además, ese tipo de reflexión no abundaba en México, por lo que tenía mayor importancia.

Los cuatro textos reflejan las cuatro dimensiones que me atrajeron y sirvieron de Bourdieu: la fotografía, la religión, la teoría del *habitus* y los sistemas cognitivos “bisagra” y la política; y cada una reinterpreándola desde mi propia realidad. Con los años, he desarrollado unas perspectivas más que otras de acuerdo con los distintos momentos e inquietudes en mi carrera. Pero su compañía siempre ha sido un punto de referencia.

PRIMERA PARTE
NAVEGANDO EN UN ARCHIVO
Y EN LA MEMORIA

El contacto con Bourdieu. Intercambio epistolar

Entré a la librería Ágora, de Lovaina la Nueva, a la que acudía regularmente para nutrir mis estudios. En el sector de novedades sociológicas, en una mesa muy vistosa cerca de la entrada, había un pequeño libro, verde, barato y de bolsillo: *Contre-feux*, de Bourdieu (Liber-Raison d'Agir, París, 1998a). Lo compré sin dudar y sin que doliera la billetera, porque su precio no afectaba mi magra economía de becario. Era un librito de 130 páginas donde el autor recopilaba sus participaciones políticas de los últimos años; un texto comprometido, militante, escrito en código de fácil lectura, dirigido a un público extenso. Llegué a casa y lo devoré en pocas horas, subrayándolo por todo lado y dejando notas en los bordes. Bourdieu era el sociólogo “dominante” de la sociología francófona de entonces; pero a la vez primaba el principio de una ciencia despolitizada, de la ciencia social “objetiva” que se preocupaba poco del quehacer político. Había leído a Bourdieu desde mis estudios de licenciatura y mientras cursaba el doctorado era una referencia obligatoria, además de que su teoría establecía un diálogo fructífero con la perspectiva conceptual que estaba implementando en mi investigación. ¿Pero era pertinente que un sociólogo se manifieste de tal manera, que convoque a la movilización, que salga a las calles, tome el altoparlante y se dirija a los marchistas, que se estrelle contra las reformas del gobierno, las autoridades, los arquitectos del neoliberalismo? Bourdieu removía las formas de la sociología “correcta” que se enseñaba en las aulas universitarias europeas. Cometí el mayor atrevimiento de mi vida profesional y política, decidí escribirle una carta. La gente cercana lo tomaba con sentido del humor, era como escribir a Shakira invitándola a cenar. Y, a pesar de todo, sin esperar nada, redacté el 2

de junio de 1998 la misiva acaso más ingenua, sencilla y tierna. Decía (no sabía cómo llamarlo, profesor, doctor, o simplemente por su nombre):

Pierre Bourdieu:

Déjeme ser osado. Me atrevo a escribirle con la sencillez de un simple doctorante latinoamericano en Europa que se dirige a uno de los “grandes de la sociología”. Pero hoy quiero entablar una conversación no sólo con el autor del “Oficio del Sociólogo” o “La Distinción”, o los varios clásicos que leí en mis años de estudiante de licenciatura en México. Hoy me dirijo al “intelectual colectivo”, aquél que no sólo elabora teoría en su oficina de profesor sino al que también se compromete, reflexiona, siente y vive desde la realidad social que lo interpela todos los días.

Por eso me atrevo a dirigirme a usted, como autor de “Contre-feux”, como intelectual cercano a quienes intentamos estar vinculados con los movimientos sociales. Siempre pensé que el sociólogo no sólo tenía la misión de construcción teórica, sino a su vez el contacto y compromiso con la sociedad. En ese sentido pienso que la visión del “intelectual colectivo” como un académico vinculado con su realidad y solidario con las víctimas del sistema, fue vivido –por ejemplo– con los sacerdotes jesuitas de El Salvador (Centro América), que fueron asesinados cabalmente por sostener esa posición en 1989.

En sus textos, he visto una nueva pista de reflexión y acción, que me parece muy importante vincularla también con América Latina, puesto que en el Continente existen varios movimientos sociales y de intelectuales que están trabajando en esa dirección. Me gustaría colaborar (desde mis posibilidades) en la construcción de esta “red transnacional de resistencia neoliberal”, intentando integrar a la reflexión el caso de América Latina y particularmente de Bolivia, país de donde provengo (en diciembre 98 debo volver a mi tierra al “trabajo sobre terreno”).

Le agradezco mucho la atención puesta a esta carta, pero sobre todo le agradezco por la posición político-intelectual que está dirigiendo desde el grupo “Liber-Raison d’agir”, pues nos abre el camino a todos aquellos que queremos hacer investigación y ponerla al servicio de los movimientos sociales.

Un abrazo fraternal,

Mi carta no esperaba nada a cambio, menos una respuesta. Por eso mi sorpresa dos semanas después al ver en mi buzón de la Grand Rue de Lovaina la Nueva un sobre del Collège de France, Centre de Sociologie Européenne. La pequeña y sobria tarjetita traía su nombre y apellido impreso en la parte superior y el nombre del Colegio y dirección en la inferior. Al centro, un texto escrito a mano:

Cher Hugo José Suárez

Gracias por sus palabras muy agradables, me alientan mucho. Transmito su carta a los responsables de la organización Razones para actuar que le escribirán. Su inserción en la red de resistencia será bienvenida.

Muy amigablemente, Pierre Bourdieu

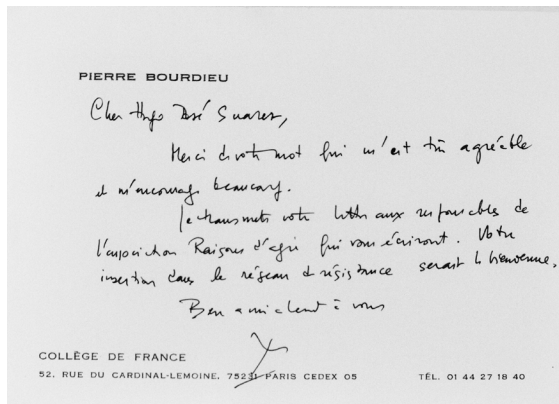


Imagen 1. Primera carta de Bourdieu

Comenzó así un intercambio epistolar relativamente dinámico que abría una ruta intelectual y política. A las semanas, me escribió Franck Poupeau con quien coordinamos varias cosas, como comentaré adelante. Al recibir la nota de Bourdieu, el 18 de junio le envié la respuesta presentando más en detalle mi trabajo.

Pierre Bourdieu.

He recibido su nota por lo que le agradezco mucho. Ya me comuniqué con Franck Poupeau y quedamos de vernos el próximo mes en París para establecer algunos contactos; él me sugirió que le envíe algunos datos sobre mi trabajo.

Soy de nacionalidad boliviana, estudié la licenciatura en Sociología en México D.F., luego una maestría en Brasil (Sao Paulo) y finalmente un Diplôme d'Etudes Approfondies en Sociologie en la Universidad Católica de Loviana (Bélgica). Actualmente me encuentro realizando un doctorado (bajo la dirección de Jean Pierre Hiernaux) sobre el tema "Religión y Política en Bolivia: La transición simbólica en los cristianos comprometidos en 1970". En la investigación intento explicar cómo y por qué se dio un proceso de transición simbólica en algunos grupos religiosos bolivianos (particularmente los jóvenes universitarios y algunos sacerdotes) que, en los años 60, empezaron a radicalizar su discurso hasta la incorporación a la guerrilla guevarista argumentando siempre desde un lenguaje religioso. Se trata de ver cómo se da la reconstrucción de un orden simbólico que, sometido a determinadas circunstancias, se transforma y radicaliza hasta el límite de otorgar la vida. Actualmente, me encuentro en la parte teórica del trabajo, que debo terminar en estos meses, pues en diciembre partiré a Bolivia a recolectar datos empíricos. Luego de una estadía de un año allá, debo volver a Bélgica para continuar unos meses de trabajo aquí.

Con respecto a las conexiones para la red de resistencia ya me contacté con algunos colegas bolivianos que están muy interesados en

participar. Se trata de un grupo de investigadores de la Universidad Estatal (en La Paz) que trabajan con el movimiento fabril a nivel nacional, intentando justamente vincular reflexión académica y acción política. Ellos siguieron de cerca su pensamiento y obra. También sería interesante establecer contacto con la editora boliviana Plural, que además de tener mucha difusión interna y alta calidad, trabajan en la misma perspectiva. La lista de direcciones se las pasaré a Frank Poupeau en cuanto nos veamos.

Le envío un pequeño artículo que hice para la prensa boliviana sobre la experiencia de “Raison d’agir”, intentando mencionar de manera muy breve algunas ideas de “Contre-feux”. Anexo además mi Curriculum Vitae y un capítulo de mi trabajo doctoral, que es una síntesis donde hablo particularmente de un caso “paradigmático” de un joven que pasa de ser seminarista a guerrillero, con la argumentación final de “ser cristiano es ser revolucionario”.

Nuevamente le agradezco la atención a esta carta y espero participar y colaborar pronto con la Red de resistencia.

Un abrazo fraternal

Su respuesta, ahora por correo electrónico, llegó a mediados de septiembre y fue igual de generosa:

Querido Hugo José Suárez

Sólo unas palabras sobre su trabajo “Religión y política en Pierre Bourdieu. Análisis a partir de un caso boliviano”. Su llamado a los principios teóricos en la primera parte es fiel e inteligente. Con respecto a la segunda parte, el uso que hace de esos instrumentos para interpretar la trayectoria de Néstor Paz Zamora me parece luminoso y lo he apreciado mucho. Perdóneme ser tan breve, pero estoy desbordado.

Amigablemente,

Pierre Bourdieu

Los meses subsiguientes continuamos con intercambios puntuales, coordinando iniciativas y planeando actividades. Cada paso en Bolivia se lo comunicaba y él mandaba alguna reacción; mientras, todo fluía con la visita e inserción de Franck en Bolivia. Sería en el año siguiente, en 1999, cuando el proyecto político-intelectual se materializaría de distintas maneras.

La disputa con Carlos Mesa

Desde la promoción del neoliberalismo en Bolivia, a mediados de los ochenta, se fue gestando una plataforma compleja, que abarcaba partidos políticos, asociaciones, universidades (como el programa de Maestrías para el desarrollo de la Universidad Católica Boliviana), medios, instituciones, que permitan la consolidación de la perspectiva en términos de una nueva cultura. Instalar un “sentido común” implicaba a muchos actores y esfuerzos colectivos en una sola dirección. En marzo del 2003, la publicidad de una universidad privada de la ciudad de La Paz naturalizaba la diferencia social y la supremacía empresarial mostrando un joven –de origen popular– limpiando el vidrio de un edificio y adentro otro –con rasgos de clase alta–; la pregunta era una respuesta: “¿de qué lado de la ventana quieres que esté tu hijo?” (ver recuadro 1: Del otro lado de la ventana). La educación se convertía en el camino para detentar una posición de clase. En esa misma época, los profesores de la Universidad Católica querían darle clases de economía al “novel político” Evo Morales (ver recuadro 2: Profesores de economía). Lo que estaba en juego era, insisto, la naturalización del *ethos* neoliberal como una cultura transversal que toque al Estado y a la sociedad.

Recuadro 1

Del otro lado de la ventana*

A principios de año, las universidades salen a la caza de estudiantes. Hay que convencer a los jóvenes de que la opción que ellos ofrecen es la mejor. Aunque las universidades locales sean en general muy mediocres (salvando algunas excepciones), cada una se lanza al mercado mostrándose lo más atractiva posible, afirmando que son las mejores, que cuentan con la mayor experiencia, que su calidad es comparable con cualquier otra universidad latinoamericana.

Muchos padres y varios colegiales caen en la trampa. Entran entusiastas a las aulas creyendo que con los dólares que aflojan mensualmente, asegurarán un empleo respetable que les permita “vivir bien”, serán reconocidos socialmente y llegarán a “ser alguien” en la vida. Ingenuamente parecen ignorar que el problema del desempleo va mucho más allá que salir de una universidad prestigiosa, ni de dedicarle 5 años a una profesión que tenga cierto reconocimiento y asegure que no “te vas a morir de hambre”.

En la oferta de ilusiones, la Universidad del Valle se ha lanzado a la batalla con una propaganda que pretende convencer a los padres que, inscribiendo a sus hijos en su escuela, no tendrán mayores problemas en la vida y sobre todo no se resignarán a trabajar como obreros. Su fotito publicitaria decora nuestra ciudad con un trabajador colgado limpiando un edificio y viene acompañada del siguiente texto: “¿De qué lado de la ventana quiere que trabajen sus hijos? Una excelente formación significa más y mejores oportunidades”.

Vaya ingenuidad de estos caballeros, que saben más de negocios que de academia, que pretenden que la formación ofrecerá a los hijos un trabajo seguro. La seguridad laboral en una sociedad como la nuestra depende más de las relaciones construidas años atrás que de la capacidad académica o tiempo de estudio, eso lo

sabemos todos.

La ambición de mando, el querer formar parte de los grupos de poder económico y aparecer regularmente en las páginas del Ficho –el fotógrafo de la élite–, es muy legítima para una élite local que no ve más allá de sus narices. Esto no impresionaría si surgiera de un grupo de empresarios, pero que sea la publicidad de una propuesta académica, es escandaloso.

La vocación universitaria es el conocimiento, no el ascenso social. Si se quiere ofrecer “oportunidades” para trabajar en lujosas oficinas, hay otros mecanismos más eficaces que dedicarse a estudiar. El estudio científico en sí mismo no genera dinero. Todo lo contrario, cuando se trata de construir un saber y explicar fenómenos sociales, económicos o naturales, el rédito económico no suele venir de la mano.

En todo caso creo que Juan Carlos Baglietto tenía razón al proponer que “mis hijos serán trompetistas o no serán nada, mucho menos hombres de la bolsa...”. En lo que a mí respecta ya tomé mi decisión. Los míos estarán del otro lado de la ventana, el de la calle, el de la vida.

* Publicado en la columna “Intervenciones”, *La Razón* (03-03-2003).

Recuadro 2

Profesores de economía

Nuevamente la tecnocracia ha sacado a relucir su arrogancia. José Carlos Campero y Oscar Montaña escriben la semana pasada una nota titulada “Clase de economía para Evo” donde, en tanto que profesores, esperan que Evo Morales Ayma (a quien tutean como

si fuera su alumno) se siente callado frente a ellos a escuchar las brillantes explicaciones.

Los argumentos giran alrededor de las grandes ventajas que tiene la presencia de McDonald's en Bolivia. Se hace referencia a la cantidad de empleos que genera, a la nueva visión empresarial que traen con la creación de una "cultura empresarial de primer mundo" y a la competitividad que habría logrado mejorar el servicio de hamburguesas y pollos en el mercado nacional. En suma, estos evangelistas del mercado apelan a los grandes beneficios que podemos recibir por vender hamburguesas y no tienen duda que "con esas empresas hacemos un mejor país".

En muchas ocasiones he escuchado economistas más lúcidos que explican el desarrollo como un proceso cultural mucho más complejo que vender más Big Mac, pero no quiero referirme a las razones económicas (si existen) de la presencia o no de una transnacional en el país, sino a la actitud de estos "profesores de economía".

Resulta que estos señores que están seguros de que han nacido para gobernar, son los que hoy deben dar consejos a Evo Morales para "profundizar la democracia" y que empiece a "fungir como representante de una mayor cantidad de bolivianos". Muy generosos estos caballeros que pretenden "ayudar a nuestro novel político boliviano". Vaya, como si ellos realmente hubieran aprendido algo de política o tuvieran mucho qué decir y sobre todo como si Evo necesitara de su desinteresada colaboración. ¿Qué han hecho ellos en términos políticos para que deban aparecer como asesores gratuitos de los dirigentes sociales? ¿Son los más adecuados para enseñar a hacer política y pensar en el país a Evo Morales?

Lo que está por detrás es una posición en la cual un profesor, que en realidad no es más que un técnico, vierte sus opiniones que deben ser escuchadas y tomadas en cuenta por los demás. En realidad, estos tecnócratas se sienten llamados y preparados, para el ejercicio público y la conducción de la nación. Son ellos los que

creen poseer la verdad y el monopolio del saber político; la gente debe escucharlos atentamente y seguir sus instrucciones.

Si estos profesores se empeñan en dar clases, que lo sigan haciendo en sus “Maestrías”, con estudiantes que pagan más de diez mil dólares para tener un título legítimo entre empresarios y hombres de negocios, pero cuyo contenido científico es discutible.

Finalmente, en la coyuntura económica internacional actual, creo que son pocos los economistas serios que pueden pararse en la palestra pública y dar lecciones alegremente. Entiendo que éstos son tiempos de cautela y prudencia más que de certitudes absolutas.

Publicado en la columna “Intervenciones”, *La Razón* (11-2002)

En esa dirección, nació la figura del “intelectual cortesano” –como fue bautizada por algunos grupos, “oligopolios pensantes” (Barrios, 2000: 206) o “intelectualidad de consultoría” (Barrios, 2000: 202)–, que era el cuerpo de intelectuales con fuerte presencia mediática e institucional que difundía y defendía las premisas neoliberales con mayor o menor vehemencia, según sea el caso. Carlos Mesa era, en ese momento, el periodista con mayor prestigio en el país, el de mayor influencia. Su empatía con el discurso impulsado por Gonzalo Sánchez de Lozada –quien fuera presidente de 1993 a 1997– se cristalizó años más tarde cuando fue su compañero de fórmula en las elecciones del 2002 y su vicepresidente hasta la ruptura en el 2003 cuando Sánchez renunció a la presidencia y huyó a Estados Unidos.

Frente a la aplanadora multifacética de la inteligencia neoliberal, había pocas voces disidentes. En ese clima, empezamos con la atrevida y quijotesca tarea de promover otra agenda pública. Teníamos las de perder: éramos jóvenes intelectuales asociados con la extrema izquierda y marginal

del mundo de las ideas locales levantando su voz contra un aparato ideológico que permeaba todo.

El 28 de junio de 1998, se publicaron en el suplemento “Lecturas” de *La Prensa* dos documentos reflexionando sobre Bourdieu. La entrevista realizada por Droit y Ferencsi a Bourdieu titulaba “La mano izquierda y la mano derecha del Estado” (“Lecturas”, *La Prensa*, 28-6-1998). Era una traducción inédita en castellano cuyo responsable fue Juan Cristóbal Mac Lean; la frase que introducía, responsabilidad del editor, bolivianizaba las ideas:

Esta entrevista a Bourdieu se realizó hace ya algunos años y en otro país, otro contexto y por ello sorprende más: en efecto, parece, en muchas partes, que Bourdieu estaría hablando de este país. Puede deberse a que es posible generalizar ciertos rasgos de la vida política, como al hecho de que los disgustos de Bourdieu se aplican perfectamente a la depauperada y triste vida política boliviana.

En la entrevista, Bourdieu explicaba el sufrimiento social y las contradicciones que son vividas como “dramas personales”. Identificaba dos rostros de la lógica estatal: la mano izquierda, que es “el conjunto de agentes de ministerios llamados erogadores, que son la huella, en el seno del Estado, de las luchas sociales del pasado”, se opone al “Estado de la mano derecha, a los jefes de las finanzas, los bancos públicos o privados y gabinetes ministeriales”. Señalaba que vivimos una “crisis política”, que es “en realidad una desesperanza a propósito del Estado como responsable del interés público”. Proponía un nuevo rol de los intelectuales:

Desearía que los escritores, los artistas, los filósofos y los sabios puedan hacerse escuchar directamente en todos los dominios de

la vida pública en que sean competentes. Creo que todo el mundo tendría mucho que ganar en la lógica de la vida intelectual, la de la argumentación y refutación, se extienda a la vida pública. Hoy en día, es la lógica de la política, la de la denuncia y difamación, de la 'sloganización' y de la falsificación del pensamiento del adversario, que se extiende a la vida intelectual. Sería bueno que los 'creadores' puedan llenar una función pública y a veces de salud pública.

Mi texto titulaba "La propuesta de Pierre Bourdieu" y presentaba, en términos generales, su posición política (Suplemento "Lecturas" de *La Prensa*, 28-6-1998).

"Pierre Bourdieu se convierte en la referencia intelectual del movimiento social". Así titula un artículo del periódico francés "Le Monde" y no es para menos en los últimos meses, Bourdieu se ha convertido en uno de los pilares intelectuales de los nuevos movimientos sociales. Por su parte, el semanario "Le Nouvel Observateur" lo califica como el creador de la izquierda absoluta: "la izquierda de la izquierda".

Bourdieu es uno de los pensadores mejor reputados en Francia. Sus obras, junto a las de Jacques Derrida, son las más citadas y traducidas en el extranjero. Su trayectoria personal no deja de llamar la atención. Hijo de una humilde familia campesina, Bourdieu logra "escalar" en el cerrado esquema académico francés a través de becas de incentivo, que le permiten convertirse en profesor del Colegio de Francia, el rango más elevado al cual aspira un académico francés (...).

Pero Bourdieu ahora da un paso hacia el frente, ya no pretende quedarse sólo en la reflexión abstracta de especialistas, propone una estrecha relación con los militantes sociales: 'la gente tiene necesidad de la sociología y, tal vez, de esta sociología, porque le otorga instrumentos de comprensión del mundo social y tam-

bién de sí misma'. Ahora se trata de crear un vínculo entre las investigaciones académicas y los movimientos y militantes sociales; es decir, instrumentos de 'intervención político científica', que, por un lado, colaboren a la acción de los actores y, por otro, se confronten con la ideología dominante neoliberal; se quiere desmontar la maquinaria de esta razón utópica que intenta imponerse como única posible e indiscutible.

Para ello, el grupo de intelectuales cercanos a Bourdieu lanzaron hace un par de años una serie de textos destinados a un público menos especialista y en un lenguaje más accesible para todos. Las ediciones "Liber-Raison d'agir" sacó al mercado una serie de pequeños libros, cuyo precio no supera los 35 bolivianos y cuya extensión no es de más de 130 páginas, que están destinados a colaborar con la creación de "nuevas formas de trabajo político", vinculando investigadores y militantes sociales en una misma dirección.

El primero de los pequeños libros es *Sobre la televisión*, de Pierre Bourdieu, que luego de su aparición, en enero de 1997, ya tiene un tiraje de 100 000 ejemplares. Otro texto titula *Los nuevos perros guardianes*, de Serge Halimi y ya es el best-seller de la serie, con un tiraje de 147 000 ejemplares. El último trabajo, de abril del presente año, es de Bourdieu: *Contra-fuego, propuestas para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, que está en su tercera edición, con 43.000 ejemplares.

Este texto es la reagrupación de una serie de artículos cortos publicados en prensa, así como discursos públicos del autor. Particularmente destacan sus intervenciones en actos político-intelectuales con la participación de los desempleados, los "sin papeles" y otros representantes de los movimientos sociales.

Estamos sin lugar a duda frente al surgimiento de una nueva cultura político-intelectual que pretende "poner a disposición del movimiento social los trabajos de sociólogos, psicólogos, historiadores". El objetivo es en el fondo crear un "intelectual

colectivo” que ponga sus aptitudes de investigación al servicio de una colectividad en movimiento. ¿Hacia dónde irá a desembocar este nuevo impulso? nadie lo sabe, pero en todo caso esta serie de reflexiones han traído ya un aire fresco, renovado y sólido al pensamiento crítico de “resistencia a la corriente neoliberal”, articulando investigación y movimiento social en una misma batalla.

Un par de semanas después, Carlos Mesa, en su columna dominical, reaccionaba en el artículo “Los intelectuales y el liberalismo”. Refiriéndose a la entrevista a Bourdieu, afirmaba:

(...) la conversación tenía la amarga nostalgia del 68, con la terrible certeza de que la razonable utopía (¿es dable una utopía razonable?) de la Europa de posguerra fue desmontada por el frío racionalismo eficientista de los nuevos popes liberales. La relación intelectual-estado, e intelectual-medios de masas, dice, está instrumentalizada por la comercialización y la tiranía de los ratings. La autonomía de creación queda aniquilada, el ámbito de lo intelectual no tiene cabida en los medios, o si tiene es en ‘nuestro horario estelar de las tres de la mañana’. En otras palabras, se ha eliminado la producción autónoma, que fue uno de los logros más importantes del artista en occidente, desde las obras a encargo (religiosas en su mayoría), hasta las propuestas de vanguardia que generaron su propio mercado. (...). Es muy evidente que se trata de una reflexión de primer mundo, sobre el supuesto de que un estado que cuando lo controlaba todo, cuando planificaba y producía, también diseñaba políticas de apoyo al arte, la cultura y la ciencia (...). Pocas veces en la historia un estado ha producido mayores engendros que los del denominado ‘realismo socialista’, no sólo por la absurda uniformización, sino fundamentalmente por la imposición de ideas, coerción sobre el artista y la represión como método (...). Las respuestas sensatas,

cuando heterodoxas desde el punto de vista social, sobre todo en naciones próximas a la miseria, son imperativas. Pero la opción no es el desmantelamiento del modelo que implicaría repetir tránsitos por rutas en las que hemos fracasado o hemos visto fracasos muy próximos y sin remedio (...). La visión crítica de los intelectuales está obligada a razonar con transparencia y honestidad, no sólo en función de lo que marcha mal, sino en función de evitar miradas que transforman un pasado que se quebró por razones perfectamente explicables, más allá de las buenas intenciones. Es obvio que Bourdieu no sospecha lo que es la tarea y la vida de los intelectuales en nuestros países y no tiene por qué, pero ése es otro tema. Enderezar las estupidizantes recetas del liberalismo es una tarea titánica, pero a la que estamos obligados moralmente todos quienes queremos una actividad intelectual libre y posible, pero no en función de peligrosas nostalgias, sino en función de aprender lecciones y responder con realismo, aunque eso sea un pecado para quienes creen que la única respuesta es la lucha por la utopía (*La Prensa*, 19-7-1998).

En los días siguientes publiqué un artículo que era una respuesta a Mesa: “Liberales intelectuales o intelectuales liberales” (“Lecturas”, *La Prensa*, 26-7-1998):

Hace algunos días, gracias a la eficacia de la tecnología contemporánea, pude leer en una página Web desde mi computadora, el comentario de Carlos Mesa a un diálogo con Pierre Bourdieu publicado semanas atrás en Lecturas. Lo que sigue no pretende iniciar un “ping-pong” de argumentos que no sea productivo. Por el contrario, sólo quiero expresar una “reacción a la reacción” de Carlos Mesa, intentando sobre todo enriquecer el debate sobre el campo intelectual en Bolivia, siempre consciente que sólo se logran buenas ideas cuando se comienza a discutir. *Los “nostálgicos”*

Carlos Mesa comienza su artículo subrayando que la entrevista de Pierre Bourdieu era una “conversación [que] tenía la amarga nostalgia del 68”. Esto conlleva ubicar a Bourdieu dentro de los “peligrosos nostálgicos” que se aferran al pasado socialista que fracasó ineludiblemente y que acuden a la memoria para mantener viva su razón de vivir en un mundo frustrado que no pudieron cambiar. Creo que sería pertinente hacer algunos comentarios.

Bourdieu puede ser atacado por muchos lados, pero difícilmente se lo puede ubicar entre los “nostálgicos del 68”. Si se trata de criticar a los movimientos socialistas de años pasados y particularmente el llamado “realismo socialista”, es recomendable leer a Bourdieu para encontrar en la teoría sociológica elementos que no dejan de cuestionar esas políticas. La “absurda uniformización estilística” por la “imposición de ideas, coerción sobre el artista y la represión como método sobre cualquier esfuerzo autónomo de creación individual o colectivo”, fue duramente contestada años atrás por el intelectual francés (mucho antes que se ponga de moda hablar mal del “socialismo real”). La crítica a la “sociología de izquierda”, “sociología humanitaria” o peor aún a la teorización althusseriana que construía teoría revolucionaria sobre cimientos de papel, fue destrozada por argumentos que ubicaban al sociólogo más bien como aquél que debía desconfiar de lo que se presente como evidente.

Bourdieu es uno de los intelectuales que jamás se identificaron con el movimiento marxista de los 70, nunca tuvo el pelo largo ni soñó con la Revolución, siempre guardó distancia de toda evidencia fácil que creía que cambiaría la historia a la vuelta de la esquina. Acusarlo de “nostálgico” de un pasado socialista en su juventud, no es más que una proyección personal de una generación que sí creyó en la guerra de guerrillas y que se desencantó de tal manera a la vuelta de los años, que buscó la armonía de sus “inquietudes sociales” y su comodidad de clase, decorando

su elegante escritorio con una piedra del muro de Berlín, como sugiere Sabina.

Pero aquí surge un problema más complejo con el cual Bourdieu tiene mucho cuidado. Si la llamada “nostalgia del 68” implica decir que sus argumentos surgen de sus sentimientos y que por tanto son muy poco académicos, se lo estaría acusando de ser poco científico y dejar más bien que sus impresiones sobre el mundo se apoderen de manera completamente subjetiva de sus opiniones profesionales y logren así confundir lo que son las opiniones y el trabajo científico.

Ya desde *El Oficio del Sociólogo* (1968) el autor intentó diferenciar claramente lo que es el “sentido común” y lo que son los resultados de las investigaciones. Es claro que desde una tarima periodística o televisiva es muy fácil verter opiniones que canalicen básicamente nuestros impulsos y percepciones personales sobre los eventos sociales y lo peor es que se los presenta como “la opinión pública” y como una “verdad” contra la cual no se puede luchar; “lo dice la tele”, entonces es cierto.

El trabajo científico tiene otro procedimiento completamente distinto. Los resultados vertidos desde la academia no son “comentarios” a los acontecimientos que permiten pasar algunos minutos de la pantalla, sino el punto de llegada de años de investigación que en un momento dado se comparte con un grupo de especialistas, intentando discutir las hipótesis y los resultados obtenidos, “uno de los obstáculos al conocimiento científico (...) es esa ilusión del conocimiento inmediato” (Bourdieu, 1997a: 47). Se trata entonces cabalmente de intentar limitar el “sentido común” o la primera apariencia de las cosas, para comprender la complejidad de los fenómenos que están por detrás, tarea que no se puede lograr en unas páginas de un artículo dominical. Ése es el campo académico y el trabajo de Bourdieu responde a dicho procedimiento científico.

Estado neoliberal

La hipótesis de un Estado neoliberal va mucho más allá de lo que se imagina. No se quiere solamente identificar determinado programa económico político en tal país que toma una forma concreta, se trata sin duda de uno de los paradigmas de la sociología contemporánea que, utilizando distintos términos, propone que estamos viviendo el agotamiento del modelo cultural industrial, lo que implica el replanteamiento de las múltiples relaciones sociales entre los hombres, las instituciones y los Estados.

El proceso de reducción del espacio lo público y contrariamente el esparcimiento de la actividad privada, no sólo es un fenómeno sociopolítico concreto (que en Bolivia se presenta con el D.S. 21060), sino más bien estamos ante lo que Guy Bajoit llamará la Mutación del Modelo Cultural; los ajustes neoliberales no son más que una cara de este complejo proceso global de reestructuración de las relaciones tanto a nivel personal como social, al cual se enfrentan nuestras sociedades.

“Respuestas sensatas”

Otro aspecto que llama la atención del artículo de Carlos Mesa es la falta de definición de algunos términos que emplea y que no clarifica en ningún momento. Por ejemplo, ¿a qué se refiere exactamente cuando habla de “las respuestas sensatas”? Según él ¿qué es “sensato” y qué no lo es? ¿Lo que él denomina “nostálgico” o aquellas “peligrosas nostalgias” es lo no “sensato” y “aprender lecciones y responder con realismo” es lo “sensato”?

En ese sentido, lo que podemos ver es que, detrás de dicho discurso, se esconde una representación conceptual que justifica una “salida inevitable”, que presenta una “realidad” (precisamente cercana al pensamiento liberal) predefinida con soluciones “sensatas” e ineludibles que se argumentan con una razón que se pretende “universal”, pero que sólo responde a la lógica del modelo cultural del propio locutor. Aquellos “insensatos” (es decir, nostálgicos o “marxistas o terceristas nacionalistas a la latinoamericana”), no tienen cabida en esta perspectiva.

Por otro lado, ¿qué significa “razonar con transparencia y honestidad”? ¿Acaso no es Bourdieu uno de los principales intelectuales contemporáneos que “explican las razones que condujeron a esta situación”? Un breve repaso por su obra nos mostraría cómo la preocupación es, precisamente, comprender cómo, por qué, cuáles son las “razones” y cuál el “desarrollo histórico” de la sociedad que hoy tenemos en frente.

La “transparencia y la honestidad” intelectual es muy importante para cualquier tipo de debate y eso implica no calificar de entrada con categorías como “sensata/insensata”, “evitable/inevitable”, “racional/irracional” (todas completamente arbitrarias) a quien expresa una razón distinta a la propia. Esto, no es más que la reproducción de una ortodoxia (marxista, por cierto) que por suerte quedó en el pasado.

Primer mundo vs. tercer mundo

“¿Reflexiones del primer mundo?” No sé si se puede pensar que existan “reflexiones” del primer mundo y “reflexiones” del tercer mundo. En el campo académico, cuando se habla de teoría, se hace referencia a un nivel de abstracción que puede ser utilizado en todo tiempo y lugar. Es claro que los conceptos surgen de estudios empíricos concretos, pero una vez que se ha construido un concepto, sea a partir de estudios en Lovaina o en Patacama-ya, el resultado académico tiene que ser universal; de lo contrario, no podríamos hablar de un avance en la ciencia; se trata de “una invitación a la lectura generadora y a la inducción teórica que, partiendo de un caso particular bien construido, se generaliza” (Bourdieu, 1997a: 56-57).

Así, cuando Bourdieu habla del Estado, es claro que hace referencia a una construcción conceptual que no expresa una situación específica de un lugar o de un tiempo, sino una forma de relación humana, un principio general que se presenta tanto en Bolivia como en China y la tendencia de instauración de un “Es-

tado Neoliberal”, es una de las realidades precisamente más “globalizadas” (para quienes les gusta sentirse en la mundialización). En este sentido, es muy interesante ver que, si bien Carlos Mesa tiene razón al decir “es obvio que Bourdieu no sospecha siquiera lo que es la tarea y la vida de los intelectuales en nuestros países”, si leemos por ejemplo “Sobre la Televisión”, con facilidad encontraremos representantes en el país a los cuales Bourdieu describe con una fidelidad que daría la impresión de que su estudio empírico lo hizo en nuestro país. Estamos ante el mismo problema, no se trata de constatar si el autor conoce o no “nuestros países”, sino de analizar los conceptos vertidos y cómo se presentan en “nuestras” sociedades. Los “tele-star” son aquellos personajes comunes tanto en La Paz como en París o Bagdad y establecen un determinado comportamiento que nos permite sacar una tipología del modelo de “intelectual de la tele”. Estamos ante el tratamiento de “problemas globales” y eso es lo que interesa a la ciencia social.

Finalmente, a título personal, creo que más peligrosas que las llamadas “peligrosas nostalgias” son las aseveraciones que presentan, por cierto, verdadera e inevitable una visión que, auto-denominándose “racional”, se ofrece como la sola alternativa y la única e indiscutible visión de la realidad. Ahí está el peligro.

La respuesta de Mesa llegó el 9 de agosto en el mismo suplemento, con el título “Intelectuales, simplemente” (“Lecturas”, *La Prensa*, 9-8-1998). El núcleo de su texto redundaba sobre lo natural, indiscutible y pertinente de la apuesta neoliberal:

Las respuestas sensatas (...), son exactamente eso, la responsabilidad desde el Estado ante el desafío de una sociedad. Una respuesta sensata es aceptar el contexto en el que se vive. Por ejemplo, la aplicación en Bolivia del actual modelo responde

al lugar que ocupamos en el mundo, a la realidad de nuestro pasado histórico, al fracaso del Estado del 52, a los resultados desastrosos del capitalismo de Estado y a la evidencia de una hegemonía universal que en el continente tiene un peso específico abrumador. La aplicación de un modelo con sus ingredientes propios de respuesta a la deuda social y con aportes centrales en la recuperación del poder popular es parte de la respuesta sensata más allá de discursos inflamados...

La discusión se agotaba. Me quedaba claro que no había más debate; pero se abría una grieta en el “sentido común” de la inteligencia neoliberal, se revelaba como dogmática y hasta provincial y se inauguraba una disputa de la discusión de lo público a través de una sólida argumentación alternativa que tomaría forma en el ciclo de conferencias en la Alianza Francesa el año siguiente. No respondí, pero en el siguiente texto publicado que escribí sobre la sociología del sujeto, introduje un epígrafe tomado de *Cándido*, de Voltaire, que hacía referencia irónica a la intelectualidad cortesana dominante del momento:

A Pangloss, “el más grande filósofo de la provincia y por consecuencia de toda la tierra”, para quien “está demostrado que las cosas no pueden ser de otra manera...”³.

Luego de la querrela en prensa, le escribí una carta a Bourdieu contándole lo sucedido. Decía:

Lovaina la Nueva, 21 de agosto de 1998

3. Los guiños de la historia: el artículo se publicó, pero por error técnico de diagramación, mi epígrafe se borró y sólo quedaron signos ilegibles.

Pierre Bourdieu:

En las últimas semanas, se ha generado en Bolivia un debate en torno a su obra, fruto del artículo que yo escribí sobre “Raison d’agir” y una entrevista que publicaron allá tomada de *Contre-feux*. Un conocido articulista nacional (Carlos Mesa) respondió al artículo. Le envió mi reacción al texto de Mesa, que fue publicado hace dos semanas.

También le mando un pequeño ensayo que hice para un eventual coloquio en Bolivia en este mes sobre su obra, que lo titulé “Religión y Política en Pierre Bourdieu, a partir de un caso boliviano”.

Finalmente, le hago llegar las fotocopias del libro de mi papá. Él fue sociólogo y militante de un partido de izquierda, lo mataron en la dictadura (1981), cuando hacer sociología implicaba arriesgar la vida y el texto testimonial fue un homenaje póstumo donde recopilamos algunos poemas, artículos coyunturales y cartas familiares.

Sin otro particular, reciba un caluroso abrazo,

Con ese mensaje,abría una nueva fase en mi comunicación con Bourdieu le había hecho llegar uno de los documentos más emotivos para mí, el libro de mi padre. Su respuesta –en español– fue generosa y la conservo en un cuadro en mi oficina en la UNAM:

Caro Hugo José Suárez, Muchas gracias por todos los textos que me mandó. Voy a leerlos con suma atención, especialmente el libro de su padre *Los cuatro días de mi eternidad*. Reciba un caluroso saludo.

La ruta de Franck Poupeau

Fue muy especial conocer a Franck Poupeau a mediados de 1998, el joven asistente y doctorante a quien Bourdieu me encaminó. Empezamos un intercambio y amistad que duró varias décadas. La casualidad jugó a favor: él estaba preparando en esos meses un viaje a Bolivia para visitar a dos amigos suyos: la historiadora bolivianista Françoise Martínez y su esposo el sociólogo Christophe Giraud. Todo cuadraba. Le mandé a París un paquete con una serie de documentos: una ponencia mía para un coloquio en Brasil titulada “Religión y política en Pierre Bourdieu”, la reflexión de Álvaro García sobre “el conocimiento científico y la verdad”, artículos sobre movimientos sociales de los cocaleros, el libro de Silvia Rivera *Oprimidos pero no vencidos*, un escrito de Raquel Gutiérrez sobre la Ley del Trabajo, *El poder dual* de René Zavaleta y algunas otras reflexiones más. Añadía una lista “comentada” de personas a quienes valía la pena conocer al llegar al país – además de algunos lugares turísticos que visitar, desde el Valle de la Luna o el Salar y los Yungas, hasta el Bar Equinoccio y Avesol de Sopocachi–. Los presentaba así en una página con el rótulo “Contactos en Bolivia” que volvió a mis manos en el archivo legendario:

- Raquel Gutiérrez y Álvaro García Linera. Investigadores y profesores de sociología en la Universidad Mayor de San Andrés. Álvaro da un seminario de Bourdieu en la carrera; Raquel da clases en el posgrado. Ambos están vinculados al movimiento fabril, con quienes trabajan activamente. Están muy interesados en entrar en contacto contigo y en organizar un coloquio o algo así. Muy amigos míos. Creo que son las personas más adecuadas y con quienes tendrías que entrar en contacto primero.

- Raúl Prada. Sociólogo. Profesor e investigador en el posgrado en Ciencias del Desarrollo de la UMSA (CIDES). Dirige una maestría en Epistemología.
- Luis Tapia. Politólogo. Profesor en el CIDES-UMSA. Dirige una maestría en Ciencias Políticas. Dirige la revista *Autodeterminación*, que podría ser un espacio interesante para publicar algunos textos.
- José Antonio Quiroga. Editor de libros. Intelectual muy interesante. Su editorial (que es una de las mejores del país) podría ser una opción para publicar textos de Bourdieu u otros en Bolivia. Amigo mío.
- Rafael Archondo. Periodista. Amigo mío. Es editor de uno de los periódicos más importantes del país: *La Prensa*. Trabaja con Juan Cristóbal Mac Lean, que es periodista, habla y traduce del francés (él tradujo la entrevista de Bourdieu que se publicó en La Paz). Juan Cristóbal dirige un suplemento dominical llamado “Lecturas” de debate intelectual, espacio interesante para publicar algunas cosas. Yo no lo conozco personalmente, pero sería interesante contactarlo.

Yo estaba muy entusiasta con el proyecto que surgía y los alcances previsible, se lo manifestaba en mi carta del 10 de julio de 1998:

La propuesta ‘Raison d’agir’ creo definitivamente que es una iniciativa muy importante y que llega en un momento muy pertinente; es hora de que la sociología ‘sea útil’ a los movimientos sociales y que los intelectuales tomen posición con respecto al mundo que tienen en frente. Es por eso por lo que me pongo a entera disposición para colaborar en lo que pueda.

Inmediatamente escribí a Raquel y Álvaro, a José Antonio Quiroga, a Rafael Archondo y a Omar Rocha. Todos

encantados con la inminente visita de Franck a La Paz. Hay que recordar que con todos ellos yo tenía una relación distinta y de larga data. A Raquel y Álvaro los conocí en la cárcel. Fue una historia curiosa: con Luis Revilla –fuimos militantes y amigos por varios años mucho antes de que deviniera en alcalde de la ciudad– decidimos hacer un grupo de lectura; él sugirió que fuera con Raquel Gutiérrez, que era una mexicana que había sido apresada por su participación en el Ejército Guerrillero Túpac Katari. Empezó nuestra aventura, la fuimos a visitar a la cárcel de mujeres de Obrajes, ubicada en una zona residencial de la ciudad de La Paz, y lo primero que empezamos a leer fue *La pasión de Michel Foucault* (Miller, 1996). El grupo duró un par de semanas, pero la amistad estaba sembrada. La visitaba todas las semanas ya sin Luis y nos quedábamos horas platicando. Constantemente salía el nombre de Álvaro, así que decidimos un día ir a conocerlo a Chonchocoro, cárcel de alta seguridad, situada en la ciudad de El Alto, colindante con la ciudad de La Paz, donde guardaba prisión. El encuentro fue impactante, salió con su chompa negra de cuello alto, su pelo con un corte hacia un costado, con personalidad fuerte. Yo me esperaba otro perfil. Desde entonces nos veíamos, en Chonchocoro o en Obrajes, semanalmente (incluso llevé a mi mamá y a mi abuelita, que le regaló una frazada; toda la familia los conoció). Con un colectivo hicimos varias marchas y protestas buscando su libertad y cuando partí a Lovaina, en 1996, ellos todavía seguían presos, aunque las puertas empezaban a abrirse. Lograron la libertad unos meses más tarde y rentaron un departamento modesto en Sopocachi, donde me recibieron a mi vuelta.

Vuelvo a Franck. Raquel me envió dos cartas que dibujan con claridad el ambiente político e intelectual en La Paz en ese momento (que la encontré en el archivo, la había perdido de vista):

La Paz, 18 de junio de 1998

Hola Hugo:

Qué gusto habernos reencontrado nuevamente (...). Aquí a nosotros nos interesa un montón todo lo que nos cuentas. Claro que nos gustaría hablar con el cuate, organizar algo con él, etc. Es cosa de que tú le preguntes qué es lo que le latería más. Nosotros, ayer mismo, pensábamos que podríamos hacer una especie de Coloquio donde se combinen algunas exposiciones (a Bourdieu no lo conocen tanto aquí, de hecho, quienes sí lo conocen más son el Álvaro y Alicia Spedding), con unos debates o algo así. Podemos invitar justamente al Chato o al Tapia (y a ver quién más se nos va ocurriendo) y darle forma. Puede resultar muy interesante. Precisamente, Álvaro dio un pequeño seminario sobre Bourdieu para los que están preparando su tesis. Los textos que conocemos aquí (vía fotocopia) son: *Los estudiantes y la cultura* (de los setenta), *La reproducción* (1975), *El oficio del sociólogo* (?1974?), *La distinción* (1980), *El sentido práctico* (1979), *Razones prácticas* (1993), *Sobre la televisión* (1995), *La dominación masculina* (1994), *Para una antropología reflexiva* (?1989?), *Sociología y cultura* –recopilación de artículos– y *Las reglas del arte* (1992). Si nos puedes conseguir, en especial, *La distinción* y *El sentido práctico* en edición original (en castellano), sería excelente, pues nuestra fotocopia es malísima (...).

Nosotros estamos justamente intentando vincular las posiciones políticas con estudios académicos serios. En particular, con todo este rollo de la investigación sobre la Clase Obrera. La idea que tenemos nosotros es, al momento de estudiar exhaustivamente la nueva situación de la clase obrera ir contribuyendo a su autoorganización y a la discusión interna de su problemática en la perspectiva de la construcción de su identidad, su unificación en la lucha.

De momento, te envío el articulito que me pides (el de *Cuarto Intermedio*) y te envío también el texto del Álvaro que salió en *Autodeterminación*. Al rato te voy a enviar todo el bolón de cosas que tenemos, así tú discriminas qué puede ser útil y qué no. De todos modos, ahorita tenemos una reunión en la Confederación de Fabriles ya te cuento cómo nos va, pero lo que estamos haciendo con ellos es discutir los pasos concretos para que la flexibilización no nos arrase...

La segunda carta dictaba:

La Paz, 22 de junio de 1998

Hugo, qué bien estar teniendo ahora comunicación rápida. Me gustó que te pareciera bueno el textito sobre Cochabamba. Te vuelvo a enviar ahora, por si no llegó, el de *Cuarto Intermedio* y el de Cejis donde estamos entrando a los aspectos más “teóricos” del rollo. Fíjate que quiero escribir una reflexión minuciosa sobre el significado de “los aumentos de la productividad”. Esta es la columna, discursiva y práctica de las transformaciones neoliberales y siento que es a partir de ahí desde donde hay que comenzar a construir la crítica obrera que supere la racionalidad que entraña tanto el modelo como las intenciones patronal-gubernamentales.

Hemos prestado el libro de Bourdieu que nos enviaron para que lo fotocopien los cuates de *La Prensa* pues creo que la semana que viene va a salir tu artículo y van a traducir alguno de los artículos del librito para poner al lado. Fíjate que ese suplemento, “Lecturas”, está súper bueno.

Bueno, aquí estamos haciendo ya lobby con algunos cuates contándoles que viene ese cuate tuyo y hay bastante interés de que organicemos un Coloquio, seminario o algo así.

Abrazo gigante.

Raquel

La plataforma para la llegada de Franck a La Paz estaba sentada. Se movilizaron profesores universitarios, periodistas, editores y dirigentes sociales. Y, entre tanto, todavía no lo había conocido. Fue en julio cuando lo visité en París, desde Lovaina. Se trató de un viaje especialmente instructivo. Franck, amable como siempre, me alojó en su pequeño departamento típicamente parisino. Era tan chico que él tuvo que salir a dormir a otro lado y volver en la madrugada. Entendí parte del comportamiento urbano de aquella ciudad, el rol del bar —que quedaba en la esquina de su casa— como una extensión del espacio interior, una especie de living donde suceden los principales encuentros con los amigos. Sólo décadas más tarde, cuando hice una estancia de investigación de dos años ahí en el 2018, entendí la relación de los parisinos con lo público, la terraza, el parque, el café, el bar —Ver Suárez, *París a diario* (2022)—. Pero lo más emocionante fue cuando fuimos al Colegio de Francia. Franck, al ser asistente de Bourdieu, tenía su oficina a unos metros. Llegué al número 52 de la Rue du Cardinal Lemoine, ahí donde le había enviado la primera carta sólo unos meses atrás. Entré al Colegio, la institución más prestigiosa de la academia francesa, a la que pertenecieron Foucault, Levi-Strauss, Derrida, Bartres, desde donde se dieron conferencias y seminarios que marcaron el rumbo de las ciencias sociales. Atravesamos un pasillo donde estaba el escritorio de Bourdieu, ausente no recuerdo por qué motivo y llegamos al cubículo de Franck. Me regaló una serie de libros, algunos en francés, otros en castellano. Salí con la mochila llena y una larga agenda de lectura. Al caminar por esos corredores, tuve la sensación de que era como un niño visitando por primera vez Disney; veía todo con asombro, con admiración, no podía creer que estaba en uno de los centros de producción de ideas de occidente. Volví a Lovaina a los pocos días, con más exaltación y con la perspectiva más clara

de lo que había que impulsar a mi vuelta a Bolivia a finales de año. El programa político-intelectual iba dibujándose con mayor claridad. Antes de hacer maletas, me puse en contacto con Luc Van Campenhout, que había sido profesor mío en el posgrado en Lovaina y que entonces coordinaba *Razones para actuar* en Bélgica; hablé con varios estudiantes latinoamericanos de la universidad a quienes les interesó el proyecto para sus respectivos países. Chile, Guatemala, Nicaragua, Ecuador y más; muchos sentían que la ola neoliberal los arrasaba y que era un buen momento para iniciativas colectivas y militantes desde la academia. Recordé cómo, en los setenta, mi maestro y amigo Guy Bajoit –profesor de sociología en la UCL y antiguo militante del Movimiento de Izquierda Revolucionaria–, fue el promotor en Lovaina de una célula mirista desde donde se discutía la política de Bolivia.

En aquel verano de 1998, Franck visitó por primera vez Bolivia. Fue recibido tal cual lo esperado; se contactó con Raquel y Álvaro, con Raúl Prada, con Luis Tapia, con Oscar Olivera y el centro fabril de Cochabamba. Palpó la realidad boliviana y las características del campo intelectual, conoció el vínculo sólido entre el pensamiento y la acción en Bolivia, las dificultades para conseguir bibliografía, la fuerza hegemónica del pensamiento neoliberal, pero a la vez la potencia de la movilización social y la creatividad intelectual progresista. No cabe duda de que era un momento tanto de efervescencia social cuanto de creación de pensamiento crítico, autónomo, polifacético. Acaso un período privilegiado que luego daría frutos (para bien y para mal) los años siguientes. Franck dio conferencias llenando auditorios, fue solicitado en universidades y sindicatos, estableció contactos editoriales y volvió con el equipaje lleno de libros y pasión andina. Para él también Bolivia empezaba a convertirse en un proyecto vital, años más

tarde publicó varios artículos sobre el proceso boliviano y dos libros: *Carnets boliviens 1999-2007* (2021).

Luego de su viaje a Bolivia, Franck le escribe una síntesis a Bourdieu el 2 de septiembre de 1998:

Imagino que desea tener un pequeño balance de las actividades de Raison d'agir-Bolivie. Primero, los contactos: Los profesores de sociología en la universidad pública, muy comprometidos en la acción militante. Los dos principales (una pareja: Álvaro García y Raquel Gutiérrez) vienen saliendo de cinco años de prisión por su participación en movimientos indígenas (quechuas y aymaras, hoy están concentrados también en la defensa de la producción tradicional de la coca). El libro que Raquel escribió en prisión muestra que una buena parte de sus preocupaciones se refieren a la lectura de sus textos. Se las arreglaron para organizar una conferencia pública sobre Raison d'agir. Tuve que preparar una exposición sobre su pensamiento (le adjunto el plan y el afiche). Había 80 personas muy serios y curiosos. De hecho, hice dos conferencias más luego de la solicitud de otros auditorios: una sobre el campo intelectual y el campo literario y una sesión de trabajo, una noche, sobre los aspectos teóricos y metodológicos de su sociología. Las preguntas, a menudo relacionadas a su relación con la tradición marxista, o con Foucault, eran sobre todo un esfuerzo para situar su pensamiento, pues hay un serio problema de difusión de sus textos. Por esa razón otro aspecto de los encuentros se refiere a los problemas editoriales. Los derechos de autor de sus libros ya están vendidos en su gran mayoría, pero la recolección de artículos sería una posibilidad: las conferencias inéditas (por ejemplo "Contra la división escolástica", etc.), los artículos poco conocidos ("Sobre el poder simbólico"...), de manera de constituir diferentes temas: los intelectuales (y la filosofía), el discurso político, entre otros. Un editor local está interesado (era uno de los contactos

de Hugo Suárez), si le entregamos los textos traducidos. Sólo deberíamos tener su acuerdo y elegir algunos textos, en función de los derechos de autor disponibles, lo que implicaría un poco de trabajo. La ventaja de este editor es que está inmerso localmente, lo que facilita la difusión y que está en perspectiva de expandirse especialmente en América Latina.

Hay también otros proyectos de trabajo, que le comentaré si toman forma, especialmente aquel de un encuentro “intercontinental” entre investigadores bolivianos, mexicanos, argentinos, chilenos y franceses en el transcurso de dos años (De hecho les he sugerido esta idea luego de su solicitud de que usted pueda venir, les he explicado que no es fácil, que rechaza muchas invitaciones, que está lejos, pero que podría interesarle establecer una forma de trabajo colectivo, con contacto con militantes sociales de América Latina e investigadores de estos países, y que se podría movilizar algunos investigadores franceses que usted formó... Claro que queda el tema de encontrar el dinero...).

La red se consolidará con el retorno de Hugo Suárez a Bolivia en diciembre y en los años siguientes hará distintos viajes de ida y vuelta, lo que favorecerá los intercambios. Están verdaderamente motivados por contestar la hegemonía de la ortodoxia tourainiana en América Latina, sobre todo luego de que Touraine viaja pagado con recursos de los gobiernos locales...

Esto es lo esencial, espero que haya pasado un agradable verano. No sé cómo agradecerle por haberme permitido vivir este tipo de experiencias.

El 21 del mismo mes yo le enviaba una misiva a Bourdieu, que sería la última del período lovaniense antes de volver a Bolivia:

Lovaina la Nueva, 21 de septiembre de 1998

Pierre Bourdieu.

Muchas gracias por haber dedicado su tiempo a la revisión de mi trabajo y gracias por sus comentarios que los aprecio enormemente. Intentaré difundir el texto en Bolivia, además lo envié a la Revista Eclesiástica Brasileira (Rio de Janeiro-Brasil) para ver si les interesa la publicación.

En estos días se encuentran en Lovaina dos doctores en sociología chilenos (que estudiaron acá) que vinieron a hacer contactos para la elaboración de una licenciatura en sociología en Chile. También está aquí una doctorante cubana que trabaja precisamente sus categorías conceptuales para comprender la reestructuración de Cuba hoy. A ellos les hablé de “raison d’agir” y todos están muy interesados en entrar en contacto con la red y participar desde sus países. Sería interesante tener una reunión con Franck Poupeau y algunos estudiantes latinos de Lovaina para coordinar acciones futuras a nivel continental.

Nuevamente le agradezco sus comentarios muy motivadores para seguir trabajando en la misma dirección.

Un fraternal abrazo,

En diciembre se cerraba una etapa de mi vida y del proyecto *Razones para actuar*. Tomaba el avión rumbo a La Paz, la intención era clara: impulsar el colectivo intelectual-militante que tanto habíamos planificado.

De la ciencia social a la acción política. Disputar el discurso público

El año 1999 me sorprendió con muchos proyectos. Como lo planeado, volví a La Paz en diciembre de 1998 y empezó una nueva vida. Hacía dos años y medio que no había pisado

Bolivia, las cosas cambiaron, era tiempo de descubrir. Entre otras, mis amigos Álvaro García y Raquel Gutiérrez, a quienes visitaba cuando estaban en prisión, salieron libres luego de un largo proceso y muchas pulsetas. La última vez que los había visto fue entre la cárcel de mujeres de Obrajes y Chonchocoro respectivamente; ahora nos encontrábamos en su modesto y acogedor departamento en el Edificio Jazmín, en pleno Sopocachi, discutiendo y planificando todo lo que pasaba por nuestras mentes. Nació así el grupo Ciencia Social y Acción. Inicialmente, lo componíamos Raquel Gutiérrez, Françoise Martínez, Christophe Giraud, Pascale Pendrié, Álvaro García, Claudia Benavente y yo, como equipo de base, pero buscábamos involucrar a muchas más personas. Nos presentábamos así:

No somos un grupo de especialistas en la obra de Bourdieu y mucho menos constructores de dogmas y cultos a personalidades del mundo intelectual. No pretendemos defender una posición académica frente a otra, ni seguir modas conceptuales pasajeras que no suelen durar más que algunos años, hasta que venga un nuevo iluminado. No hacemos sociología de los “grandes autores” ni apología de las “grandes teorías”. Lo que nos interesa es:

- Reflexionar en torno a la producción de Bourdieu porque la encontramos particularmente rica para explicar algunos fenómenos por los que venimos atravesando en el país. Pero queda claro que Bourdieu es una perspectiva particular al lado de un mar de teorías explicativas que tienen su propio aporte. Nuestra opción teórica es temporal y no dogmática.
- Investigar algunos fenómenos sociales, nuestra especificidad es el trabajo académico para comprender por

dónde va nuestra sociedad, cuáles son los nuevos movimientos sociales, los nuevos paradigmas en juego, etc.

- Estamos interesados en que nuestros trabajos tengan algún tipo de relación con los actores en juego y a quienes estudiamos. No se trata sólo de hacer sociología desde la universidad, sino también de involucrarse en el propio acontecer social.
- Nos interesa la posición política de Bourdieu que, manteniendo siempre rigurosidad y distancia académica, da nuevas pistas para la acción social y la reflexión crítica (Suárez, 2000: 7-8).

La iniciativa más importante fue la organización del “Ciclo de conferencias en torno a la obra de Pierre Bourdieu”, de mayo a octubre, en el auditorio de la Alianza Francesa, el tercer jueves de mes. El formato era claro: una mesa redonda con tres invitados y un moderador (miembro del grupo). Uno de nosotros se haría cargo de la conferencia principal y los tres invitados la comentarían. Se buscaba que en cada mesa estuviera presente un exponente de la ideología neoliberal, un activista y un académico. Para cada encuentro, el responsable de la conferencia debía preparar un documento escrito que se entregaba a los asistentes en fotocopias. Pero acaso lo más importante era el acuerdo al que llegamos con el suplemento “Ventana”, de *La Razón*, pues en él se publicaba, el domingo previo a la conferencia, un texto de Bourdieu –a veces inédito en castellano–, una reflexión del ponente –o una entrevista– y una nota informativa sobre la vida y obra del sociólogo. La batería de información fresca ocupaba entre tres a cuatro páginas del suplemento y a veces tomaba la portada de éste.

**grupo
ciencia social
y acción[®]**
t: 33 54 50 / 79 43 89
a: ciencia@yahooh.fr

DE LA CIENCIA SOCIAL A LA ACCIÓN POLÍTICA.

CICLO DE CONFERENCIAS EN TORNO A LA OBRA DE PIERRE BOURDIEU

Lugar: Alianza Francesa, c/ Fernando Guachalla esq. 20 de octubre
Fecha: primer jueves hábil de cada mes, 19h00-21h00

Este ciclo de conferencias propone presentar unos de los temas más relevantes de la obra del sociólogo Pierre Bourdieu y la evolución de su pensamiento. La obra de Pierre Bourdieu permite pensar las formas políticas de la dominación social.

- **6 mayo de 1999: EL SISTEMA ESCOLAR**
¿ Instrumento de reproducción social o de democratización ?
Expositor: Félix Pati (Docente de sociología, UMSA)
- **10 de junio de 1999: LA DOMINACIÓN MASCULINA**
¿ Hacia una igualdad entre hombres y mujeres o nuevas formas de dominación entre los géneros ?
Expositor: Raquel Gutiérrez Aguilar (Docente de sociología, CIDES, UMSA)
- **1ro de julio de 1999: LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN**
¿ Liberación de la palabra de los ciudadanos o control social de la expresión cívica ?
Expositor: Claudia Benavente (Docente de comunicación, U. Católica)
- **5 de agosto de 1999: ESTRUCTURAS SIMBÓLICAS Y ESTRUCTURAS DE DOMINACIÓN: CLASE Y ETNIA**
Las diferentes dimensiones de la dominación social. La distinción como forma de dominación social.
Expositor: Álvaro García Linares (Docente investigador de sociología, UMSA)
- **2 de septiembre: CRÍTICA AL NEOLIBERALISMO**
¿ Es rescatable el neoliberalismo ?
Expositor: Raul Prada Alcaraz (Docente investigador, CIDES, UMSA)
- **7 de octubre: ¿ QUÉ ES LA ACCIÓN POLÍTICA ?**
PRESENTACIÓN DE LA ASOCIACIÓN " RAZONES PARA ACTUAR "
La interacción entre la ciencia social y los movimientos sociales. La propuesta asociativa de Pierre Bourdieu.
Expositor: Hugo José Suárez (Docente de sociología, UMSA)



**AMBASSADE DE FRANCE
EN BOLIVIE**
Calle 8
Obrajes
Tel: 78 61 14

Alliance Française
Guachalla #399
Tel.: 32 50 22 / 32 40 75

IFEIA
Instituto Francés
de Estudios Andinos
Tel.: 22 77 24

Imagen 2. Programa ciclo de conferencias

El 1 de marzo de 1999 le envié una carta a Bourdieu comentándole los planes y dos meses después contándole los detalles de la puesta en práctica.

Pierre Bourdieu:

Le escribo para compartirle algunas de las actividades que estamos realizando por Bolivia.

Hemos comenzado una estrategia para dar a conocer el pensamiento de Pierre Bourdieu y Razones para Actuar. Parte de esto es la publicación y traducción de algunos pasajes de La Dominación Masculina en la prensa local, así como comentarios de alguna gente que conoce el tema (le envié una copia de lo publicado).

Por otro lado, Álvaro García, un profesor de Sociología, está dictando un curso titulado “El pensamiento de Pierre Bourdieu” en la carrera de Sociología de la universidad estatal; ese seminario también lo repetirá en el posgrado de la misma universidad.

Además, estamos conectándonos con la Alianza Francesa, en perspectiva de hacer un ciclo de conferencias sobre Razones para Actuar; serían unas seis sesiones realizadas en la Alianza con un público diverso. Para esto, hay varios bolivianos interesados en participar, así como franceses que radican en el país. En otro orden, está la publicación del libro inédito en castellano, pero eso todavía está detenido ya que los editores (Plural de Bolivia y Eudeba de Argentina) tienen que ponerse de acuerdo con respecto a las cuotas y otros asuntos más específicos.

El proyecto grande sería hacer un gran seminario para el año 2000 que estuviera auspiciado por varias organizaciones académicas y en el cual podrían participar distintos grupos latinoamericanos, es decir, hacer una semana de reflexión latinoamericana sobre la obra de Bourdieu y sus consecuencias teóricas para la lectura de la realidad del continente.

En lo personal, estoy en proceso de reinserción laboral, continuo con mi investigación doctoral, pero ahora voy a dar cursos de Sociología en la Universidad, lo que creo que va a ser muy enriquecedor.

Sin otro particular, reciba un caluroso abrazo,

Meses más tarde, le enviaba otra comunicación:

La Paz, 4 de mayo de 1999

Pierre Bourdieu:

Le escribo para comentarle lo que se está organizando aquí. Se ha conformado en Bolivia el grupo “Ciencia Social y Acción”, que es una especie de reflexión a partir de “Raison d’Agir” pero en Bolivia. Está compuesto por profesores de sociología, doctorantes franceses en Bolivia y otros interesados. Iniciamos actividades este jueves con un ciclo de conferencias sobre Pierre Bourdieu “De la Ciencia Social a la Acción Política”. Se harán seis conferencias en la Alianza Francesa, una por mes. Estas actividades tienen el interés de ir preparando el terreno para el coloquio del próximo año con investigadores de la región. El primer conferencista es Felix Patzi, sociólogo, profesor de la Universidad que tocará el tema del sistema escolar, muy pertinente en Bolivia ya que hace poco se implementó en el país una gran Reforma Educativa. Se continuará con temas sobre la dominación masculina, la distinción, la televisión, la política y la presentación de “razones para actuar”. El último día intentaremos abrir las posibilidades para la conformación, un poco más grande, del grupo. Al final, tenemos la intención de publicar las ponencias que serán presentadas cada mes (...).

Sin otro particular, reciba un fuerte abrazo y esperamos tenerlo pronto por estas tierras.

Hugo José Suárez

El 14 de junio Bourdieu respondía:

Perdóneme por el retraso con el que le respondo, seré breve por falta de tiempo.

Gracias y bravo por lo que hacen, Franck Poupeau le hablará sobre una idea que tengo de hacer un libro económico que recoja mis textos políticos. Leeré los textos que usted me envió. Con respecto a una reunión que están organizando, creo que será prudente convenirla sin mi presencia (si estuviera impedido por razones de salud). Podrían invitar a Franck Poupeau o alguno de los investigadores de nuestro grupo (le envió la lista) de manera que, aunque yo esté ausente, la reunión se pueda llevar adelante eficazmente.

Pierre Bourdieu

Pd. Daré una teleconferencia el martes 22 en México. Si tienen posibilidades de tener acceso, contacte de mi parte al organizador.

Vuelvo al ciclo de actividades en La Paz, que fue anunciado en los periódicos locales. Los seis temas escogidos respondían a debates estratégicos que, de una u otra forma, eran los pilares discursivos del neoliberalismo; se trataba de ponerlos en jaque, cuestionarlos con argumentos, discutirlos y mostrar su debilidad. El domingo 2 de mayo se publicó en “Ventana” la entrevista de Michel Zlotowski a Bourdieu titulada “Una mirada crítica a los intelectuales y la televisión” (“Ventana”, *La Razón*, 2-5-1999) y el jueves 6 de mayo empezó Felix Patzi la serie con un análisis de “El sistema escolar, ¿instrumento de democratización o de reproducción social?”, lo que después se convirtió en el capítulo “Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica (Una aproximación al análisis de la Reforma Educativa)” (Patzi, 2000). En la mesa, uno de los invitados fue el vicepresidente indígena Víctor Hugo Cárdenas (que ocupó el cargo entre 1993-1997 con el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada).

El tema era central, pues una de las reformas más promovidas por el gobierno de Sánchez de Lozada fue la educativa, coherente con los principios neoliberales. Patzi, en diálogo con la perspectiva bourdiana, denunciaba la reforma como un ajuste al diseño de Estado del 52, que continuaba con la intención de homogeneidad e integración de las culturas indígenas a la nación en desmedro de sus propias naciones, lo que denominaba “etnofagia estatal”. Criticaba el discurso de la interculturalidad –y la instrumentalización de lo “pluri-multi”– como una simple ilusión colectiva; la Reforma Educativa representa, insistía Patzi, una continuidad de las jerarquías coloniales y es una forma de violencia simbólica que legitima la modernidad neoliberal (Patzi, 2000).

El éxito del debate generado en la inauguración fue notable, en *La Razón* se dijo:

Caló hondo la obra de Pierre Bourdieu. Las expectativas para la primera conferencia en torno a la obra del sociólogo francés Pierre Bourdieu fueron rebasadas. Mucho público siguió las reflexiones sobre ‘El sistema escolar, ¿instrumento de democratización o de reproducción social?’. Lo que obligará a cambiar de local para las siguientes cinco sesiones a realizarse cada jueves de mes. Es un acierto del grupo Ciencia Social y Acción, Alianza Francesa, Instituto Francés de Estudios Andinos y Embajada de Francia (*La Razón*, 9-5-1999).



Imagen 3. Primera sesión reflejada en *La Razón*

La segunda conferencia, a cargo de Raquel Gutiérrez, fue el 10 de junio, dedicada a La dominación masculina, con el título “¿Hacia una igualdad entre hombres y mujeres o nuevas formas de dominación entre los géneros?”. El tema del género fue importante en el gobierno de Sánchez de Lozada; de hecho, en 1995 se creó la primera Subsecretaría de Asuntos de Género y se abrió el debate sobre la inclusión y el rol de la mujer en la sociedad y el Estado. El domingo previo se publicó en “Ventana” la traducción inédita en castellano de la entrevista de Isabelle Rüf a Bourdieu

titulada “La dominación masculina, una dominación invisible” (“Ventana”, *La Razón*, 6/6/1999), una presentación de su vida y obra elaborada por la Alianza Francesa y un artículo de Raquel en el que argumentaba que, más allá de las políticas oficiales de género,

Los puestos más importantes, los mejor remunerados, los más prestigiosos, siguen siendo ocupados mayoritariamente por varones, mientras que las ocupaciones femeninas, por lo general, se concentran en puestos de importancia secundaria, prestigio disminuido y menor remuneración. Este fenómeno, constatado una y otra vez por la sociología, puede ser pensado de dos maneras: o bien como convocatoria a que las mujeres realicemos nuevos esfuerzos de ‘igualación’, o bien como tendencia hacia la formación de anillos de estratificación que lo que muestran es el predominio masculino contemporáneo más allá de normas explícitas que así lo reglamenten.

Con su ponencia, buscaba explicar “las nuevas jerarquizaciones sexo/genéricas en el espacio social” (Gutiérrez, Raquel, “Igualdad o dominación sutil”, en “Ventana”, *La Razón*, 6-6-1999: 7).

La siguiente cita era con el tema de los medios de comunicación. La expositora, Claudia Benavente, que publicara el domingo anterior en “Ventana” el artículo “La televisión: entre el bien y el mal”, se preguntaba: “¿Liberación de la palabra de los ciudadanos o control de la expresión cívica?”. En el suplemento de *La Razón* se reproducía una selección del libro *Sobre la televisión*, recientemente publicado por Bourdieu, además de una reseña de los textos en los cuales el autor se refirió a este y otros temas como su crítica a “la opinión pública” y las imposiciones ocultas del campo mediático. Hablar de los medios y develar sus

misterios era fundamental porque en la era neoliberal fungieron como canales de transmisión de un sentido común hegemónico. Mostrar que, en realidad, formaban parte de un juego del poder y que estaban alineados con el pensamiento dominante, era desnudarlos dejando ver sus intereses a menudo ocultos y ocultados.

La nueva reflexión estuvo a cargo de Álvaro García, que abordó las “Estructuras simbólicas y estructuras de dominación: Clase y etnia”. Dos textos de Bourdieu publicados en “Ventana” precedían la conferencia: un extracto de *Meditaciones pascalianas* y otro de *Respuestas por una antropología reflexiva*. Además, una entrevista al expositor en la que afirmaba que

Sobre las categorías de ‘etnia’ y ‘clase’ hay dos posiciones aparentemente confrontadas. La del marxismo vulgar que considera a la ‘etnia’ como una manifestación superestructural, si es que no ideal, de la condición de clase. Frente a ella se halla la del culturalismo que, o considera que la diferencia de clase es secundaria frente a las diferencias culturales fácilmente evidenciables en el lenguaje cotidiano, o considera que son dos niveles irreductibles que coexisten y que deben estudiarse separadamente. Bourdieu, a través del concepto de estructura simbólica, permite integrar muchos de los aspectos prácticos anteriormente reivindicados como argumentos de la escisión entre etnia y clase, como momentos del despliegue simbólico de las diferencias sociales objetivas (...). En sociedades de herencia colonial como la nuestra, tengo la impresión de que la ‘etnia’ se refiere a un capital de importancia más decisivo que el capital cultural e incluso social, en la estructuración de las diferencias primordiales que dan lugar a las clases (Claudia Benavente, “Etnia y clase, desafíos para el pensamiento

de Bourdieu. Entrevista a Álvaro García”, “Ventana”, *La Razón*, 8-8-1999).

La quinta sesión la dedicamos a la Crítica al Neoliberalismo, a cargo de Raúl Prada. Se publicó en “Ventana” una entrevista a Bourdieu que resuena para todos los tiempos: “No hay democracia efectiva sin verdadero contrapoder crítico”, además de extractos del libro *Contrafuegos* (“Ventana”, *La Razón*, 29-8-1999). El sociólogo explicaba la decadencia del sentido del Estado, los límites de la explotación neoliberal y el rol de los intelectuales en la democracia. También se reproducía las palabras de Prada que alertaban:

(...) la crítica al neoliberalismo es necesaria si no queremos un fin apocalíptico de la historia de las sociedades (...). Bourdieu toma posición crítica y contraria a la forma de dominación telemidiática, tecnológica, política y racial que connota el neoliberalismo partiendo de la necesidad de defender las conquistas sociales como patrimonio de la humanidad, estamos en condiciones de utilizar sus herramientas teóricas para entrar en combate contra una forma decadente de la civilización occidental, que es esta forma perversa y nihilista del capitalismo tardío (Claudia Benavente, entrevista a Raúl Prada “Neoliberalismo: un debate lejos del entierro”, “Ventana”, *La Razón*, 29-8-1999).

En efecto, la discusión era capital porque los pensadores neoliberales habían logrado imponer los principios neoliberales como “naturales”, logrando un consenso y presentando su programa como el único camino posible. Goni, al defender su proyecto, solía decir, citando a algún santo católico: “si no es esto, ¿qué es?”. En realidad, el

arquitecto neoliberal, con datos y explicaciones, reforzaba la idea de que ésa era la inevitable salida. Lo que Prada refutaba, releyendo a Bourdieu, era que la agenda neoliberal representaba una opción entre tantas y tal vez la más perversa y equivocada.

La última sesión estuvo a mi cargo. Fue la presentación de la Asociación Razones para Actuar, que conducía directamente a la pregunta sobre las condiciones para la interacción entre científicos sociales y movimientos sociales. El domingo anterior habíamos reproducido una entrevista al expositor y extractos de una conferencia de Bourdieu en México donde afirmaba que

(...) si hay algo en mi trabajo que merece ser imitado (y no sólo discutido) es el esfuerzo para superar la oposición entre la reflexión teórica pura y la investigación empírica. Los instrumentos teóricos que he producido o perfeccionado deben su fuerza y su interés para la ciencia al hecho de que he practicado, como todo científico, un eclecticismo selectivo y acumulativo.

Y aclaraba su manera de entender la relación ciencia y política:

La lucha política es, en lo esencial, una lucha para imponer, en el seno de una nación o a escala internacional, el principio de visión y división dominante. Ése es hoy el caso de la visión neoliberal del mundo económico y social. El sociólogo interviene en esta lucha sin tomar partido, por el solo hecho de develarla como tal, ofreciendo la posibilidad de un uso liberador del conocimiento de las estrategias y de los mecanismos de dominación. (Bourdieu, “La acción política y las razones para actuar” suplemento “Ventana”, *La Razón*, 3-10-1999).



grupo
"ciencia social
y acción"



Ciclo de conferencias
en torno a la obra
de Pierre Bourdieu

**DE LA CIENCIA SOCIAL
A LA ACCIÓN POLÍTICA**

¿Qué es la acción política?
Presentación de la asociación
"Razones para actuar"

por

Hugo José SUAREZ

Alianza Francesa - LA PAZ - Octubre de 1999

Imagen 4. Folleto repartido en la conferencia

no "Sobre la
ión", usted
no para defl
e intelectua
aparecen en
in, dice que
ada la carga
eva ese tér-

plis con un tr
parto no figur
el campo de la
competencia,
como es habie
lencia a desjar
reflexiones
de su postu
lo más amer
a colaborar
colaboración

cto de la
televisión?
no lado, no
de los ban-
carios indico-
res indier-
bles, mudat
cambio hace
a sus tencio-
narios años
a editoria
a editoria
ta en las
informacio-
es impor-
los sub-
campa-
inversio-
rápidamente
a la creacio-
de los sub-
la que
hidalidad
ue, por
lamada
nupala
empres
a. Se
a mi-
lo
mío-
on el
cubi-
de la
un-
que
inte-
ra-
ia-

Una mirada crítica a los intelectuales y la televisión

"Se puede obtener éxito con cosas que, a mi juicio, son indignas. Inversamente fracasan estrepitosamente cosas importantes que, con el resultado del periodismo, habrían podido sobrevivir", afirma el sociólogo francés

MICHEL ZLOTOWSKI*

culturales que la gente calta considera más cultivos. Sonen poco merced o, directamente, no lo tienen.

MENOS ESTADO, MENOS CULTURA

- Pero el neoliberalismo siempre significa menos Estado...

- Sí, pero cuando uno dice "menos Estado", hay que saber que esto también quiere decir "menos cultura", cultura libre, cultura creadora. Hasta el peor Estado, en un sentido, el Estado soviético, que no era un Estado liberal, hacía posible un cine que desapareció. Los cineastas, que estaban a la cabeza de la subversión antisoviética, pasaron, después de la liberalización, rápidamente al otro lado, porque descubrieron que incluso ese sistema atroc ofrecía buenos salarios más propios a la creación. No apruebo en absoluto a regresar a esa situación. Cuando uno dice "menos Estado", quiere decir "menos Estado social", no quiere decir "menos política y menos espíritu". Siempre que nunca había tanta política, tanta gente en prisión en los Estados Unidos, como hoy. Cuando más se reduce el Estado social, más aumenta el Estado represivo y penal, en parte para compensar los efectos del "retiro" del Estado social. En el terreno cultural es menos sorprendente, porque no va a haber revuelta ni subversión.

¿El liberalismo es la marginalización total del arte y de la cultura?

- El proceso de deterioro del arte y de la cultura será muy lento, muy progresivo, muy insensible, pero salvo una subversión, es ineludible. Es por eso que intento movilizar a los intelectuales. En 1980 organicé una reunión con Norbert Elias, Habermas, Claude Simon y otros, para decirles que había una Europa de los banqueros, una Europa de los industriales, una Europa de los sindicatos, pero no una Europa de los intelectuales y de los artistas. Entonces, hagámosla, intentemos defender lo que yo llamo el "corporativismo de la universidad". Los artistas no tienen que tener vergüenza de defender sus intereses, porque están defendiendo lo universal. Sus intereses egoístas son intereses universales. ¡Defendamos la cultura, la producción de cosas que son el logro más elevado de la humanidad!

UN NUEVO RENACIMIENTO - ¿Usted llama, entonces, a un nuevo humanismo, a un nuevo Renacimiento?

- Sí. Es muy difícil. Desafortunadamente, los artistas y los escritores piensan que pueden salir adelante por su cuenta, cada uno desde su lugar, y yo creo que es un error. Evidentemente, todos

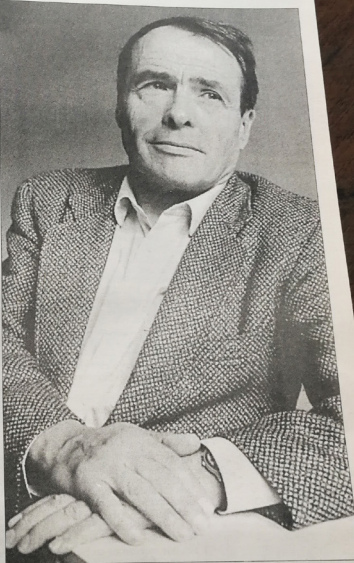
ellos son rivales. Hay alianzas, adhesiones, simpatías, entre grandes escritores. Entre los científicos hay "colaboraciones invisibles" según una bella expresión norteamericana. Pero los artistas se las traen cuando hacen lo suyo, no ven que las condiciones incluyan de renovación a su público, corren el riesgo de desaparecer.

¿QUÉ PUEDE SALVARSE? ¿No hay nada que pueda salvarse en la televisión?

- Sí, las investigaciones. Me desespero cuando veo lo que podría haber hecho con este instrumento formidable. Todo lo que la televisión hace de mal para la televisión, por ejemplo, en política, es un instrumento de centralismo, de concentración de poder, en el interior de los partidos, está cada vez más concentrado, descansa en cuatro o cinco cabezas que son designadas por su peso por la televisión, por aparecer con frecuencia, porque son conocidas y reconocidas. Pero la televisión también podría ser un instrumento de democracia directa. Lo mismo es válido para la cultura. La televisión podría acompañar prácticas culturales en el campo de la pedagogía, sin reemplazar a los profesores. Habiendo reflexionado sobre la televisión, sin ser un especialista, puedo decirle que este medio puede tener infinidad de usos pedagógicos, médicos, etc. Desafortunadamente la televisión podría lograr, con un costo menor, cosas que se realizan por otros medios mucho más onerosos. En la situación actual, la televisión es esencialmente un sostén de la publicidad. Se impone la ley del dinero, cada minuto cuenta el dinero, aun cuando lo hay, nunca está al servicio de lo gratuito. Sólo el Estado tiene dinero para repartir en acciones gratuitas. Es la única instancia que acumula dinero y que puede distribuir gratuitamente servicios sociales y culturales.

¿Qué puede hacer el sociólogo?

- Decir lo que para él es importante. Yo creé con amigos un grupo que se llama "razones para actuar", un grupo de investigadores de diferentes disciplinas y de todas las edades, que se reúnen regularmente de manera oficial y rigurosa para debatir los problemas del



La Embajada de Francia, la Alliance Française, IEFA y La Razón auspiciaron un ciclo de conferencias sobre la obra de Pierre Bourdieu del 6 de mayo al 7 de octubre. Organiza el grupo "Ciencia social y acción"

Cada mes, Ventana hará una entrega especial sobre este evento

momento. Actualmente trabajamos en los problemas de los seguros. El seguro social va a ser reemplazado por seguros privados. Vamos a intentar informar y alertar sobre esta cuestión. Hicimos una enorme investigación sobre los cambios en el mundo del trabajo. Los nuevos formas de gobierno, de gestión... Hacemos todo lo que podemos. Estamos junto a los actores de las batallas sociales para ayudarlos a reflexionar, para darles los instrumentos que tenemos en nuestro poder.

* Tomado de El Clarín

Imagen 5. Publicaciones en periódicos

La serie de conferencias tuvo un éxito impresionante. El auditorio estaba constantemente atiborrado, mucha gente se quedaba afuera. La publicación de distintos documentos en “Ventana” daba consistencia a la discusión y la entrega de las ponencias gratuitamente en la entrada permitía la difusión libre de las ideas. Si bien los responsables de las conferencias principales éramos los miembros del grupo, la selección de los comentaristas fue adecuada porque permitió un auténtico debate de argumentos en la esfera pública y con impacto en lo político. Lo anterior, unido al calor de los movimientos sociales en distintos lugares del país, permitió que las conferencias fueran un semillero de pensamiento crítico que luego asumió forma en otros grupos –como Comuna– y, a partir del 2006, en política pública.

La agenda y el entusiasmo que emergían luego del evento dio lugar a nuevos proyectos. En lo político: reforzar el vínculo con los movimientos sociales; en lo intelectual e internacional, surgió la idea de un coloquio internacional con la presencia de Bourdieu. Le escribimos una carta impresa colectiva firmada por los seis miembros del grupo y la enviamos por correo regular a la 52 Rue du Cardinal Lemoine:

La Paz, 12 de julio de 1999

Estimado colega.

Los fundadores del grupo “ciencia social y acción” hemos emprendido un trabajo de difusión de la sociología francesa en Bolivia organizando un ciclo de conferencias de seis meses presentando diversos temas centrales de su obra aplicada a la realidad boliviana (con el añadido de compartir las experiencias de militantes e investigadores en la línea de la asociación Razones para actuar.

Ante la acogida y el entusiasmo y el éxito del ciclo “de la ciencia social a la acción política” en La Paz y en Oruro y las solicitudes de repetir la experiencia en Cochabamba, estamos proyectando nuevas actividades que respondan a las expectativas de los investigadores, universitarios y otros participantes deseosos de contribuir a una reflexión sociológica en vínculo con la acción política. Nos parece que organizar un encuentro internacional reuniendo universitarios y representantes de movimientos sociales latinoamericanos que permitan un intercambio y análisis y experiencias sería especialmente movilizador.

Le proponemos que participe como invitado principal en el evento Encuentros Internacionales “Sociología y acción política” en torno a la obra de Pierre Bourdieu, que organizaremos el 4, 5 y 6 de julio en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.

Diferentes instituciones y departamentos de sociología y ciencias políticas de las tres universidades más importantes del país (La Paz, Santa Cruz y Cochabamba) están interesadas y son parte de la preparación del evento.

Podemos contar con el apoyo de la Embajada de Francia en Bolivia, el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y la Alianza Francesa del país.

Para llevar adelante el coloquio y las invitaciones a otros colegas de los países vecinos, quisiéramos saber si podemos contar con su presencia.

En espera de que esta invitación pueda tener una respuesta positiva, le enviamos nuestros más cordiales saludos.

A pesar del interés de Bourdieu, no se pudo concretar su visita a Bolivia por múltiples razones. Surgió la idea de una videoconferencia, en los tiempos en que la tecnología –en Bolivia– no estaba lo suficientemente desarrollada para ese tipo de actividades. Lo intentamos por varios lados, pero los requerimientos estaban más allá de nuestras manos. El 28 de junio

del 2000 materializó la invitación, Bourdieu ofreció en castellano la conferencia virtual “El sociólogo y las transformaciones de la economía en la sociedad”, pero sólo se la pudo ver en Buenos Aires, Córdoba y Santiago; Bolivia quedó afuera por impedimentos técnicos. El evento fue publicado como libro en Argentina con el título *El sociólogo y las transformaciones de la economía en la sociedad* (Bourdieu, 2000b)⁴.

El paso de Bourdieu en el país quedó en algunas publicaciones, como se expone en el siguiente apartado.

Lo que Bourdieu nos dejó

Tres libros resultaron de la interacción de Bourdieu con el grupo. El año siguiente de las conferencias en la Alianza Francesa, apareció el libro que las cobijó: *Bourdieu leído desde el sur* (VV.AA., 2000). Los seis autores reelaboramos las ponencias y lo que surgió al calor de la discusión y agrupamos los documentos en un solo volumen. Lamentablemente no hubo tiempo para escribir un prólogo que sitúe la discusión y su impacto, salieron los capítulos sin explicación alguna al lector, pero quedaron en un volumen y no sólo regados en los folletos repartidos la noche de cada encuentro. El libro tuvo apoyo interinstitucional, participaron la Alianza, la Embajada de España, el Instituto Goethe, la Universidad de la Cordillera y Plural Editores. Circuló en varios medios y se agotó rápidamente, y se convirtió en un referente de lo acontecido en aquellos meses.

El segundo fue un libro de Bourdieu titulado *El campo político* (Bourdieu, 2001b). Fue un esfuerzo conjunto en el cual participó el Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia

4. Conferencia disponible en YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=fxHsKq7kSxA&t=112s>

y la Embajada francesa en Bolivia. Se buscaba la traducción al español y la publicación en Bolivia de varios sociólogos franceses, en un acuerdo entre las autoridades, la editora Plural y varios colaboradores. Aparecieron obras de Edgar Morin, Michel Wieviorka, Patrick Champagne. El equipo de traductores profesionales era de cinco personas, con la colaboración de Liliana Paz, Álvaro García y mi persona. El prólogo, firmado por Franck Poupeau, Álvaro García y Hugo José Suárez, sitúa la naturaleza del documento:

En esta época de restauración política impulsada por la “revolución conservadora” que acompaña a la imposición de las políticas neoliberales en la mayor parte de la vida social, nada es más alentador que ver constituirse, poco a poco, una internacional de los intelectuales que, más allá de las barreras culturales y las diferentes tradiciones nacionales, une sus esfuerzos para construir un verdadero contrapoder crítico. Las redes de relaciones entre investigadores y militantes de varios países (Francia, Bélgica, Alemania, Austria, España, Bolivia, México, Argentina, Chile, Corea, Nueva Zelandia, etc.), no pretende producir una organización política más, sino establecer estructuras para inventar un nuevo pensamiento intelectual y político suficientemente fuerte y coherente para poder oponerse a la doctrina neoliberal –y a los argumentos que se emplean–, a partir de la legitimación de sus decisiones por la economía, las matemáticas, o la reproducción de la actividad humana a una acción racional, hasta la creencia en la imposibilidad de hacer política de otra manera.

Si los escritos de Pierre Bourdieu lograron contribuir a la elaboración de esta internacional de los intelectuales es porque defienden, desde el inicio en sus trabajos sobre Argelia, una concepción de la sociología que, rompiendo con las ilusiones del sentido común y la visión política dominante, pretende desenmascarar los mecanismos de dominación en el mundo social y así posibilitar

una acción eficaz contra la “fatalización” de la cual el pensamiento neoliberal ha hecho una de sus principales armas. Estos mecanismos no son tan eficaces como en el mundo político, donde varios discursos como los periodísticos, los de líderes de opinión, los de hombres políticos, etc., compiten con la sociología que se sustenta en el resultado de trabajos científicos colectivos.

Los textos de la primera parte del libro exploran una interpretación de las leyes del campo político y de la ruptura que esta noción permite contra el pensamiento político clásico. La segunda parte agrupa artículos de intervención política escritos desde los años sesenta y la Guerra de Argelia. Su objetivo no es tanto repasar una trayectoria intelectual y política, sino mostrar, contra las concepciones “neutras” y “neutralizantes” de la sociología, la relación estrecha entre la ciencia social y el compromiso político en nuestra coyuntura social. Estos textos permiten, por tanto, entender las implicaciones prácticas del concepto de campo político, que no es tanto una noción abstracta sino el producto de una construcción metodológica contra las concepciones dominantes de lo político y de hacer política.

La importancia de estos trabajos para el contexto latinoamericano y en particular boliviano radica en que pueden contribuir a ampliar los ámbitos de reflexión y ejercicio de la acción política. Actualmente, una buena parte de las investigaciones sobre los complicados procesos de transición democrática que vive el continente han centrado sus preocupaciones sobre los modos de regulación administrativa de los mecanismos de representación institucionalizados, dejando de lado el análisis de las relaciones de fuerza social que están en juego en estos mecanismos, o el espacio de prácticas políticas alternativas postuladas por sectores sociales subalternos que pudieran ampliar el sentido de la responsabilidad pública y el compromiso democrático. Estos silencios han reforzado la consagración de posturas intelectuales fatalistas respecto a los defectuosos sistemas democráticos representativos

prevalcientes y a la creciente monopolización del bien público por élites económicas e intelectuales.

Frente a este modo dominante de entender la política, que re- fuerza a la política como un modo de dominación, los escritos de Pierre Bourdieu brindan un conjunto de reflexiones que precisa- mente ayudan a “desfatalizar” las actuales reglas del juego político y a liberar las potencialidades prácticas de formas distintas de ejercer colectivamente la gestión de los asuntos comunes (García, Poupeau y Suárez, 2001: 5-6).

En efecto además de lo dicho en el prólogo, la publi- cación ponía varios temas sobre la mesa. Primero, se trataba de un curioso ejercicio: el libro aparecía primero en español –y en Bolivia– antes que en francés. La intención era encon- trar otros canales para la difusión y discusión del pensamiento de Bourdieu, habida cuenta que las editoras españolas mono- polizaban la obra y llegaban a lugares como La Paz en foto- copias o a precios descomunales, perdiendo toda su esencia política. Se trataba de saltarse la barrera empresarial editorial que desde España –con enormes recursos– decidía qué debía llegar a América Latina. Ahora teníamos una relación directa con el autor entre París y La Paz, que permitía otro tipo de intercambio.

En el debate local, el libro, como lo explica el prólogo, era especialmente pertinente porque el neoliberalismo había afianzado la idea de que la política era básicamente seguir los dictados de la democracia liberal, la representación partidaria, el sistema de partidos como el foco principal (prácticamente único) del quehacer político. En aquellos años, apareció una enorme literatura sobre la geografía electoral, la función de los partidos políticos, la política de pactos y la gobernabilidad, etc. Bourdieu mostraba que el campo político es un espacio de disputa de lo legítimo con actores en constante confrontación

que buscan imponer una visión de lo político y que el rostro de la democracia liberal no era más que una de las facetas que intentaba ocultar las otras formas de intervención en la dirección de lo público. El libro abría la discusión, por cierto, en un tema en el que Bolivia tiene una larga tradición, respecto de las múltiples formas de ejercicio de la política, más allá de los parámetros dominantes impuestos en una determinada coyuntura.

Por último, Bourdieu profundizaba la relación entre sociología y política. La segunda parte estaba dedicada a sus intervenciones políticas desde 1960. Franck Poupeau muestra que Bourdieu, desde sus primeros escritos, tuvo una constante preocupación por lo público y se esforzó en que sus documentos, sin perder rigor científico, develen lo que está oculto, o que se ocultó con la intención de favorecer a alguno de los actores dominantes del campo político. Esa idea fue ampliamente desarrollada en el libro *Interventions* (2002), publicado en Agone, París.

Le envié el libro a Bourdieu en septiembre del mismo año, acompañado de la siguiente misiva:

La Paz, 25 de septiembre de 2000

Pierre Bourdieu:

Como verá, tengo el gusto de enviarle el libro que publicamos aquí sobre su obra que titula *Bourdieu leído desde el sur*. Ése es un trabajo colectivo del equipo “ciencia social y acción” que, con el apoyo de distintas instituciones, organizamos un ciclo de conferencias el año pasado que ahora se concretaron en el texto.

El aporte creo que es importante porque estamos contribuyendo a la formación de pensamiento crítico en Bolivia. Hoy, el país arde, los movimientos sociales están en las calles, la represión es-

tatal también, creo que estamos asistiendo a la reconfiguración de un movimiento fuerte. Y la sociología está ahí. Creo que con esta publicación estamos poniendo un ladrillo más para la comprensión de lo social, defendiendo una posición política.

Por eso le envió también un par de publicaciones de trabajos empíricos de interpretación que se vienen realizando en Bolivia (...). Franck Poupeau estuvo en casa las últimas semanas, fue muy interesante su participación en la Universidad, los estudiantes quedaron muy satisfechos con sus cursos, estamos haciendo planes de nuevas investigaciones futuras...

Un abrazo grande y hasta pronto. Lo esperamos en Bolivia en cualquier momento.

Bourdieu respondió en octubre del 2000 una nota corta a mano, unos meses más tarde, agradeciendo el envío e impulsando las iniciativas. Fue nuestra última comunicación, ya que murió en enero del 2002.

El tercer libro fue *Hacer la opinión*, del ya mencionado Patrick Champagne. En 1973, Bourdieu publicó el artículo “La opinión pública no existe” (Bourdieu, 1973), que tuvo una repercusión enorme, pues en Francia se habían puesto de moda los “estudios de opinión” que arrojaban datos sobre el estado social a diestra y siniestra. Bourdieu reaccionó con contundencia mostrando que aquellos sondeos enseñaban sobre todo la posición de quienes los elaboraban, más que favorecer al conocimiento de la sociedad. Esta idea fue desarrollada ampliamente por Champagne, miembro de su equipo cercano en Francia, en el texto que hasta entonces era inédito en castellano. En Bolivia precisamente el discurso neoliberal se apoyaba en las varias empresas de encuestas que pretendían mostrar una fotografía –deformada– del país que constantemente le favorecía. Hay que recordar que Sánchez de Lozada introdujo en la política nacional la manera americana de medición de la

temperatura política a través de encuestas y grupos focales, lo que después se convirtió en una forma de gobierno que acompañaba la instauración del modelo. *Hacer la opinión* develaba que lo que se entiende por “opinión”, el “sentido común” que tanto repetían los principales operadores intelectuales mediáticos neoliberales, era una construcción arbitraria e interesada.

Los tres libros mostraban una manera de pensar y actuar. Era un equipo de intelectuales bolivianos preocupados por el acontecer nacional e inmersos en las universidades y en las estructuras de movilización social, vinculados sin mediación a un académico como Bourdieu, especialmente pertinente para la reflexión del momento. No se trataba de un colonialismo intelectual que repita las ideas de un autor francés, ni de un dogmatismo estéril, sino de pensar colectivamente en un diálogo entre militancia y sociología, entre lo local y lo internacional.

Las invitaciones latinoamericanas

Son conocidas las intervenciones internacionales de Bourdieu y su relación con distintos países —particularmente con Estados Unidos—. Con respecto a sus vínculos con América Latina, hay numerosos documentos que abordan los detalles de cada país. Lo que queda claro es que, en los distintos contextos nacionales, la interacción era distinta. Una parte muy pequeña y limitada de esa rica y amplia relación (que habrá que investigar buscando en otras fuentes) es lo que queda en el archivo encontrado. En el período de 1998 al 2000 son muy variadas y con sellos propios, las intenciones con las cuales le escriben a Bourdieu desde Latinoamérica y todas son respondidas, sea por correo electrónico o en ocasiones manualmente.

Desde México, un investigador le escribe a mediados de junio de 1998. Le manifiesta el interés por su obra en

general y particularmente la pertinencia para emprender su investigación sobre el profesorado y las formas de enseñanza primaria en México. Bourdieu le responde agradeciéndole el contacto, pero le pide mayor precisión y que le envíe documentos para tener una opinión más certera. A los pocos meses, en noviembre, el autor le manda otra carta –siempre en francés– acompañada de sus textos impresos; le manifiesta su interés de participar en una red de investigación sociológica, le comenta que Touraine estuvo en su ciudad, a quien lo considera “muy utópico y su teoría no permite una reflexión no ideologizada de la realidad social”. No hay más referencias, salvo unos apuntes de Poupeau del 2000 sobre la investigación referida.

El mismo mes se encuentra en el archivo una curiosa invitación enviada por “fax urgente” emitido por el Comité Directivo Estatal de Jalisco del Partido Acción Nacional. Se le informa al “Apreciable señor Bourdieu” que cuatro meses más tarde, en octubre, con motivo de la celebración del Centenario del natalicio de Efraín González Luna, “jurista, maestro, político ideólogo y fundador del Partido”, se está organizando un evento conmemorativo. “Sería un honor para nosotros –dice la misiva– que usted pudiera participar, dada su trayectoria y el realce que daría su presencia en este evento con el tema política y neoliberalismo el sábado 17 de octubre a las 12:00 horas (...). Los resultados de este evento serán editados en un documento conmemorativo por lo que necesitaríamos que nos hiciera llegar por escrito su participación”. De acuerdo con el programa del evento, participarían cuarenta ponentes nacionales e internacionales (entre ellos, Manuel Castells) y cada uno contaría con media hora de exposición. La participación de Bourdieu estaba programada para el segundo día en la sexta mesa, al lado de dos ponentes más. La invitación no fue aceptada.

De Brasil le llega una conmovedora carta en marzo de 1999. Se trata de una investigadora de Belo Horizonte que le cuenta su trayectoria profesional y social. Ingeniera mecánica de origen, estudió con mucha dificultad por su condición social y de género, se volcó hacia las ciencias sociales y terminó un doctorado investigando sobre la educación en Brasil. Critica la “catastrófica idea que es la privatización” impulsada por el entonces presidente Fernando Henrique. Le pide: “Busco ayuda. Quisiera conocer una persona que quiera y pueda ayudarme. Necesito un interlocutor”. Pretende hacer una estancia en Francia y le pide un consejo,

(...) busco una persona que pueda escribirme, leer mis textos, hablar conmigo y escucharme, incluso a través de cartas o correo electrónico. Como he perdido ya toda mi confianza en los sociólogos que conocía, le escribo, una persona que no conozco, pero que creo conocer su personalidad. He leído una buena parte de sus obras (...) y pienso que una persona que escribe como usted es una buena persona (lo que es raro en estos días). ¿Me podría indicar una persona que usted conozca, de su confianza y que ayude de “buena voluntad”?

Bourdieu responde agradeciéndole la confianza de su testimonio, “todo lo que usted dice es justo y comprendo que se sienta aislada (...)”; le sugiere que cuando vaya a Francia lo pueda contactar y la deriva con Franck Poupeau.

En abril de 1998, Bourdieu recibe otra invitación de SUR Centro de Estudios Sociales y Educación, en Santiago. En la carta se le manifiesta el interés por invitarlo “en calidad de invitado especial” al curso *El acercamiento biográfico en las ciencias sociales*, en octubre y noviembre el mismo año. Presentan la organización y la intención de contar con el autor de *La miseria del mundo*, que fue un libro inspirador y especialmente

pertinente para América Latina. Bourdieu agradece la invitación “que me ha tocado mucho”, pero se disculpa porque su calendario de trabajo ya está ocupado, “créanme que lo lamento profundamente”, concluye.

En septiembre de 1999 llega otra comunicación, ahora de Paraguay, es acaso la más protocolar del archivo. El fax proviene de la Dirección de Comunicación e Información del Ministerio de Asuntos Extranjeros (de Francia). En el marco de un programa de invitación de periodistas extranjeros, se informa a Bourdieu que esa dirección acogerá a dos periodistas paraguayos que pretenden abordar el estado de la reflexión en Francia en el campo de las ciencias sociales y políticas y que en ese marco desean un encuentro con él. La carta de solicitud de entrevista viene acompañada del currículum de los periodistas y una ficha técnica del programa. La cita queda acordada para el martes 21 a las 15 horas.

La relación de Bourdieu con Argentina —y con Brasil, país del cual no hay documentos en este expediente— se cuece aparte y hay varios estudios que han reflexionado al respecto. Las cartas que quedaron en el archivo son escasas, pero muestran la intensidad del intercambio. Alicia Gutiérrez le escribe en septiembre solicitándole “considere nuevamente la posibilidad de editar algunos de sus trabajos en la Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA) (...). La idea sería que Usted decida qué cosas le interesaría publicar, que no estén editadas en español, o que, incluso, se pueda armar una compilación de artículos nuevos, no editados en francés o no editados aun como libro”. Adelante la comunicación es con Franck Poupeau, con quien se coordina el libro que aparecería en 2000 con el título de *Intelectuales, política y poder* (EUDEBA). En una carta de octubre, se manifiesta a Franck la disposición “de hacerlo combinadamente con el editor boliviano con quien ustedes están discutiendo”. Como se sabe,

por múltiples razones no se pudo llegar a un acuerdo para que el documento sea binacional. En noviembre de 1999, Franck va a Buenos Aires y dicta una conferencia en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA [Universidad de Buenos Aires] (lunes 22 de noviembre). Así se anuncia en un afiche la presencia del “secretario del Grupo Raison d’agir”:

Se referirá a las actividades y objetivos del grupo de intelectuales impulsado por Pierre Bourdieu. La relación de los intelectuales y el poder y particularmente la situación de las ciencias sociales en el marco de las profundas modificaciones ocurridas en el marco del neoliberalismo, son parte de las preocupaciones del grupo que abordará Poupeau.

En diciembre una carta a Franck le comunica el estado de coordinación para la videoconferencia de Bourdieu, en diálogo con Argentina y Chile:

Mi impresión [dice Lucas, quien la firma] es que la videoconferencia es una actividad que va a ser de utilidad para que vayamos entablando relaciones con los compañeros latinoamericanos y además para que en cada una de nuestras ciudades podamos ir relacionándonos, sin apuro, con aquellos que comparten el espíritu de Raison d’agir. Digo, porque de nada sirve ‘colgar carteles’ que serían usados nada más para prestigiarnos en la periferia con una credencial del centro. Creo que esto es algo que se va a ir construyendo en función de estas actividades.

Además, sugiere que la UBA podría financiar un encuentro con personas de América Latina y editar materiales de Bourdieu a bajo costo.

Una última carta es de septiembre del 2000, de la vicedecana de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la

Universidad Nacional de Córdoba, en la que invitan formalmente a Bourdieu para que él y dos personas de su equipo de trabajo puedan visitarlos al año siguiente con una agenda que comprenda un seminario con estudiantes de la facultad, una conferencia a los maestrantes de antropología, un encuentro con sociólogos y antropólogos de Bolivia, Chile, Brasil y “otros lugares de nuestro país” y una conferencia abierta para todo público. Es una agenda abierta que responda “a sus expectativas y sugerencias”, que sería cubierta por la universidad. A la vez, se le ofrece coordinar con los colegas de Buenos Aires y planear otro tipo de proyectos. El dossier argentino tiene además una serie de artículos de varios autores, particularmente de Alicia Gutiérrez que, como se sabe, tuvo una dinámica relación con el equipo de París y una serie de libros.

Una experiencia inolvidable

En el primer semestre del 2000, me tocó volver a Lovaina para presentar avances de mi tesis. Programé una visita a París y le comenté a Franck que quería asistir a uno de los cursos de Bourdieu como oyente. Me dijo que hablaría con él para coordinar. La respuesta no pudo ser más sorprendente: “te está invitando a que expongas tu investigación en su seminario”. Fue una sensación extraña. Por supuesto que no podía negar la gentil oferta, pero me invadió un miedo incontrolable, no por ello menos gozoso. Hasta ese momento habíamos sostenido una relación cordial a través de varios correos, pero ahora nos veríamos directamente, ¡y en su seminario! Le dije a Franck que con gusto iría –domando mis fantasmas–, pero le recomendaba invitar a Michael Lowy, a quien le tenía más confianza y nos habíamos visto varias veces, para que él expusiera el contexto general de la teología de la liberación en América Latina y yo profundizara en la experiencia de transformación

de Mauricio Lefebvre, el sacerdote oblato que llegó a Bolivia en 1953 para luchar contra el comunismo y devino en pocos años en un militante de la izquierda cristiana, asesinado el 21 de agosto de 1971, cuando empezaba la dictadura de Hugo Banzer. Antes del encuentro, preparé mi presentación con empeño y la expuse a otros estudiantes y amigos del posgrado en Lovaina. Ensayé el contenido, la estructura, las preguntas.

Llegó el día. Fuimos con Franck puntualmente al Boulevard Raspail 53, el predio de la École des Hautes Études en Sciences Sociales. En el aula no había mucha gente, unas quince personas entre estudiantes e investigadores, si no estoy mal; también asistió Pierre Carles, quien filmó la película *Sociología un deporte de combate* (2001), que recorre la cotidianidad profesional y política de Bourdieu (en la que aparece Franck).

Él llegó unos minutos tarde, sencillo, con su impermeable y su maletín. Se disculpó, dijo que jamás le había sucedido en todos sus años de docencia, pero que el bus se había atrasado un poco, vaya a saber por qué. Empezó la sesión, primero expuso Lowy y luego yo, Bourdieu comentó varios aspectos y se abrió una discusión sobre el tema. Escapa a mi memoria el contenido de lo que dijo —tal vez esté en algunos cuadernos que por lo pronto no he encontrado—, pero tomé todas las notas que pude. Al concluir, hablamos de lo complejo que es hablar en otra lengua, dijo que él, cuando tenía que dar una conferencia, incluso en francés, se ponía nervioso porque no era la lengua de su infancia ni de la madre. Terminamos antes de la hora del almuerzo, así que nos fuimos al café del frente a comer algo. Estábamos Franck, Lowy, Bourdieu y yo. Saqué mi cámara y Franck nos tomó una foto que hasta hoy cuelgo en la pared principal de mi cubículo en la UNAM.

La experiencia del encuentro y de la presentación de mis resultados doctorales en aquel seminario me marcó para la

posteridad. Más que el debate propiamente, fue lo simbólico del evento. Descubrí al sociólogo más lúcido de su generación en su rostro humano, cercano, entrando a la sala pidiendo disculpas por su retraso. De ahí en adelante, cada que tenía que dar alguna conferencia o enfrentarme a un auditorio exigente, repasaba aquel episodio como una prueba superada, difícil de equiparar.

Recuadro 3:

Las *Intervenciones* de Pierre Bourdieu⁵

Meses después de la muerte de Pierre Bourdieu (enero 2002), Franck Poupeau y Thierry Discepolo editaron en francés el libro *Interventions 1961-2001. Science sociale et action politique*. La traducción castellana se acaba de publicar en la editorial argentina Ferreyra (Colección Enjeux).

Se piensa erróneamente que, con el paso del tiempo, Bourdieu fue endureciendo su pensamiento y asumiendo posiciones cada vez más críticas. Particularmente, se comenta que fue en las manifestaciones sociales de Francia en 1995 –fecha en la que se movilizaron varios intelectuales y múltiples sectores sociales en contra del Plan Juppé– cuando Bourdieu inició la arremetida pública contra el discurso neoliberal y una participación militante. Ciertamente: Bourdieu estuvo en las calles marchando al lado de estudiantes, desempleados, trabajadores, “sin papeles”; escribió en los diarios franceses artículos críticos y coordinó comunicados colectivos con varios profesores y académicos en contra de las medidas gubernamentales; fundó la asociación “razones para actuar” como una “nueva figura de la acción intelectual”; publicó el texto *Contrafuegos*, de formato fácil y econó-

5. Texto publicado en Suárez (2006), *Memoria*, #108, junio, México D.F.

mico, que tuvo un éxito comercial notable. Sin embargo, esos indicadores ¿confirman la tesis de que este autor giró hacia la izquierda a partir de mediados de los noventa? El libro *Intervenciones* pretende demostrar lo contrario.

Poupeau y Discepolo se dieron a la tarea de compilar las diferentes ocasiones en las que Bourdieu tuvo participación política a lo largo de cuatro décadas, desde cuando era un joven sociólogo hasta los últimos meses de su vida. El texto reúne las intervenciones políticas en siete períodos: 1961-1963 Guerra colonial y conciencia revolucionaria; 1964-1970 Educación y dominación; 1971-1980 Contra la ciencia de la desposesión política; 1981-1986 Profanos y profesionales de la política; 1984-1990 Educación y política de la educación; 1988-1995 Desencantamiento de la política; 1995-2001 El apoyo a las luchas sociales de diciembre del 95 y las razones para actuar. Así, sus últimas apariciones públicas se explican no como un momento particular de su vida sino como una trayectoria intelectual de larga data.

En efecto, para leer la relación de Bourdieu con la política, se debe al menos contemplar tres entradas: el vínculo entre ciencia social y política, el rol del intelectual, las lógicas asociativas e interacciones con los movimientos sociales.

Con respecto al primer tema, Bourdieu dice que la función del sociólogo es convertir los problemas políticos en problemas científicos. No sirve de mucho un científico más en una manifestación, su tarea es construir científicamente lo que está en juego para, con base en los instrumentos metodológicos y teóricos, pueda develar las verdades ocultas del discurso dominante. Por ejemplo, cuando en Francia el debate giraba alrededor de la Guerra de Argelia –y mientras que los grandes pensadores firmaban comunicados–, en su libro *Sociología de Argelia* el autor busca explicar los efectos desestructurantes de la lógica colonial. Se trata de utilizar las herramientas científicas para explicar las lógicas de dominación. Es en este sentido que *la sociología es un arma de combate*.

La segunda entrada es una crítica al uso del capital intelectual a favor de las causas sociales. En cierta medida, grandes pensadores como Sartre siguieron ese camino: luego de acumular prestigio y poder en el ámbito académico o cultural, lo colocaron a disposición del actor social cuando fuera requerido. Esta práctica conduce a reforzar la lógica del poderoso mandarín, esperando que se sensibilice generosamente hacia las demandas de un sector, lo que privilegia una visión individual que depende de la voluntad –y lucidez– de los grandes sabios. Además, se promueve la identificación-admiración con un intelectual (incluso se generan simpatías o antipatías con sus aportes en otros campos del saber, por ejemplo, las artes) en lugar de debatir los problemas reales que están detrás del conflicto.

Finalmente, en correlación con los dos anteriores aspectos y teniendo claro que el intelectual ocupa un lugar especial en cualquier sociedad, Bourdieu propone que se deben construir lazos entre académicos y movimientos sociales. No se trata ni de subordinar unos a otros, ni de utilizarse mutuamente –de hecho, dice el autor que “la autonomía del trabajo intelectual refuerza la autonomía del movimiento social”–, sino establecer formas de intercambio y cooperación entre sindicatos, movimientos, agrupaciones y mundo académico para conseguir logros colectivos. La búsqueda de lugares comunes y nuevas formas de solidaridad no es difícil toda vez que tanto trabajadores de la cultura cuanto otras formas de relación con el trabajo son, de distintas maneras, pero por causas muy similares, víctimas de la precarización.

Esta tríada analítica permite entender los vínculos entre el texto de distinta naturaleza como *Meditaciones pascalianas* (1997) vs. *Sobre la televisión* (1996). Es decir, ayuda a develar con mayor claridad el itinerario de un sociólogo que supo moverse con lucidez y consistencia entre las exigencias científicas y las demandas sociales; entre investigación social e intervención política. *Intervenciones* de Pierre Bourdieu es un libro fundamental en esta agitada temporada.

Recuadro 4:

La maestría en ciencias sociales en la Universidad de la Cordillera

En el archivo comentado en estas páginas, me encontré con un tríptico y dos afiches de un proyecto que en esos meses surgió en Bolivia: la maestría en ciencias sociales en la Universidad de la Cordillera. En efecto, en el primer semestre del 2000 un grupo de intelectuales impulsó un posgrado especialmente imaginativo y sugerente. Me invitaron a ser el coordinador del área de sociología, acepté gustoso. Eran los meses en los que debía ir a Bélgica a continuar con mi doctorado, así que aproveché la ocasión para invitar a profesores de varios lugares, particularmente de Francia y de la Universidad Católica de Lovaina. En poco tiempo, nos vimos beneficiados de las fabulosas cátedras de académicos notables como Guy Bajoit, Danielle Hevieu-Léger, Danilo Martuccelli, Natan Wachtel, Gilles Rivière, mi tutor Jean Pierre Hiernaux y varios más, incluido el propio Franck Poupeau. Fue la ocasión para encuentros interesantes; por ejemplo, organicé un intercambio en un café paceño entre Luis Tapia, Álvaro García y Guy Bajoit; un debate entre Bajoit y Martuccelli en el enorme auditorio del monoblock de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) –recuerdo que no hubo más de una decena de estudiantes–; una mesa redonda con Fernando Calderón; conferencias y cursos. A la vez, contamos con académicos latinoamericanos maravillosos, como Manuel Canales, Mario Sandoval de Chile, Francisco Delich de Argentina, Diego Iturralde de Ecuador, Oscar Ugarteche de Perú. Por supuesto que los encuentros eran eso: encuentros, no un vaciado colonial de conocimientos, sino auténticos intercambios intelectuales, tanto que, por ejemplo, Guy Bajoit y Danilo Martuccelli hacen referencia a su paso boliviano en sus respectivos libros publicados poco después. Por su parte, los estudiantes en las dos generaciones de maestría eran una muestra del pensamiento nacional, había desde

jóvenes que recién concluían la licenciatura –y que luego hicieron brillante carrera académica fuera y dentro del país, como Jorge Derpic, Carmen Solís, Alfonso Hinojosa–, hasta funcionarios y líderes políticos. Por ejemplo, entre varios otros estaba Germán Choquehuanca, que fue diputado y que inventó la Wiphala en los setenta, que luego tuvo trascendencia nacional (para bien y para mal).

En esas semanas en la sede de la Cordillera, primero en Sopocachi y luego en San Pedro, circulaban ideas y proyectos de trascendencia intelectual mayor, nutrida por sólidos académicos nacionales e internacionales. Fue un tiempo de luces, una época de discusión dinámica, pensando en el devenir de la nación.

La historia de la maestría y de la Universidad no es muy alentadora. Cuando llegó el Movimiento al Socialismo (MAS) al gobierno en el 2006, cooptó a la institución como un centro de estudios estratégicos. Luego pasó a manos privadas, prácticamente desapareciendo del ámbito académico.

SEGUNDA PARTE
TRABAJANDO CON
PIERRE BOURDIEU

SOBRE LA FOTOGRAFÍA. PRÓLOGO A LA EDICIÓN MEXICANA DE ARGELIA⁶

En América Latina, Pierre Bourdieu ha tenido un tránsito itinerante marcado por distintos tiempos, obras y acontecimientos. Quizás su primera incursión fue a través del ya clásico *El oficio del sociólogo*, traducido por Siglo XXI en 1975, que se convirtió rápidamente en una reflexión ineludible para el mundo sociológico. En la actualidad, ese texto ha sido reimpresso 25 veces, con un total aproximado de 75.000 ejemplares. Pero sus reflexiones posteriores no fueron tan afortunadas. *La distinción* aparece en castellano –en España por Taurus y con un precio elevado– una década más tarde de que lo hiciera en Francia; *El sentido práctico* –por la misma casa editorial– recién es accesible al público hispano en 1991. Y así, como cuentagotas, fueron editados en castellano varios títulos.

Un nuevo impulso sucedió luego de las apariciones públicas de Bourdieu en apoyo a los movimientos sociales y contra el neoliberalismo en el transcurso de los noventa. Una cascada de libros fue publicada entonces con mayor fluidez: *Contrafuegos* en 1999 (al año siguiente de la versión francesa); *La miseria del mundo* fue editada por el Fondo de Cultura Económica en 1999 (a seis años de la original); *Respuestas. Por una antropología reflexiva* apareció en 1995 (tres años después). Ya para finales de la década, aparecieron una gran cantidad de títulos en varias editoras españolas y latinoamericanas; hoy se puede conseguir una buena parte de su obra en nuestra

6. Texto publicado originalmente en: Suárez, (2008). “Prefacio a la edición en español”, en Bourdieu Pierre, *Argelia. Imágenes del desarraigo*, Ed. El Colegio de Michoacán, Camera Austria, CEMCA, Zamora.

lengua. Además, se han escrito una serie de libros que buscan vincular su teoría esta sociedad.

Paradójicamente, las reflexiones de Bourdieu que tienen mayor relación con la realidad en nuestro continente (realidad que nunca abordó de manera directa), fueron traducidas muy tarde, casi tímidamente. Me refiero, por supuesto, al Bourdieu que mira y vive Argelia. Argelia en la vida intelectual de Bourdieu es de fundamental importancia. Recordemos que se traslada a ese país de 1955 a 1960 para cumplir con su servicio militar y le toca vivir el proceso de liberación. Como se podrá apreciar en las páginas de este libro, es cuando el sociólogo se construye y gesta su primer *habitus* científico. Ante las duras condiciones sociales, Bourdieu debe realizar múltiples rupturas y conversiones, analíticas y disciplinarias, que le permitan dar cuenta de lo que tenía en frente. Conceptos clave de su sistema teórico —como *habitus*, reflexividad, correspondencia, etc.— nacieron en ese particular contexto. Es ahí cuando aprende a observar lo social de manera distinta, autónoma, creativa.

Ante Argelia encendida, Bourdieu se pregunta: ¿cómo se vive la transición de una sociedad esencialmente rural hacia una racionalidad económica de mercado? ¿Qué implicaciones analíticas tiene el proceso? Y sostiene que “un sistema económico supone la existencia de un sistema determinado de actitudes con respecto al mundo y con respecto al tiempo” (Bourdieu, 1963^a: 24-25); existe una correspondencia entre las estructuras económicas y las estructuras simbólicas, sea capitalista o precapitalista y eso es lo que está en juego en el país.

Años más tarde, en *La miseria del mundo*, Bourdieu sostiene que la situación de Argelia de los cincuenta es similar a la de Francia de los noventa. Pero podemos empujar más el argumento. Sus observaciones sobre aquella sociedad tienen un paralelo notable con la experiencia latinoamericana, que vivió el desencuentro entre un proyecto de modernización a

ultranza con culturas rurales profundamente arraigadas. El desfase entre una estructura de conciencia vinculada a lógicas rurales e indígenas y la racionalidad económica capitalista –o neoliberal en las últimas décadas– fue y es uno de los temas analíticos ineludibles para cualquier lectura de lo social en el continente. ¿No hubiera sido útil tener acceso a las primeras reflexiones de Bourdieu para tender los puentes entre sociedades con extraordinarias coincidencias? ¿Cómo explicar que recién en el año 2006 se publique en castellano el texto *Argelia 60*? La edición de este libro tiene, en parte, la intención de saldar algo de aquella deuda y construir los puentes necesarios entre teorías y contextos.

Pero además las páginas que siguen nos muestran otra faceta de Pierre Bourdieu: su relación con la fotografía, relación compuesta por dos entradas; por un lado, la analiza como producto cultural y, por otro, la utiliza como herramienta de trabajo para la investigación.

En su texto *La fotografía, un arte intermedio* (investigación financiada por Kodak y publicada por primera vez en 1965), el autor reflexiona sobre cómo y por qué la fotografía puede ser objeto de investigación sociológica. La foto, afirma, no debe ser vista en “sí misma y por sí misma” (Bourdieu, comp. 1979: 42), sino como un producto resultado de un grupo que ocupa un lugar en la estructura social. El uso de la foto responde a funciones y necesidades sociales predeterminadas: “la imagen fotográfica, esa invención insólita que hubiera podido desconcertar o inquietar, se introduce muy temprano y se impone muy rápidamente (entre 1905 y 1914) porque viene a llenar funciones que preexistían a su aparición: la solemnización y la eternización de un tiempo importante de la vida colectiva” (Bourdieu, comp. 1979: 39).

Bourdieu analiza la fotografía como un producto que lleva el sello de valores estéticos y éticos que pertenecen a un

grupo determinado que, de la “infinitud teórica de fotografías técnicamente posibles (...) selecciona una gama finita y definida de sujetos, géneros y composiciones” (Bourdieu, comp. 1979: 22). Así, la foto expresa, por mediación del *ethos*, “las intenciones explícitas de quien la ha tomado, el sistema de esquemas de percepción de pensamiento y apreciación común a todo un grupo” (Bourdieu, comp. 1979: 67). En este sentido, ninguna foto es casual, pues “nada *puede* ser fotografiado fuera de lo que *debe* serlo” (Bourdieu, comp. 1979: 44).

Cualquier imagen, sea fotografía popular, profesional o familiar, posee significaciones, unas explícitas y otras implícitas, que responden al grupo que es responsable de ella. Bourdieu pone énfasis en el hecho de que las condiciones objetivas en las cuales se inserta una clase son las que delimitan el escenario de lo posible, lo imposible, lo pertinente y lo que debe o no ser tomado en cuenta.

Pero, como dijimos, la relación de Bourdieu con la fotografía no se restringe a estudiarla sociológicamente, sino que, como sociólogo, hace uso de ella y este libro es su testimonio. En las páginas que siguen podremos ver la mirada del investigador que observa lo social con cámara en mano. La organización del propio texto, concebido y organizado por Franz Schultheis y Christine Frisinghelli, tiene la intención de mostrar la correspondencia entre su mirada y su inquietud académica, por ello se ofrecen fotos con reflexiones científicas de distintos momentos de su producción.

La mirada de las fotos de Bourdieu nos dibuja sus búsquedas intelectuales: toma a hombres y mujeres en sus lugares de trabajo, niños trabajando o jugando, conjuntos habitacionales en el campo, campesinos, animales y caminos, bares, afiches, mensajes pintados en el suelo, lugares públicos, paisajes urbanos y rurales. En suma: el espacio social argelino.

En una foto una niña teje una canasta, en otra cuida a sus hermanos menores; adelante unos niños juegan y otros trabajan recolectando agua, vendiendo periódicos o lustrando zapatos; todavía más adelante, ahora niños bien vestidos de clase alta disfrutan de helados o se divierten en un carrusel. ¿Qué pretende mostrar Bourdieu? ¿La formación del *habitus* de género y de clase desde los primeros años de vida?

En una foto, una mujer cubierta entera de blanco – hasta el rostro y la cabeza sólo enseñando los brazos– va por la avenida en una moto en la ciudad. Adelante, un hombre de origen rural utiliza una máquina de coser de pedal. En el bar comparten la barra cuatro mujeres y un hombre, todos tomando café, ellas cubiertas hasta el rostro y él vestido de militar; otra pareja igualmente vestida, ahora con un bebé en brazos, se pasea en la ciudad: la criatura es cargada por el hombre de traje. ¿Cuáles son las fronteras de los roles sociales? ¿Cómo definirlos?

Una serie de imágenes muestran el desfase entre la sociedad capitalista “moderna” y las formas tradicionales argentinas. Una tienda ambulante de pequeños productos se sitúa frente a un cartel de cigarrillos “Bastos” que promueven “el gusto francés”; una mujer vestida de blanco y con una canasta en la cabeza pasa por la vitrina de una tienda que ofrece refrigeradores, televisores y radios; unos niños miran un negocio de juguetes “Dinky Toys” que tiene un perro vaquero que les devuelve la mirada; otros adolescentes observan una vitrina de *comics*: Fantax, Old Bridger, Back John, Tótem... ¿Cómo se transforman las estructuras mentales con la introducción de productos de consumo foráneos?

De por medio, las fotos de la guerra: un afiche que sugiere “protegerse de los asesinos”; un anuncio de Kodak cubierto con panfletos que dicen “todos unidos votemos”, “por un futuro mejor”; un coche al lado de un tanque en la

carretera; niños paseando al lado de una barricada de alambre de púas. En esas condiciones de agitación social, ¿cuál es la posición del sociólogo? ¿Qué implicaciones epistemológicas tiene investigar en momentos donde se arriesga la vida?

Las fotos tomadas en un contexto de investigación, nos enseña Bourdieu, son inseparables de la reflexión misma; las imágenes captadas sociológicamente no complementan: argumentan, razonan, explican.

La publicación de la presente obra en castellano se ha conseguido gracias al apoyo de Franz Schultheis, presidente de la Fundación Pierre Bourdieu, y Christine Frisinghelli, de *Camera Austria*, que no dudaron en colaborar para que el proyecto llegara a buen puerto. Además, el soporte y entusiasmo de Odile Hoffmann y el Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos (CEMCA) fue fundamental. Sin duda las gracias también van para Alicia Gutiérrez, por su profesionalidad y generosidad en la traducción. Sirvan las páginas que siguen para recordar a Pierre Bourdieu, cuya obra tiene bien ganado un lugar en la inmortalidad.

Pierre Bourdieu y la religión. Una introducción necesaria⁷

En 1971 Pierre Bourdieu publicó dos artículos en los cuales abordó el tema religioso: “Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber”, en *Archives Européennes de Sociologie* (1971a); y “Genèse et structure du champ religieux”, en *Revue Française de Sociologie* (1971b). Inevitablemente, para una lectura general de su propuesta, se debe mencionar ambos documentos por su complementariedad y diálogo.

Los textos fueron traducidos a varias lenguas tanto en libros como en revistas especializadas. Cabe mencionar la temprana compilación brasilera *A economia das trocas simbólicas* (primera edición en 1974) –cuyo responsable tanto de la selección como presentación fue Sergio Miceli–, que recoge ambas reflexiones al lado de otros trabajos que sitúan la propuesta bourdieuniana de sociología de la cultura. Por otro lado, si bien los artículos son ampliamente citados por investigadores castellanoparlantes y en varios lugares circularon traducciones informales, la publicación en esta lengua tuvo que esperar un par de décadas. La interpretación de Bourdieu sobre Weber fue publicada en 1999 en el texto *Intelectuales, política y poder* (1999b), que recoge reflexiones sobre la dominación simbólica y el campo científico, edición traducida y coordinada por Alicia Gutiérrez. Pero la dupla quedaba trunca, por lo que la publicación del artículo “Génesis y estructura” que ahora se

7. Texto publicado originalmente en Suárez, Hugo José (2006) “Pierre Bourdieu y la religión. Una introducción necesaria”, en *Relaciones*, Volumen XXVII, Número 108, otoño, Zamora-Michoacán, pp. 19-27.

presenta en *Relaciones* (traducción hecha nuevamente por Alicia Gutiérrez), viene a completar el enfoque global.

Ahora bien, ¿dónde se ubica la religión en el pensamiento de Bourdieu? Como es conocido, el autor desarrolló un cuerpo conceptual –alrededor de nociones fundamentales como campo, *habitus*, *ilusio*, capital, interés, estrategia, etc.– con el cual ingresa a distintas dimensiones de la vida social. Analiza con el mismo dispositivo tanto el campo jurídico como el educativo, el literario como el científico, el político como el médico. La religión no escapa a esa entrada; propone, pues, la conformación del campo religioso.

Hay que señalar que los textos forman parte de los primeros esfuerzos de Bourdieu por presentar de manera más sistemática y aplicada su teoría. En los años sesenta, por un lado, Bourdieu estaba preocupado por la rigurosidad epistemológica en sociología (particularmente con su libro clásico *El oficio del sociólogo*) y, por otro lado, sistematizó estudios empíricos –incluso etnográficos– sobre sus distintas experiencias de investigación: la vida social en Argelia (1963a, 1963b), *El baile de los solteros* en contextos rurales franceses (2002c), los usos sociales de la fotografía (Bourdieu, Boltanski, Castel, Chamboredon, 1965), las formas populares de consumo del arte, la cultura estudiantil (Bourdieu y Passeron, 1964). En estos diferentes escritos, el autor utiliza sus conceptos en contextos muy diversos; de alguna manera, su reflexión sobre la religión es un esfuerzo por formalizar su teoría de los campos.

Otro mérito es la estimulante relectura de Weber. Se debe recordar que el ambiente intelectual de la época, en lo que a la religión se refiere, estaba marcado tanto por una tendencia individualizante de la teoría weberiana –en cierta medida impulsada por Raymond Aron⁸–, como por una concepción

8. En la reflexión de Aron, Weber pretende “demostrar que las conductas de

subordinante de las creencias a las condiciones materiales – con cierto enfoque marxista–. Ante la opción por poner la atención al carisma personal de un portador de un discurso religioso, Bourdieu sugiere construir el sistema de relaciones al que pertenece:

(...) para terminar completamente con la representación del carisma como propiedad ligada a la naturaleza singular de un individuo, hay que determinar, en cada caso particular, las características sociológicamente pertinentes de una biografía singular que hacen que determinado individuo se encuentre *socialmente* predispuesto a expresar con fuerza y coherencia particular, las disposiciones éticas o políticas ya presentes, en un estado implícito, en todos los miembros de la clase o del grupo de sus destinatarios (Bourdieu, 1971a: 16).

Bourdieu propone que una auténtica *interpretación* de Weber –a quien critica su excesiva importancia al carisma como fuerza creadora olvidando las condiciones sociales de la existencia de agentes religiosos– implica una ruptura fundamental: se debe “*subordinar* el análisis de la *lógica de las interacciones* –que pueden establecerse entre agentes directamente en presencia– y, en particular, las estrategias que ellos se oponen, a la construcción de la estructura de las relaciones objetivas entre las posiciones que ellos ocupan en el *campo religioso*, estructura que determina la forma que pueden tomar

los hombres en las diversas sociedades sólo son inteligibles en el marco de una concepción general que estos hombres se hacen de su existencia; los dogmas religiosos y su interpretación son partes integrantes de esas visiones de mundo, hay que comprenderlas para comprender el comportamiento de los individuos y de los grupos, particularmente su comportamiento económico” (Aron, 1967: 529-530).

sus interacciones y la representación que pueden tener de ella” (Bourdieu, 1971a: 5).

En la propuesta de Bourdieu, el campo religioso – como todo campo– se construye alrededor del *interés*, en este caso religioso, vinculado a la “necesidad de legitimación de las propiedades asociadas a un tipo determinado de condiciones de existencia y de posición en la estructura social” (Bourdieu, 1971b: 313); los laicos que participan en el campo esperan que los agentes especializados satisfagan su *interés* realizando acciones y prácticas –mágicas o religiosas– “a fin de que te vaya bien y vivas largos años sobre la tierra” (Bourdieu, 1971a: 5). El autor enfatiza la vinculación entre el interés religioso (y por tanto las exigencias mágicas) y “la demanda propiamente *ideológica*: la expectativa de un mensaje sistemático capaz de dar un *sentido unitario* a la vida, proponiendo a sus destinatarios privilegiados una visión coherente del mundo y de una existencia humana y dándole los medios de realizar la integración sistemática de su conducta cotidiana, así pues, capaz de proporcionarles *justificaciones de existir* como existen: es decir, *en una posición social determinada*” (Bourdieu, 1971a: 9).

Los agentes del campo se dividen entre el cuerpo de especialistas que tienen “las competencias específicas” y los “saberes secretos” para ejercer su función –y por tanto un capital religioso valorado– y los laicos que, al no tener estas competencias, se encuentran en una posición de subordinación legitimando el ejercicio y la posición de los primeros. Pero al interior de los especialistas opera otra división que es la de sacerdotes, burocráticamente designados para el ejercicio de su rol institucional y los profetas o brujos que se oponen al cuerpo de sacerdotes y ofrecen sus servicios fuera de la institución eclesial. El profeta, en tanto que “empresario independiente de salvación”, que promueve, produce y distribuye “bienes de salvación de nuevo tipo”, ofrece un discurso y una práctica

que busca “movilizar los intereses religiosos virtualmente heréticos de grupo o clases determinadas de laicos” (Bourdieu, 1971b: 321).

El campo exige a sus miembros un *habitus* religioso entendido como “principio generador de todo pensamiento, percepción y acciones conformes a normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural” (Bourdieu, 1971b: 319). Lo que está en juego al interior del campo es el control de la producción y reproducción del *habitus* y el monopolio de los bienes de salvación:

La competencia por el poder religioso debe su especificidad (...) al hecho de que se pone en juego el monopolio del ejercicio legítimo de poder modificar durable y profundamente la práctica y la visión de mundo de los laicos, imponiéndoles e inculcándoles un *habitus* religioso particular, es decir, una disposición durable, generalizadora y transportable a la acción y al pensamiento conforme a los principios de una visión (cuasi) sistemática del mundo y de la existencia (Bourdieu, 1971a: 11).

La religión, en este sentido, juega un rol importante en la creación y sustento de esquemas de percepción, es decir, en la relación entre estructuras de poder y estructuras mentales. Resulta inevitable el nexo entre el campo religioso y el del poder, pues, explica Bourdieu, la religión, en su *función ideológica* entendida como “la práctica y política de hacer absoluto lo relativo y de la legitimación de lo arbitrario” (Bourdieu, 1971b: 310), contribuye a la “imposición (disimulada) de principios de estructuración de percepción y de pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social” (Bourdieu, 1971b: 300).

Así, una buena parte del esfuerzo del autor es vincular el aparato religioso con la formación social. No se trata, en

ningún momento, de exiliar a lo religioso a un espacio sin interacción con las demás dimensiones de la vida colectiva, sino de reforzar la relación e influencia de uno con el otro. La apuesta de la teoría del campo invita, antes que nada, a “*pensar en términos relacionales*” (Bourdieu, Wacquant, 1995: 64). El concepto de campo –religioso o cualquier otro– es un esfuerzo intelectual para dibujar un espacio social; su objetivo no es convertirse en una rígida camisa de fuerza que obligue a adecuar situaciones concretas a dispositivos conceptuales –como algunos críticos sostienen–; más bien debe “*emplearse en una forma sistemáticamente empírica*” (Bourdieu, Wacquant, 1995: 63).

La teoría de Bourdieu sobre la religión ha suscitado tanto simpatías como distancias analíticas⁹. Hervieu-Léger, por ejemplo, cuestiona el concentrar lo religioso en un campo excluyendo su presencia en otros campos sociales como el político, científico, artístico, etc. Este enfoque, continúa la autora, sería peligroso si el análisis aísla el proceso religioso del todo social y reduce “la religión a una función única: la de consagrar, sancionando y santificando, el orden social como estructura de relaciones establecidas entre los grupos y clases” (Hervieu-Léger, 1993: 161). Su utilidad entonces se restringe al estudio de las religiones institucionales (particularmente el modelo católico) pero pierde eficacia para analizar religiones como el judaísmo o el Islam que tienen otra forma de relación entre sacerdotes y laicos (Hervieu-Léger, 1993: 159-162).

En dirección contraria, Jean Pierre Hiernaux se inspira en la lectura que hace Bourdieu de Weber para su propia teoría. Así, la problematización del objeto religioso toma en cuenta el *trabajo religioso* como una “producción de respuestas” a *necesidades* de determinados grupos sociales a través de

9. Véase la interesante crítica de De la Torre a la propuesta de Bourdieu (2002).

un tipo de prácticas o discurso; estas *necesidades* se vinculan con la formación de “disposiciones psicoafectivas”, es decir, levanta el problema de “la producción de sentido articulando las funciones subjetivas y las funciones sociales”. Este acercamiento, sugiere Hiernaux, conduce a la “construcción de una coherencia general del universo percibido y/o concebido con una articulación con la relación del *Si*, una producción del *Si*, comprometida e involucrada con ultimidades decisivas” (Hiernaux, 1996: 27)¹⁰.

Pensando desde la experiencia latinoamericana, es evidente que se debe realizar una relectura a la lectura de Bourdieu. Por un lado, el propio autor afirma que la concentración de capital religioso y el “monopolio de hecho casi perfecto” sucedió en el catolicismo medieval (Bourdieu, 1971b: 326). En sentido contrario a lo sucedido en Europa, en América Latina, las formas de administración de los bienes de salvación han estado marcadas por figuras paraeclesiales que —de manera abierta o disimulada, con tensiones o acuerdos— han cuestionado la legitimidad de los agentes burocráticamente designados para tal función al interior del catolicismo. Por ejemplo, las mayordomías en México¹¹ o los “prestes” en Bolivia —fiestas religiosas populares— dibujan un campo religioso compuesto no sólo por sacerdotes, profetas, magos y laicos, sino, además y preponderantemente, por agentes intermedios

10. Véase, entre otros, el artículo publicado en este volumen del mismo autor y Suárez (2003).

11. En un interesante artículo, Rangel Silva (2004) cuenta cómo en los siglos XVII y XVIII sucedieron en Guanajuato conflictos entre cofradías indígenas que luchaban contra la institución parroquial por el control de un lugar de culto con grados de autonomía. Véase también la caracterización general hecha por De la Peña (2004) sobre la diversidad del campo religioso mexicano.

de manipulación de lo sagrado, con amplios grados de autonomía y legitimidad, tanto frente a los consumidores como frente a autoridades burocráticas. Por otro lado, el modelo teórico de Bourdieu puede encontrar dificultades para explicar formas religiosas cuya principal característica no es la pertenencia a un determinado campo, sino que más bien se concentran en *experiencias* esporádicas y transitorias, sin exigencia de continuidad regular ni adscripción militante, con pocos grados de vinculación institucional; por ejemplo, el *New Age*, las devociones a los ángeles, etc.

Sin embargo, el enfoque del campo religioso puede servir para pensar, entre otros, el vínculo entre religión y política que Latinoamérica vivió de manera intensa desde los primeros años del catolicismo hasta nuestros días. En efecto, cuando propone Bourdieu que las autoridades religiosas, al controlar y mantener el orden simbólico, imponen “bajo la forma transfigurada y disfrazada” un orden social y legitiman el orden político (Bourdieu, 1971b: 328), es difícil no pensar en la historia de la colonización y el rol de la Iglesia; en las reivindicaciones de la teología de la liberación en los años sesenta; o en las nuevas afinidades entre el conservadurismo católico y los partidos políticos de derecha en el escenario contemporáneo.

Pero el potencial analítico de la propuesta no se agota en los vínculos con la política. También sigue siendo útil acudir a estas categorías para analizar la emergencia de nuevos agentes que, al interior del campo religioso, comienzan a discutir la legitimidad de los especialistas institucionales. Estos nuevos discursos responden a las necesidades simbólicas inmediatas de un colectivo de creyentes que ya no encuentra en las Iglesias tradicionales las respuestas que necesitan para su vida cotidiana. Tal es el caso el incremento de las prácticas de magia, adivinación, tarot o múltiples servicios que ofrecen

certezas a una población que vive en un proceso social marcado por la generalización de la inseguridad y la incertidumbre.

Finalmente, este enfoque conceptual permitiría analizar el fenómeno de la transformación del campo mediático que, luego de la crisis del monopolio del sentido vivida en las últimas décadas por parte de las principales instituciones tradicionales (Iglesia, escuela, partidos políticos), pretende convertirse en un espacio de producción de sentidos y construcción de disposiciones –diríamos de regulación de los *habitus* religiosos– con iniciativas como el “descubrimiento” y la divulgación del Evangelio según Judas por National Geographic o la promoción de películas como *El Código da Vinci*. En este caso, circulan intereses entre el campo religioso y el mediático y se abre un nuevo campo de competencia.

Pero más allá de las afinidades o distancias que genera la propuesta teórica, es evidente que el escenario religioso hoy se ha transformado considerablemente en los últimos años y han surgido nuevas expresiones que obligan a los científicos sociales a afinar conceptos para explicar otras problemáticas. En esta tarea que nunca acaba, volver a los clásicos y hacerlos trabajar a nuestro lado, suele ser una de las mejores recomendaciones. ¿Tiene sentido publicar un artículo a 35 años de su aparición original? A nuestro entender, la propuesta de Bourdieu sobre el campo religioso sigue ofreciendo horizontes inexplorados y no se han agotado sus posibilidades analíticas. Así, no deja de ser una herramienta central para comprender el quehacer en el mundo de las creencias en la realidad contemporánea. Pero, como siempre, el lector tendrá la última palabra.

Habitus clivé. El tiempo en la teoría de Pierre Bourdieu¹²

Introducción

A menudo se critica a Pierre Bourdieu argumentando que su teoría del *habitus* es estática, determinista, que no permite pensar la innovación o la contradicción de su portador. La razón de la inmovilidad sería que éste quedaría prisionero de la estructura a la que responde que le imprimó sus características esenciales y que su dinamismo sólo sería posible a partir de una búsqueda de adaptación a las nuevas exigencias del campo en el que actúa. Como una reacción a estos cuestionamientos, en sus *Meditaciones pascalianas*, el propio autor abre la “crítica a mis críticos” y pone la pregunta sobre la mesa:

Basta con exagerar estos rasgos hasta el límite extremo, presentando el *habitus* como una especie de principio *monolítico* (cuando en numerosas ocasiones he hecho mención, particularmente a propósito de los subproletarios argelinos, de la existencia de *habitus* clivé¹³, desgarrados, que muestran en forma de tensiones y contradicciones la huella de las condiciones de formación contradictorias de las que son fruto), *inmutable* (cualesquiera que sean los grados de refuerzo o inhibición que haya recibido), *fatal* (que confiere al pasado el poder de determinar *todas* las acciones

12. Texto publicado originalmente en Suárez, Hugo José (2012), “*Habitus* clivé. Time in the theory of *habitus* in Pierre Bourdieu”. *Revista Latina de Sociología*, 2: 56-68, <http://revistalatinadesociologia.com>, ISSN 2253-6469.

13. “*Habitus* escindido” en la traducción castellana (Bourdieu 1999d: 89).

futuras) y *exclusivo* (que en ningún caso deja el menor resquicio a la invención consciente), para ponerse los guantes con los que derrocar sin esfuerzo al adversario caricaturesco que uno mismo ha dibujado. ¿Cómo no ver que el grado respecto al cual un *habitus* es sistemático (o, por el contrario, está dividido, es contradictorio) y constante (o fluctuante y variable) depende de las condiciones sociales de su formación y su ejercicio y que puede y, por tanto, debe ser calibrado y explicado empíricamente? (Bourdieu, 1997b: 79).

Siguiendo el argumento y reacción de Bourdieu, lo que el presente artículo pretende es precisamente discutir la idea de *habitus clivé* y pensarlo a partir de ejemplos concretos. Para esta tarea, el documento se dividirá primero en una exposición del problema conceptual y se añaden elementos que nutren el debate, se continúa con aportes de autores que discuten desde la misma perspectiva y finalmente se presenta el análisis empírico a partir de materiales recientemente seleccionados en el marco de una investigación en un barrio popular en la Ciudad de México¹⁴.

El habitus clivé como problema teórico

Aunque en pocos textos de su vasta obra Bourdieu define con claridad la idea de *habitus clivé*, el tema está en el corazón de su inquietud intelectual; la primera vez que la evoca de manera explícita – en 1997– es en la cita que venimos de reproducir, aunque evita ponerle cursiva. Se debe subrayar que el término

14. La investigación de donde se toman estos los materiales es *Sociología de los grupos religiosos en la colonia El Ajusco*, llevada a cabo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. El texto donde se presentan resultados está en Suárez (2015).

francés “clivé” proviene del neerlandés *Klieben* usado desde el siglo XVI y se refiere a cortar un mineral, particularmente un diamante, “en el sentido natural de sus láminas” (*Le petit Robert*). En la traducción al castellano, en lugar de “láminas” se dice “capas” (*Dictionnaire Moderne*, 1967: 156). Profesionalmente, el término ha puesto problemas a los traductores que han tomado cada uno su propia decisión: Thomas Kauf en *Meditaciones Pascalianas* opta por usar “escindido”, palabra que es originaria del latín y significa “cortar, dividir, separar”, pero en física evoca “romper el núcleo autónomo en dos porciones aproximadamente iguales, con la consiguiente liberación de energía” (*Diccionario de la Lengua Española* 1992: 875); en el *Autoanálisis de un sociólogo*, el mismo traductor más bien acude a “laminado”, que refiere a estructuras de “láminas u hojas sobrepuestas paralelamente colocadas” de un cuerpo (*Diccionario de la Lengua Española* 1992: 1228); Joaquín Jordá, en *El oficio de científico*, utiliza, al igual que Kauf, “escindido”; finalmente, en la *Revista Cultura y representaciones sociales*, dirigida por Gilberto Giménez, cuando se traduce el artículo de Philippe Corcuff donde se cita el concepto, se usa el término “dividido”, que supone “partir, separar en partes” (*Diccionario de la Lengua Española* 1992: 767).

Debido a los desacuerdos en la traducción, para esta reflexión preferimos utilizar la composición original guardando la lengua de emisión y refiriéndonos a la definición del propio autor¹⁵. En este sentido, es en las reflexiones alrededor de su propia experiencia cuando Pierre Bourdieu desarrolla de manera más explícita el contenido de *habitus clivé*. Cuenta el sociólogo que su origen familiar era popular: su padre, que

15. Por ello en cada cita pondremos los términos “*habitus clivé*” en lugar de la opción del traductor, haciendo mención de ello en un pie de página en caso de que exista una diferencia.

inicialmente se ocupaba del campo, se convirtió en cartero más o menos en el mismo tiempo del nacimiento de su hijo; su madre fue hija de “una gran familia campesina” con trabajos vinculados al mundo agrícola. Todo esto en el pequeño pueblo de Bearn, al sur de Francia. Su infancia y adolescencia transitó entre la vida de pueblo con hijos de campesinos – donde por ejemplo iban a buscar agua a una fuente pública– y formación escolar básica en un “pequeño liceo público de provincia”. Es en la primera experiencia de un internado donde Bourdieu se enfrenta con otros estudiantes de diferente origen que incluso “solían maltratarme pronunciando mi apellido con acento campesino y bromeando sobre el nombre, símbolo de todo el retraso campesino de mi aldea” (Bourdieu, 2006b: 135-136). El desprecio que sentía en carne propia hacia “los externos” provenientes de un universo distinto vinculado a lo rural, lo condujo a construir su “profundísima ambivalencia respecto al mundo escolar” y constatar que estaba “prisionero entre ambos universos y sus valores inconciliables” (Bourdieu, 2006b: 137). Estas formas de discriminación-legitimación adquirirían mayor claridad en sus estudios posteriores en la Escuela Normal, donde se aprendían las formalidades de la consagración del mundo educativo francés: el aire aristocrático, la arrogancia, los “juegos del concurso”, el “arribismo pequeño burgués”; características claves para convertirse en el futuro en “miembros eminentes de la jerarquía universitaria y las sucesivas encarnaciones cabales del *homo-academicus*” (Bourdieu, 2006b: 140-141). En ese contexto está el origen de la formación de su propia tensión:

Esta experiencia dual sólo podía contribuir al efecto duradero de un marcadísimo desfase entre una alta consagración escolar

y una baja extracción social, es decir, el *habitus clivé*¹⁶, sede de tensiones y contradicciones. Esta especie de “coincidencia de los opuestos” ha contribuido, sin duda, a instituir de forma dura-dera la relación ambivalente, contradictoria, con la institución escolar, compuesta de rebeldía y de sumisión, de ruptura y de expectativa, que, tal vez, constituya el origen de una relación con el propio yo asimismo ambivalente y contradictoria: como si la certeza del propio yo vinculada al hecho de sentirse consagrado estuviera socavada, en su principio mismo, por la incertidumbre más radical a propósito de la instancia de consagración, especie de mala madre, vana y engañosa (Bourdieu, 2006b: 137-138).

En otra obra donde Bourdieu emprende la tarea de hacer su propio socioanálisis concentrándose en la formación de su *habitus* científico, refuerza la idea de que su experiencia estuvo marcada por la confrontación –una “doble distancia”– entre sus orígenes sociales y la alta investidura académica que logró; es decir, tener que moverse en un campo –científico– con un desfase profundo respecto del valor de sus capitales –social vs. educativo– y verse obligado a “conciliar y reconciliar los contrarios” (Bourdieu 2003a: 191-192); dicho en sus propias palabras:

...la coincidencia contradictoria de la admisión en la aristocracia escolar y el origen popular y provinciano (me gustaría decir: particularmente provinciano) ha sido el origen de la constitución de un *habitus clivé*¹⁷, generador de todo tipo de contradicciones y de tensiones. No es fácil describir los efectos, es decir, las disposiciones, que esta especie de *coincidentia oppositorum* ha engendrado (Bourdieu, 2003a: 190).

16. “*Habitus laminado*” en la traducción castellana.

17. “*Habitus escindido*”, en la traducción castellana.

Mirando con detenimiento su obra, es fácil rastrear esta tensión de consagración y crítica a las instancias de consagración; cada una de sus investigaciones –que se ocupan de temas poco legítimos como la fotografía, la cultura popular, el campesinado Kabilia, etc.– se concentran entre las tensiones de los universos legítimos o no en el ámbito de la cultura y la educación –que en el fondo es su problema de “consagración de los opuestos”–¹⁸. Pero es quizás en su *Lección sobre la lección* (Bourdieu, 2002d) donde el sociólogo, al asumir el lugar académico más prestigiado en Francia, sufre una de las mayores contradicciones: iba a ser coronado –con las formas solemnes de la nobleza intelectual– por las instancias que siempre había criticado. Por eso escogió desarrollar el tema que hablara sociológicamente de su propio acto de consagración, en el cual él era el protagonista.

Pero evidentemente, su propia experiencia no es la única fuente para identificar el problema. En sus primeras observaciones en Argelia, Bourdieu subraya la relación de un “sistema determinado de actitudes respecto al mundo y al tiempo”, o una “estructura de la conciencia temporal y del ethos” (Bourdieu, 1963a: 24-26) que estaría siendo alborotada por la instauración de una nueva lógica económica y jurídica opuesta al “espíritu de la sociedad campesina” (Bourdieu y Sayad, 1964: 16). La vivencia de estos diferenciados procesos de ajustes conduciría a desigualdades y desfases similares a los que él mismo vivió en un contexto completamente distinto (Bourdieu, 2006b).

El problema teórico entonces va más allá de la experiencia empírica concreta y evoca la posibilidad de construcción

18. De hecho, como lo explica en *El oficio de científico* (Bourdieu, 2003a), su opción por la sociología como disciplina poco consolidada en su tiempo y no continuar con la tradicional carrera de filosofía cuya legitimidad estaba fuera de duda, es el resultado de esa tensión.

de un dispositivo de sentido construido a través de distintos momentos y, por tanto, con desniveles profundos:

Quienes adquirieron lejos del campo en el que se inscriben unas disposiciones que no son las que exige ese campo, corren el riesgo, por ejemplo, de estar siempre desfasados, desplazados, mal ubicados, incómodos en su pellejo, a contrapelo y a destiempo, con todas las consecuencias que ustedes se podrán imaginar (Bourdieu, 2008: 81).

Claves de lectura: habitus, campo, trayectoria

Hay que recordar que la teoría de Bourdieu se ocupa fundamentalmente de explicar las prácticas, es una teoría de la acción, lo que se sintetiza en la fórmula desarrollada en *La Distinción*: [(*habitus*) (capital)] + campo: práctica] (Bourdieu, 1979: 112). En su acercamiento teórico, el sociólogo pretende romper con la explicación “estructuralista” que sostiene que la práctica sería el resultado de una imposición de la estructura y la perspectiva “interaccionista” que la entiende como “el producto de estrategias y de interacción de los agentes ignorando sus condiciones sociales de producción” (Bourdieu, 1980: 10); de hecho, subraya con insistencia su argumento contra el determinismo de donde se desprenderá posteriormente su idea de la dominación y la violencia simbólica: someterse de manera efectiva a los intereses “superiores y exteriores a los intereses individuales, no es prácticamente nunca el efecto de una imposición imperativa y de una sumisión consciente” (Bourdieu, 1980: 7-8). En la resolución de esta tensión analítica se encuentra su teoría del sentido práctico, pues la acción es el resultado de un “particular encuentro, más o menos logrado, entre posiciones y disposiciones, es decir, entre historia objetiva e historia incorporada” (Bourdieu, 1980: 10). El “particular encuentro” debe ser entendido

como una negación de la “causalidad mecánica que se establece a menudo entre el ‘medio’ y la conciencia y más bien una suerte de complicidad ontológica (...) [del] *habitus* y el habitad, de las disposiciones y la posición” (Bourdieu, 1980: 6), o como sintetiza en *Meditaciones pascalianas*: “el cuerpo está en el mundo social pero el mundo social está en el cuerpo” (Bourdieu, 1997b: 180).

Esta idea básica adquirirá distintas formas en varios estudios empíricos y será utilizada por el autor para explicar situaciones similares. Así, por ejemplo, en la *Nobleza del Estado* habla de la *complicidad* de las estructuras cognitivas de los agentes y las objetivas: “existe una *correspondencia* entre las estructuras sociales y las estructuras mentales, entre las divisiones objetivas del mundo social (...) y los principios de visión y división que los agentes le aplican¹⁹” (Bourdieu, 1989: 7). En su obra *Las reglas del arte* repasa la visión de Flaubert y la manera cómo sus personajes transitan entre sus propias estructuras simbólicas y la estructura del espacio social en las que ocurren, o la dialéctica entre posiciones y disposiciones (Bourdieu, 2002b)²⁰. En *La Distinción*, el problema se plantea explicando la relación entre el gusto y “las necesidades culturales como producto de la educación”; en esa obra se busca explicar cómo el “sistema de esquemas de percepción y apreciación” interactúa con la posición de clase (Bourdieu, 1979). En suma, *correspondencia*, *complicidad*, *particular encuentro*, etc., nos hablan de un complejo juego de

19. La cursiva es mía.

20. “El propósito del análisis de las obras culturales consiste en *la correspondencia entre dos estructuras homólogas*, la estructura de las obras (es decir de los géneros, pero también de las *formas*, de los estilos y de los temas, etc.) y la estructura del campo literario (o artístico, científico, jurídico, etc.), campo de fuerzas que indisolublemente es un campo de luchas” (Bourdieu, 1997c: 63).

relaciones entre lo psíquico –las disposiciones cognitivas y el *habitus*– y lo social con sus propias formas de regulación cruzada, sus grados de autonomía e influencia mutua.

Complementando la reflexión con otros autores, diríamos que existe una articulación entre las polaridades, cada una de ellas está marcada por un dinamismo que influye sobre ella misma y sobre la otra, o, a decir de Remy y Hiernaux, “entre la dinámica psíquica y la social se instaura una suerte de doble regulación cruzada (...). Una necesaria interdependencia (...) que deja un juego abierto con distintos grados de libertad”, o una suerte de “equilibrio provisorio” (2001: 258-259).

En esta perspectiva, en la búsqueda genética de disposiciones, sistemas de percepción y apreciación, principios de visión y división del mundo, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles –y las distintas maneras de definir el *habitus*– (Bourdieu, 1997d:, 165-166; 1991: 92-96), se debe poner especial atención a la relación entre éste, el espacio social y la posición del agente en el mismo. Por posición de clase, Bourdieu entiende el lugar en la jerarquía social propiamente dicha: “tomar en serio la noción de estructura social es suponer que cada clase social se debe al hecho de que ocupa una posición en una estructura social” (1966: 19), o dicho de otro modo, los agentes se sitúan en un espacio social distinguiéndose de los demás a partir de la posición que ocupan en él ellos mismos y los demás y las propiedades que son propias a su posición (Bourdieu 1997b: 161), que por supuesto son transformables y están en constante ajuste y lucha para revalorar los capitales de cada agente.

Pero con lo hasta aquí expuesto, todavía no faltará alguna crítica en sentido de que la perspectiva de Bourdieu es monolítica porque presenta dos estados de lo social de manera estática. Son dos los elementos que hay que incorporar para salir del *impasse*. En primer lugar, Reich ya habría anunciado

tempranamente que las estructuras psíquicas tienen tantas contradicciones como las tienen los parámetros de existencia: lo que sucede en la realidad social, anárquica, contradictoria y desordenada, también se refleja en el sistema de disposiciones cognitivas: “los hombres desarrollan siempre en su estructura psíquica una contradicción que corresponde a la contradicción que existe entre las repercusiones de su situación material y las repercusiones de la estructura ideológica de la sociedad” (Reich, 1970: 15). Esto implica la existencia de distintos grados de interiorización –contradictoria– de la realidad social. En este sentido, la reflexión de Reich también es rica cuando propone que “la ideología se transforma más lentamente que la base económica (...). Las estructuras psíquicas están atrasadas con respecto al desarrollo de las relaciones materiales de donde provienen y que evolucionan rápidamente y entran en conflicto con las formas de vida anterior” (Reich, 1970: 16). Bourdieu parafrasea a Reich cuando habla de situaciones históricas con ejemplares “desfases, patéticos o grotescos, entre historia objetivada e historia incorporada” (Bourdieu, 1980: 13), o, en otras palabras, el mecanismo como la estructura psíquica “traduce, de manera más o menos deforme” la estructura social (Bourdieu, 1997b: 162). Lo psíquico y lo social entonces mantienen una correspondencia que bien puede ser amorfa, tanto por las contradicciones y evolución del uno o del otro, como por la interacción de ambos (Suárez, 2003).

Pero hay un segundo elemento a considerar, el problema del tiempo, de la historia, que será abordado por Bourdieu a través del concepto de trayectoria social. Nuestro autor reacciona con contundencia frente al surgimiento de la “ilusión biográfica” como metodología que pasa –“de contrabando”– del sentido común al “mundo científico”. Su principal crítica es que esta perspectiva consideraría una vida como un “desplazamiento lineal, unidireccional” con un principio y un fin; lo que estaría

detrás sería una “filosofía de la historia en el sentido de sucesión de acontecimientos históricos” (Bourdieu, 1997c: 74), es decir, la fe en el “orden cronológico” –y lógico– de un punto de partida y uno de llegada, “de razón de ser, de causa primera, hasta su término que también es un fin, una realización” (Bourdieu, 1997c: 75). Frente a la pregunta de cómo salir de esa ilusión retórica, el sociólogo vuelve a su propio dispositivo: “Sin duda cabe encontrar en el *habitus* el principio activo, irreductible a las percepciones pasivas, de la unificación de las prácticas y de las representaciones (es decir, el equivalente, históricamente constituido, por lo tanto históricamente situado, de ese Yo cuya existencia hay que postular, según Kant, para dar cuenta de la síntesis de lo diverso sensible dada en la intuición y del vínculo de las representaciones en una conciencia)” (Bourdieu, 1997c: 77). Retomar así la noción de *habitus* permite observar cómo el sujeto biológico transita diacrónicamente “en estados diferentes del mismo campo social” y sincrónicamente “en campos diferentes en el mismo momento”; es así como el individuo es visto de manera analítica como *agente* “en todos los campos posibles en los que interviene” (Bourdieu, 1997c: 78).

De esta reflexión surge el concepto de *trayectoria* como la “serie de las *posiciones* sucesivamente ocupadas por un mismo agente (o un mismo grupo) en un espacio en sí mismo en movimiento y sometido a incesantes transformaciones” (Bourdieu, 1997c: 82)²¹. Así, al estudiar la trayectoria de un agente, se debe, además, focalizar la atención en “los estados sucesivos

21. “Tratar de comprender una vida como una serie única y suficiente en sí de acontecimientos sucesivos sin más vínculo que la asociación a un ‘sujeto’ cuya constancia no es sin duda más que la de un nombre propio, es más o menos igual de absurdo que tratar de dar razón de un trayecto en el metro sin tener en cuenta la estructura de la red, es decir la matriz de las relaciones objetivas entre las diferentes estaciones” (Bourdieu, 1997c: 82).

del campo” en el que se desenvuelve, “por tanto el conjunto de relaciones objetivas que han unido al agente considerado (...) al conjunto de los demás agentes comprometidos en el mismo campo y, confrontados al mismo espacio de posibilidad” (Bourdieu, 1997c: 82).

Ésta será la perspectiva que usará para analizar el campo literario, pero a la vez es útil para pensar el desplazamiento por el espacio social en cualquier contexto y, sobre todo, para lo que nos ocupa en este texto, las implicaciones en un *habitus* sometido a distintas experiencias:

Toda trayectoria social debe ser comprendida como una manera singular de recorrer el espacio social, donde se expresan las disposiciones del *habitus*; cada desplazamiento hacia una nueva posición, en tanto que implica la exclusión de un conjunto más o menos amplio de posiciones sustituibles y, con ello, un estrechamiento irreversible del abanico de posibilidades inicialmente compatibles, marca una etapa del proceso de *envejecimiento social* que podría calibrarse en función del número de esas alternativas decisivas, bifurcaciones del árbol de innumerables ramas muertas que representan la historia de una vida (Bourdieu, 2002b: 384).

*¿Existen individuos en Bourdieu?
Evolución póstuma de la misma problemática*

La tensión individuo-sociedad ha estado presente desde el inicio de la sociología hasta la actualidad. Philippe Corcuff desempolva lecturas de autores como Marx y Durkheim –por supuesto, pasando por Bourdieu– y muestra cómo ellos ya abordaban el tema del individuo en su manera de comprender lo social; incluso su argumento va más allá: el propio Marx lo habría tenido en el centro de su reflexión (Corcuff, 2008). Esta discusión de larga data ha tenido que lidiar con dos fantasmas:

el determinismo de lo social, que conduce a estudios sobre las determinaciones sociales que coartan y conducen a los actores concentrándose en las lógicas sociales (lo que se denomina el “holismo metodológico”), y la libertad individual, que se concentra en las particularidades individuales (“individualismo metodológico”) (Corcuff, 2010: 10).

Guy Bajoit explica cómo, si bien los paradigmas de la sociología clásica –que los desarrolla en detalle en su texto *Por una sociología relacional* (1992)– tomaron en cuenta al individuo, siempre lo hicieron de manera subordinada. Para el paradigma de la *integración*, el control externo y normativo le impone normas y valores. El de la *alienación* considera al individuo como un “producto de las condiciones materiales de existencia y sus regímenes jurídico-políticos, así como sus ideologías”, por lo que su conciencia es reflejo de las condiciones materiales. El paradigma del *contrato* da un lugar a los actores individuales dotados de conciencia y voluntad, pero no “busca en el individuo-sujeto la explicación del orden y del cambio de la sociedad”; el individuo juega con los intereses que ganará por las relaciones que establece con los demás, pero no explica por qué los actores “se adhieren a dichos intereses”. En el paradigma del *conflicto*, el “individuo no existe fuera del movimiento social en el cual está comprometido” (Bajoit 1992: 19-44). En conclusión, la sociología clásica nunca integró “verdaderamente al individuo-sujeto en sus concepciones de la realidad” (Bajoit, 2008a: 15-17). La promesa de liberación del individuo-sujeto, propia de la modernidad, nunca fue cumplida en su integridad.

En la actualidad, las distintas relecturas sociológicas han vuelto a plantear el tema a partir de diferentes ángulos que convergen en la idea de que, en la sociedad contemporánea, la vida colectiva se articula desde el individuo; pero “el individuo del que se trata en la sociología del individuo no está fuera de

lo social” (Martuccelli y de Singly, 2012: 11). Corcuff habla del “relacionismo metodológico” y explica que no se debe poner el acento ni en la sociedad ni en la particularidad, sino en las relaciones sociales, suponiendo que la individualidad se debe entender “como un ensamble singular de materiales colectivos: cada uno de nosotros sería completamente singular, pero tejido con hilos colectivos” (2010: 10); en esa misma dirección, Martuccelli estudia la construcción social de un tipo de individuo (2006 y 2007). La tesis de Bajoit parece recoger el espíritu de la reflexión sociológica actual: “El individuo, en efecto, es a la vez e indisolublemente sujeto y objeto de la vida social: la produce y es producto de ella (...). Es entonces sobre el individuo en relaciones en el que hay que fundar la aproximación de la sociología: él debe ser colocado en el centro de la explicación y la comprensión de la vida social” (Bajoit, 2008b: 14).

En esta discusión que está en el seno de la sociología contemporánea, ¿qué lugar ocupa el dispositivo teórico de Bourdieu? ¿Dónde está el individuo en su obra? Seguramente el autor que más ha avanzado en esta discusión es Bernard Lahire, pues retoma críticamente la perspectiva bourdeana y la renueva. Él parte señalando el problema de considerar lo siguiente: “todo proceso de diferenciación social puede reducirse a una división en términos de campo (...). El límite de Bourdieu consiste en considerar que el único contexto pertinente de acción es el campo” y busca avanzar en la idea de *habitus* individuales no son homogéneos: “los individuos son mucho más complejos y –a menudo– resultan portadores de una pluralidad de disposiciones constituidas en contextos sociales diferentes” (Lahire, 2009: 90-91). La idea de sociedad de este autor reposa en la plurisocialización de los individuos; por tanto, se concentra en “la variación inter-individual de sus comportamientos sociales y especialmente de

sus comportamientos culturales: en estas sociedades, dos individuos de la misma clase social, del mismo subgrupo social, o incluso de la misma familia tienen posibilidades de tener una parte de sus prácticas y sus gustos culturales diferentes, por no haber estado sometidos estrictamente a los mismos marcos de socialización” (Lahire, 2006: 737).

El esfuerzo intelectual de este autor consiste en escudriñar las disposiciones individuales observando en ellas las variaciones, las “disonancias culturales” y desfases –lo que llamará *Retratos sociológicos* (2002)– fruto de procesos diferenciados de socialización. Su agenda científica busca, por un lado, interpretar “las prácticas y preferencias culturales en sociedades diferenciadas (...)”; y, por otro, la observación del mundo social en la escala individual” (Lahire, 2006: 10). Esta perspectiva obliga a “cambiar la escala de observación”, mostrando que los diferentes comportamientos “son el producto de la interacción entre, por una parte, la pluralidad de disposiciones y de las competencias culturales incorporadas (...) y, por otra parte, la diversidad de contextos culturales (...)” en los que los individuos deben tomar sus decisiones (Lahire, 2006: 18).

El aporte de Lahire a la teoría de Bourdieu consiste en retomar casi íntegramente su sistema conceptual; pero acentúa dos aspectos: por un lado, la alta diferenciación de las sociedades contemporáneas y, por tanto, la enorme variación y fragmentación de los campos; por otro lado, concentrarse en observar disposiciones igualmente diversas capaces de transitar y dar respuesta al sentido de la acción en una sociedad de ese tipo; todo esto a partir de la “escala de observación individual”. Esta teoría de las disposiciones individuales dialoga con la problemática ya señalada en Bourdieu y que en este texto hemos abordado como el *habitus clivé*, y la pone en práctica analizando soportes muy diversos, particularmente en su libro *La cultura de los individuos* (2006).

Haciendo trabajar a Pierre Bourdieu

Una de las constantes recomendaciones de Bourdieu era no entramparse en discusiones teóricas estériles; por el contrario, la perspectiva conceptual debe “emplearse en una forma sistemáticamente empírica” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 63). En lo que sigue, buscaremos analizar extractos de entrevistas donde se pueda apreciar el funcionamiento concreto del *habitus clivé*. Los materiales son el resultado de una amplia investigación que se llevó a cabo entre 2008 y 2011 en una colonia popular en la Ciudad de México; las entrevistas buscaban explorar el dispositivo religioso en los creyentes de distintas orientaciones (Suárez, 2015).

Nos concentraremos en pasajes de la entrevista realizada a Francisco, un joven ingeniero de 25 años que practica Santería y que ha llegado al máximo nivel de Babalawo. Él es proveniente de una familia católica y tiene tres hermanos. Sus padres están casados por la Iglesia; tiene dos hermanos mayores, todos bautizados; de niño, hizo la primera comunión. Vive con su madre y sus hermanos. Participa de manera esporádica en ceremonias católicas, pero tiene en el garaje de su casa una tienda donde hace trabajos de santería; de hecho; esta práctica es su principal fuente de ingresos. De la larga entrevista, conviene subrayar algunos pasajes que muestran las ambigüedades en la formación de su *habitus* religioso.

Francisco afirma que es ingeniero civil, pero que se dedica a la santería. Su vocación profesional le vino desde niño, uno de sus maestros era arquitecto y le llamó mucho la atención esa posibilidad que luego se concretó en la Ingeniería. Para ello, acudió a una de las universidades públicas más reconocidas donde concluyó sus estudios; pero, al terminarlos, no encontró dónde ser contratado. Paralelamente, conoció a una

amiga quien lo introdujo desde los 18 años a los “trabajos” de la Santería. Poco a poco fue formándose hasta llegar a ser Babalawo y tener su propio lugar de trabajo.

La imagen de Dios que evoca Francisco proviene del universo católico: “yo desde pequeño que me inicié en la religión católica y vi a Dios como un ser supremo”; por eso, cuando se incorpora a la santería, sólo cambia el contenido de la divinidad: “Dios se llama Olofi, es una deidad también muy fuerte que se encuentra en el cielo”. En la construcción de sus referencias a la divinidad, realiza un ajuste en el contenido; pero los atributos son los mismos: es un “ser supremo” que concentra el poder y en el orden espacial sigue operando la distinción cielo/tierra, que no es propia del mundo santero.

Pero, a la vez, Dios recibe otra característica: “yo sé que Dios es una energía suprema”. Esta idea tiene distintos orígenes y consecuencias: “Yo he visto que las divinidades son energías porque sabemos de antemano que todo es energía en la tierra; nosotros somos energía: la tierra, la madera, los metales, todo forma parte de la energía. Hay una ley física que dice que la energía no se crea ni se destruye, sólo se transforma. Si tú como ser humano aprendes a trabajarla y trabajar el poder de la mente, es otra manera de trabajar la energía y puedes curar. En la religión católica dicen que hay un Dios y te ponen una figura de un viejito con barba yo lo veo como una energía suprema. Es a ese Dios supremo como energía que hay que pedirle”. En su teología personal, Francisco incorpora tres elementos: la razón científica que aprendió en la escuela, que sintetiza toda la materia en paquetes energéticos; la noción católica de “ser supremo” y, finalmente, la noción de que la energía está “en todas partes y todas las cosas”, lo que proviene de las religiosidades del *New Age*.

Francisco considera a la santería como “parte de mi vida diaria, de mi trabajo”. Muestra una ética laboral que la

aplica en el ejercicio del oficio: “al santero podemos verlo como un doctor que busca la manera de curar a la gente enferma, tienes un don para curar usando energías y la gente confía en ti al cien por ciento. La misión es que tienes que curar a la gente, no te puedes aprovechar de ellos. Aquí entra la ética del santero, la moral, la cultura, la educación, si te criaste en un lugar donde todos son rateros, inmediatamente te vas a hacer ratero. Mi misión es hacer el bien. Yo trabajo en la santería por amor, por gusto, hay otros que lo hacen por dinero, asustan a la gente para ganar más”. En esa misma dirección, la ética del santero hace que no se la deba utilizar para “hacer el mal a alguien”.

A la vez, Francisco se distancia de los que “relacionan todo con la santería y son fanáticos. Muchas personas quieren encontrar a todo algo misterioso: si ven pasar un gato, si se les rompe un vaso o lo que sea. Es gente muy fanatizada, por cualquier cosa creen que les están haciendo brujería y eso no me gusta. Yo les digo: eso fue un accidente, no va a pasarles nada. Esas cosas hay que solucionarlas de otra manera”. Su argumento es más bien desde la razón: “he visto muchas cosas, he curado gente. Yo trabajo a través de la energía porque es una ciencia, como la metafísica y la física. Muchas culturas utilizaban la energía, los mayas, los egipcios, el *feng sui* y éstas son culturas de años. Todo eso uno lo puede ir aprendiendo, mezclando los conocimientos y curando a los demás”.

En estos distintos pasajes, vemos cuatro matrices culturales entremezcladas que operan en Francisco y que responden a sus distintos momentos y fuentes de socialización: el catolicismo, particularmente en su visión tradicional de la divinidad como “ser supremo”, sus categorías de lo bueno vs. lo malo como códigos morales, su percepción del espacio como cielo vs. tierra, etc.; la razón universitaria, que se expresa en la cientificidad de su discurso, en su idea de Dios como energía,

en el argumento racional de por qué funciona su práctica santera y por qué no se debe ser un “fanático” que lo relacione todo con el mundo de las deidades; la ética laboral, donde, al considerarse un profesional honesto con los pacientes, con el uso de sus saberes y con el precio que debe cobrar por sus servicios; la identidad propiamente de santero, utilizando tanto las referencias cosmológicas propias como prácticas de curación muy concretas.

Se puede observar que la plurisocialización vivida en su infancia, su tiempo de estudiante y su incorporación al mundo laboral fueron construyendo un tipo de *habitus clivé* –para retomar nuestra reflexión inicial– que administra a la vez dimensiones de distintos orígenes y que responden a su trayectoria y al lugar que ocupa en el campo religioso y, en general, en el espacio social.

En la investigación de donde extraemos estos pasajes, podríamos encontrar esta misma tendencia en otras orientaciones religiosas paralelas, por ejemplo, en miembros de las Comunidades Eclesiales de Base, quienes manejan un discurso, por un lado, altamente progresista y, por otro, *ecocéntrico*; o en personas que practican la religiosidad popular y que tienen una devoción muy acentuada a la Virgen de Guadalupe y a la Santa Muerte sin encontrar contradicción. Finalmente, lo que revelan estos datos es, retomando la reflexión de Lahire, un sistema de disposiciones plurales que corresponde a procesos de socialización altamente diferenciados (Suárez, 2015).

Conclusiones

El objetivo de este artículo ha sido exponer el problema teórico del *habitus clivé* en Bourdieu desglosando los componentes

conceptuales que hay que considerar para tener una cabal comprensión del problema, lo que se ha hecho en la primera y segunda parte. En el tercer y cuarto apartado se ha buscado señalar rápidamente una de las evoluciones de la discusión en la sociología contemporánea y se pretendió ejemplificar de manera empírica. El desafío a futuro consiste en afinar la discusión teórica construyendo una sociología de los *habitus* individuales en una sociedad marcada por la diferenciación en los marcos de socialización. Esta tarea debería ir acompañada de un amplio trabajo empírico que permita observar en detalle cómo los individuos construyen sistemas de disposiciones con distintos pisos en su tránsito por diferentes posiciones en el campo donde les toca actuar. Con esos elementos, se podrá volver a la discusión de los nuevos horizontes del *habitus clivé* en la sociedad contemporánea.

Pierre Bourdieu. Político y científico²²

Al pensar en el trabajo de Pierre Bourdieu vienen dos imágenes recurrentes: su participación en los movimientos sociales parisinos a mediados de la década de 1990 y la inevitable lectura de *El oficio del sociólogo* (1998b) por la que atraviesa cualquier estudiante de sociología en todo del mundo. Ciertamente: la preocupación epistemológica por el trabajo riguroso de la disciplina fue de la mano de su participación política.

En el presente artículo se pretende analizar tres dimensiones del pensador francés: su inquietud por el “sufrimiento social” y la responsabilidad de intervenir las luchas políticas (primera parte), el uso de su sistema conceptual para analizar lo político (segunda parte), su propuesta de “intelectual colectivo” (tercera parte). Como se verá, quizás una de las virtudes de la propuesta de Bourdieu es que realiza un esfuerzo porque investigación e intervención vayan de la mano. De hecho, no duda en afirmar que “lo que soñamos, como investigadores, es que una parte de nuestras investigaciones puedan ser útiles al movimiento social” (Bourdieu, 1998a: 64-65). Para decirlo en palabras de Wacquant, “la fuerza y el propósito principal de la obra de Pierre Bourdieu son –y han sido desde su origen– ‘recuperar’ la dimensión simbólica de la dominación para instituir una antropología de la génesis del poder en sus manifestaciones más diversas” (Wacquant (coord.), 2005: 159).

22. Texto publicado originalmente en Suárez, Hugo José (2009), “Pierre Bourdieu. Político y científico”, *Estudios Sociológicos*, Vol. XXVII, # 80, mayo-agosto, 433-449. Se lo reproduce con la autorización expresa de la revista.

Los trabajos de Bourdieu pueden ser clasificados en tres grandes rubros: teoría y epistemología –entre tantas otras *El oficio del sociólogo* (1998b), *Razones prácticas* (1997b), *El sentido práctico* (1991), etc.–; investigaciones empíricas –*El desarraigo* (Bourdieu y Sayad, 1964), *La distinción* (1998c), *La nobleza de Estado* (1989), etc.–; intervenciones políticas –*Intervenciones* (2002a), *Contrafuegos* (1998a), *Contrafuegos 2* (2001a)–. Lo que se sostiene en este texto es que la originalidad del proyecto sociológico de este autor radica en la capacidad de conjugar las tres dimensiones promoviendo una manera de hacer sociología. Así, lo mismo la religión que la fotografía, el gusto que el Estado, el baile de los solteros rurales que la Guerra de Argelia, son lugares sociales donde el poder simbólico se ejerce reforzando “las relaciones de opresión y explotación ocultándolas bajo el manto de la naturaleza, la benevolencia y la meritocracia” (Wacquant, coord., 2005: 160).

Pero su mérito va más allá. En el momento en el que la sociología estaba siendo militantemente despolitizada, Bourdieu se empeña en devolverle un rol político. Sin caer en la trampa de la profecía social ni en la cientificidad descontextualizada, el autor sugiere “proponer utopías sociológicamente fundadas” (2001b: 114). Es lo que se verá en las páginas que siguen.

El sociólogo en la intervención política

La faceta más conocida –y controvertida– de la vida pública de Bourdieu son los últimos años de su vida, cuando, gracias a la posición que ocupa en el campo científico, sus manifestaciones políticas son reproducidas y amplificadas tanto en los medios de comunicación franceses como en los internacionales. Se suele sacar la conclusión acelerada de que en la última etapa

de su vida el autor radicalizaría sus posturas por múltiples razones. Pero una lectura más detenida y global de sus diferentes formas de relación con el poder permiten vislumbrar algunos episodios —que forman parte de un número mayor de situaciones— en los cuales Bourdieu interviene directamente en el quehacer político. De hecho, se debe señalar que la intención por publicar su libro *Intervenciones*, en el 2002 —trabajo delegado a Franck Poupeau y Thierry Discepolo—, es responder a las críticas que lo acusaban de utilizar su capital simbólico y notoriedad en el apoyo a movimientos sociales en el transcurso de los noventa, siendo que antes habría permanecido callado promoviendo la distancia indispensable entre campo científico y campo político. Así, la obra señalada tiene el provocador subtítulo “1961-2001. Ciencia social y acción política” y en sus páginas se reproducen desde portadas de libros hasta fotografías o recortes de periódicos donde se retrata al investigador en la intervención pública. La intención es mostrar en las “etapas del itinerario del sociólogo, ubicado en su contexto histórico, una articulación entre investigación científica e intervención política” (Poupeau y Discepolo, 2002: 8)²³.

Inevitablemente se debe comenzar por su estancia en Argelia. Bourdieu se traslada a ese país en 1955 como parte de su servicio militar, luego de haber concluido sus estudios de agregación en filosofía y se queda en él hasta 1960²⁴. Los años

23. En lo que sigue se realiza un recorte arbitrario con fines analíticos de la amplia experiencia de intervención política de Bourdieu. Para una lectura exhaustiva léase el texto señalado, además de Poupeau y Suárez (2008), donde se explica con más detalle la trayectoria biográfica de Bourdieu.

24. Hay que mencionar que la estancia en Argelia es de importancia mayor para Bourdieu tanto en su visión política como en la formación de su dispositivo conceptual y su particular manera de emprender la tarea sociológica. Poco antes de su muerte afirma que sus primeros escritos

que le toca vivir son intensos, pues en noviembre de 1954 comienza la guerra de descolonización (Francia es el principal país interesado) que tendrá muy importantes implicaciones para la vida política. De hecho, la Guerra argelina ocupará las primeras planas de los principales periódicos y marcará parte del posicionamiento intelectual en el país. Sartre, intelectual de referencia en la época, apoyaría la independencia denunciando la “tiranía colonial”, pero también lo harían –de distinta manera– pensadores de derecha como Raymond Aron.

En ese clima de intensa participación social, le toca a Bourdieu llevar a cabo su primera experiencia de investigación precisamente en el país que estaba marcando el ritmo de la política francesa. Su constatación inicial fue, por un lado, que en el ambiente intelectual en su país se hablaba más de lo que se sabía con respecto a Argelia. Las luchas se habían convertido en un motivo para asumir posiciones pero que reposaban –en una u otra dirección– en un desconocimiento profundo de la realidad. Por otro lado, el joven sociólogo –entonces filósofo– se formulaba la pregunta sobre el sentido de su acción en ese contexto tan envolvente: “quería ser útil para sobrellevar mi sentimiento de culpabilidad de ser simplemente un observador en esta guerra que consterna” (Bourdieu, 2001b: 118).

La propuesta fue intentar ir más allá de una participación mecánica –y cómoda– que se restringe a firmar comunicados públicos de solidaridad con Argelia y lo que hizo fue plantear un estudio científico. La tarea suponía, en los hechos, que la ciencia social debía tener alguna utilidad en la guerra de liberación. De ahí que Bourdieu se esfuerce por comprender las lógicas de dominación y las condiciones sociales del país; el resultado fueron los libros *Sociología de Argelia*

son los que tienen mayor actualidad. Véase Bourdieu (2004) y Wacquant (2002).

(1957), *El desarraigo* (Bourdieu y Sayad, 1964), *Trabajo y trabajadores en Argelia* (1963a). El contenido de sus reflexiones ofrecía un análisis de las principales tensiones que, más allá de las razones aparentes, respondían al desfase entre una estructura simbólica tradicional resultado de una dinámica agrícola y rural y nuevas formas del capitalismo que requerían un *ethos* favorable a su proyecto de modernización. Esta distancia, aunada al proceso de urbanización, migración interna y segregación, contribuía a la crisis del sistema colonial. El núcleo del conflicto no se podía resumir a una serie de demandas económicas, sino que entraba en juego una explicación que apele al desencuentro de disposiciones simbólicas y visiones de mundo que generaban inseguridad y desequilibrio de las formas de funcionamiento de la sociedad local. Estas reflexiones, resultado del acercamiento científico, le permitían plantear el tema desde otra perspectiva:

Negar que la guerra revolucionaria haya encontrado fundamento en una situación objetiva, es negarla en su propia naturaleza y su existencia misma. Pretender que la guerra es impuesta al pueblo argelino por un puñado de cabecillas utilizando la coacción y la astucia, es negar que la lucha pueda encontrar sus fuerzas vivas y sus intenciones en un sentimiento popular profundo, sentimiento inspirado por una situación objetiva (...). La sociedad autóctona está trastornada hasta en sus fundamentos debido a la política colonial y al choque de las civilizaciones. Además, la sociedad colonial global está desgarrada por la tensión tácita o manifiesta entre la sociedad europea dominante y la sociedad argelina (Bourdieu, 2002a: 21).

La guerra era el resultado de una “desagregación cultural” fruto de la política colonialista. Escribir y denunciarlo fue la manera de crítica al poder de Bourdieu.

Otro momento de participación política del autor es a mediados de la década de 1970 con dos eventos: la publicación de su artículo clásico “La opinión pública no existe” (1973) y el lanzamiento de la revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (1975). El primer artículo, que ha sido reproducido en decenas de publicaciones, va a contracorriente de la naciente tendencia a medir la “opinión pública” de manera científica. En esos años se funda el Instituto Francés de Opinión Pública con el apoyo de profesores universitarios de importantes posiciones en la academia. Hoy, tres décadas más tarde, se puede observar cómo el resultado de los “sondeos de opinión” y su uso electoral, político y de marketing contribuyen a la imposición de sistemas de pensamiento. Tempranamente, ya Bourdieu criticaba el concepto de “opinión pública” porque conlleva implícitamente tres postulados:

(...) toda encuesta de opinión supone que todo el mundo puede tener una opinión; o, en otras palabras, que la producción de una opinión está al alcance de todos. Aun a riesgo de contrariar un sentimiento ingenuamente democrático, pondré en duda este primer postulado. Segundo postulado: se supone que todas las opiniones tienen el mismo peso. Pienso que se puede demostrar que no hay nada de eso y que el hecho de acumular opiniones que no tienen en absoluto la misma fuerza real lleva a producir artefactos desprovistos de sentido. Tercer postulado implícito: en el simple hecho de plantearle la misma pregunta a todo el mundo se halla implicada la hipótesis de que hay un consenso sobre los problemas, en otras palabras, que hay un acuerdo sobre las preguntas que vale la pena plantear (Bourdieu, 2000a: 220).

Bourdieu sostiene que las encuestas de opinión son, antes que nada, un instrumento de acción política subordinado a intereses de actores que pretenden justificar su acción

e imponer una visión de mundo como la correcta, natural y legítima. La llamada “opinión pública” se expresa a favor de la imposición de un determinado proyecto (“la opinión pública está de nuestra parte”), configurando el sistema de posibilidades en una dirección predeterminada, pero que se presenta como el resultado técnico –léase imparcial– de un proceso neutral.

Dos años más tarde, en 1975, Bourdieu funda la revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* como otra forma paralela de intervención política. En ella, se pretende quebrar con los formalismos de las publicaciones académicas y se busca, más bien, construir un espacio en el cual, poniendo especial atención en la rigurosidad científica, se acuda a distintos soportes de exposición y explicación como pueden ser fotografías, notas de trabajo, dibujos, etc.²⁵. Se busca “desacralizar” la producción científica y mostrarla en sus momentos intermedios, sus dudas, sus búsquedas; es una “oficina de sociología en acción”, como la definiría años más tarde Loic Wacquant (2002: 11). Pero a la vez, desde *Actes*, se pretende definir una agenda temática –y, por tanto, discutir la noción de lo importante y necesario– distinta a la del poder y contribuyendo a construir otros sentidos en el ámbito público. Ello implica, necesariamente, un acercamiento científico –diferente al dominante– que rompa con las jerarquías legítimas de la ideología en las múltiples esferas sociales: campo político, científico, mediático, etc. Se trata de una herramienta para combatir el “monopolio de la razón dominante”. En esta dirección, *Actes*

25. En la “Declaración de Intenciones” del Número 1 (en enero del 75), se afirma que “las ciencias sociales deben no solamente demostrar sino también mostrar, presentar las transcripciones de discursos, facsímiles de documentos, estadísticas, etc. y hacer ver, a veces por un simple efecto gráfico, lo que se esconde” (Bourdieu, 2002a: 121).

ha tenido números temáticos de lo más diversos: “Las astucias de la razón imperialista”, “¿Y si hablamos de Afganistán?”, “Ciencia y actualidad”, “Representaciones del mundo social”, “Capital militante”, etc. Este espacio fue también donde se publicaron las primeras reflexiones de Bourdieu que luego serían parte de sus libros más importantes.

En el transcurso de la década del ochenta, además de la intensa producción científica y ya ocupando un lugar fundamental en la sociología mundial, Bourdieu tiene varias participaciones puntuales que vale la pena señalar. En las elecciones presidenciales de 1981, “promueve” la “candidatura” del cómico Coluche²⁶ como una crítica a la política profesional que excluye a los “profanos irresponsables” que pretenden romper con el “círculo sagrado de los políticos” (Bourdieu, 2002a: 162); es decir, critica la existencia de un solo cuerpo de agentes que se sienten legítimos para que todos los demás elijan solamente entre ellos, sin permitir el principio básico democrático de que cualquier ciudadano puede ser elegido. El mismo año, una vez que los socialistas llegaron al poder y François Mitterrand gobernaba Francia, Bourdieu condena la pasividad del gobierno ante el Estado de guerra en Polonia (en diciembre de 1981) y publica en *Liberación* un comunicado

26. El “Anuncio” del cómico decía lo siguiente: “Aviso a la población. Coluche candidato. Llamo a los holgazanes, a los miserables, a los drogadictos, a los alcohólicos, a los putos, a las mujeres, a los parásitos, a los jóvenes, a los viejos, a los artistas, a los detenidos, a las tortilleras, a los aprendices, a los negros, a los peatones, a los árabes, a los franceses, a los melencidos, a los locos, a los travesti, a los antiguos comunistas, a todos los abstencionistas convencidos, a todos los que no cuentan para los hombres políticos, a votar por mí, a inscribirme en su ayuntamiento y a divulgar la novedad. Todos juntos para darles por el culo con Coluche. Un candidato que no tiene razones para mentir” (Bourdieu, 2002a: 162).

juntamente con Michel Foucault y otros intelectuales. En él, se denuncia que “Polonia acaba de despertarse bajo la ley marcial, con millares de recluidos, los sindicatos prohibidos, los carros en la calle y la pena de muerte como promesa a toda desobediencia”. El documento critica el silencio del gobierno en el poder y la actitud complaciente del Partido Comunista Francés: “recordemos que ha prometido [el gobierno socialista] hacer valer contra la Realpolitik las obligaciones de la moral internacional” (Bourdieu, 2002a: 164).

Aunque en otro tono y formato, en 1989 Bourdieu nuevamente se pronuncia, esta vez con la publicación de un libro académico: *La Nobleza de Estado*. El texto se enmarcó en la tradición de sociología de la educación –y sociología política– que realizó con un equipo de investigadores durante varios años. Investigaciones anteriores –como *Homo Academicus* (1984)– sacaban a luz las paradojas del sistema educativo francés que, queriendo mostrarse como un pilar de la democratización del conocimiento, es una institución que reproduce las desigualdades sociales y las presenta como naturales. En la reflexión sobre la nobleza del Estado, analizó el vínculo entre campo educativo y campo político, toda vez que la burocracia estatal adquiere su legitimidad a través del capital educativo y simbólico ofrecido por las empresas públicas educativas y terminan gobernando “con los ojos puestos en los sondeos de opinión” (Bourdieu, 2002a: 188), en lugar de pensar verdaderos mecanismos de democratización de los saberes. Ese libro es un ejemplo de la sociología del poder de Bourdieu, pues devela las “relaciones entre los espacios sociales que concentran las dos especies de poder que la clase dominante de toda sociedad compleja debe monopolizar para fundar y legitimar firmemente su primacía: el capital económico y el capital cultural” (Wacquant, coord., 2005: 161-162). La fecha y el título son lo más provocador de la propuesta: dos siglos después de

la Revolución Francesa (1789), se construye, con base en las conquistas de la República, una nueva nobleza que ahora gobierna apoyada en los títulos escolares públicos y de espaldas a las necesidades populares.

El último momento de la vida política de Bourdieu –el más mediático– sucede en el transcurso de los años noventa. Como en toda su trayectoria, es imposible deslindar su pensamiento con su posición política. En 1993, publica *La Miseria del Mundo* –con un colectivo de investigadores–, que es una exhaustiva investigación donde se reproducen entrevistas a múltiples actores sociales: campesinos, estudiantes, secretarías, migrantes, comerciantes, desempleados, etc. Desde distintas posiciones, todos confluyen en una misma realidad: el sufrimiento de la existencia, la falta de futuro, la incertidumbre del avenir. El libro está acompañado por una serie de reflexiones teóricas y metodológicas del equipo de sociólogos. Esta realidad es el resultado de las políticas neoliberales aplicadas en los últimos años en Francia, que, denuncia Bourdieu, se encuentra en la misma situación socialmente precaria que aquella que estudió en los años cincuenta en Argelia.

Dos años más tarde, en diciembre de 1995, estalla en París una de las movilizaciones más importantes de la década –como reacción al “Plan Juppé”, que consistía en una serie de reformas de la seguridad social–, donde confluyen varios sectores. El campo intelectual se dividió rápidamente: quienes apoyaban las demandas –entre otros Bourdieu, Samir Amín, Régis Debray, Michael Lowy– y los que estaban en contra –instituciones como la Fundación Saint-Simon, la revista *Esprit*–. El 12 de diciembre, ante más de un millón de manifestantes en Lyon, Bourdieu toma la palabra y defiende las victorias de las luchas sociales amenazadas por el neoliberalismo. En su discurso, sostuvo:

(...) estoy aquí para dar nuestro apoyo a todos los que luchan, después de tres semanas, contra la destrucción de una civilización, asociada a la existencia del servicio público, de la igualdad republicana de los derechos, derechos a la educación, a la salud, a la cultura, a la investigación, al arte y, sobre todo, al trabajo (...)
(Bourdieu, 1998a: 30).

Criticó al “pensamiento reaccionario de todos los tiempos y todos los países”, que hoy adquiere una forma de tecnócratas con autoridad en títulos escolares de economía que promueven el reino del mercado y el consumo: “lo que está en juego hoy, es la reconquista de la democracia contra la tecnocracia: hay que terminar con la tiranía de los ‘expertos’ estilo Banco Mundial o FMI, que imponen sin discutir los veredictos del nuevo Leviatán, ‘los mercados financieros’” (Bourdieu, 1998a: 31).

Los años siguientes, el sociólogo participó en múltiples eventos de distinta índole y promovió varias iniciativas de “lucha contra el imperialismo neoliberal” (Bourdieu, 1998a: 65). Una de ellas fue el lanzamiento de la colección *Liber-Raisons d’agir*, constituida por una serie de libros de fácil lectura y precio económico donde se difundían “armas intelectuales de la resistencia” (Bourdieu, 2002a: 331). El texto que abrió la serie fue la reflexión de su autoría *Sobre la televisión* (1996), con una venta de 190 mil ejemplares, seguido de *Los Nuevos Perros Guardianes* (1997), de Serge Halimi, con 230 mil ejemplares. Además, se publicó su libro *Contrafuegos. Propuestas para la resistencia contra la invasión neoliberal* (1998a), que reúne sus distintas intervenciones públicas (190 mil ejemplares) y *Contrafuegos II* (2001a), (110 mil ejemplares). En esa misma dirección, Bourdieu propuso la conformación del “intelectual colectivo”, como se verá adelante. La agrupación “razones para actuar” tuvo repercusiones internacionales: se formaron varios

equipos de trabajo en Europa y América Latina, iniciando una nueva forma de pensar la relación entre compromiso social y científico.

Pero, como lo hemos anunciado, Bourdieu, además de su práctica militante, no elude la responsabilidad sociológica de “pensar la política sin pensar políticamente” (Bourdieu, 2001b: 115).

La sociología política de Bourdieu

A la trayectoria de la vida política de Bourdieu que se acaba de reseñar, le acompaña un proceso científico de reflexión sobre la realidad social. En su perspectiva, si la sociología quiere ser pertinente, debe ser impertinente; el investigador es alguien incómodo y que incomoda porque su rol es “develar cosas ocultas (...) que ciertos individuos o grupos prefieren esconder o esconderse porque ellas perturban sus convicciones o intereses” (Bourdieu, 1997a: 65). Si la práctica sociológica es concebida como un necesario trabajo de “destrucción de ilusiones”, cuánto más inevitablemente subversiva será la sociología cuando se ocupa del poder.

Quienes giran alrededor de la política cotidiana (partidos, medios, empresarios, analistas) manejan la agenda pública y suelen definir con certeza los “problemas de actualidad” que deben ser tratados. Son ellos quienes, a través de una serie de acuerdos tácitos, delimitan un campo de discusión y pretenden que los demás entren al debate ya constituido. Bourdieu, en cambio, propone que pensar la política sociológicamente implica una ruptura epistemológica –“la conversión de la mirada”– que se esfuerce por construir el problema político desde categorías e inquietudes propias: “la ruptura reside, en efecto, en el hecho de construir como discutible lo que parece fuera de discusión, evidente, de esa evidencia que se impone a

la indignación ética, a la simpatía militante o a la convicción racional” (Bourdieu, 2001b: 115). En este sentido, el autor, para pensar la política, utiliza los conceptos con los cuales analiza cualquier otra experiencia social: campo, interés, capital, *habitus*.

La primera noción (inseparable de las demás) es el campo político, entendido como un “una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 64), que están definidas a través del volumen de capital que tiene cada agente al interior del campo:

Hablar de campo político es decir que el campo político es un microcosmos, vale decir, un pequeño mundo social relativamente autónomo en el interior del gran mundo social. Allí encontraremos un cúmulo de propiedades, relaciones, acciones y procesos que encontramos en el mundo global; pero estos procesos, estos fenómenos, tendrán aquí una forma particular (...). Alguien que ingresa a la política, al igual que alguien que entra a una religión, debe sufrir una transformación, una conversión y aun si no parece ser así, aun si no tiene conciencia de ello, ésta le es tácticamente impuesta, siendo la sanción, en el caso de trasgresión, el fracaso o la exclusión (Bourdieu, 2001b: 10 y 11).

Al interior del campo, que es el resultado de un proceso histórico y que está en constante mutación y diálogo-tensión con otros campos, se libran batallas entre agentes que, queriendo defender su posición o modificarla, buscan transformar el valor de sus capitales a través de estrategias específicas –objetivas o subjetivas– para ocupar una posición más legítima y superior.

Un campo se gesta alrededor de la noción de interés –*illusio* o juego– (entendido como una motivación y disposición

para involucrarse en él²⁷), que en el campo político adquiere la forma de “imposición legítima de los principios de visión y división del mundo” (Bourdieu, 2001b: 22). En este campo, lo más importante que está en juego es el poder: “las luchas políticas son entre responsables políticos, pero en estas luchas los adversarios, que están compitiendo por el monopolio de la manipulación legítima de los bienes legítimos, tienen un objetivo común que es el poder sobre el Estado” (Bourdieu, 2001b: 19).

Esto nos lleva al concepto de *violencia simbólica* que es formulado, en su definición más básica, como “aquella forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con la anuencia de éste (...). En términos más estrictos, los agentes sociales son agentes conscientes que, aunque estén sometidos a determinismos, contribuyen a producir la eficacia de aquello que los determina, en la medida en que ellos estructuran lo que los determina” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 120). Si se parte de la idea de que en el campo político los distintos grupos sociales luchan por “imponer su definición del mundo social” de manera que sea lo más favorable a sus intereses, la violencia simbólica es el mecanismo a través del cual uno de

27. “Para entender la noción de interés, es menester advertir que ésta no sólo se opone a la del desinterés o la gratitud, sino también a la de indiferencia. Ser indiferente significa no sentirse motivado por el juego [...]. La indiferencia es un estado axiológico de no-preferencia y, al mismo tiempo, un estado de conocimiento en el cual soy incapaz de distinguir entre las apuestas propuestas. La *illusio* es lo contrario de la *ataraxia*: se refiere al hecho de estar involucrado, de estar atrapado en el juego y por el juego. Estar interesado quiere decir aceptar que lo que acontece en un juego social determinado tiene un sentido, que sus apuestas son importantes y dignas de ser emprendidas” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 80).

los grupos impone –o inculca– su visión particular a los demás (Bourdieu, 2001c: 206-207).

El monopolio de la violencia simbólica lo concentra el Estado como una de las más importantes instancias responsables de “producir y de imponer (en particular mediante la escuela) las categorías de pensamiento que aplicamos a todo lo que en el mundo hay” (Bourdieu, 1997c: 91). El Estado, además de la ya ampliamente conocida función de monopolizar el empleo de la violencia física en un territorio, lo hace también en el ámbito de lo simbólico, pues parte de su misión y poder está en *la construcción estatal de las mentalidades*:

si el Estado está en condiciones de ejercer una violencia simbólica es porque se encarna a la vez en la objetividad bajo forma de estructuras y de mecanismos específicos y en la ‘subjectividad’ o, si se prefiere, en los cerebros, bajo forma de estructuras mentales, de percepción y pensamiento. Debido a que es el resultado de un proceso que la instituye a la vez en las estructuras sociales y en las estructuras mentales adaptadas a esas estructuras, la institución instituida hace olvidar que es fruto de una larga serie de actos de institución y se presenta con todas las apariencias de lo *natural* (Bourdieu, 1997c: 98).

En el seno de la lucha en el campo del poder está la búsqueda del control del monopolio estatal de la violencia física y simbólica para aprovechar de sus ventajas, lo que implica la sumisión de los agentes más desfavorecidos.

El interés por participar en el campo político, en el juego del poder, envuelve a quienes están dentro de él imponiendo una serie de reglas aceptadas por todos los jugadores:

No hay nada que el juego político exija de manera más absoluta que esta adhesión fundamental al juego mismo, *illusio*, *involve-*

ment, commitment, inversión en el juego, que es producto del juego al mismo tiempo que es la condición del funcionamiento del juego: bajo pena de excluirse del juego y de los beneficios que ahí se obtienen, trátase del simple *placer* de jugar o de todas las ventajas materiales y simbólicas asociadas a la posesión de un capital simbólico, todos los que tienen el *privilegio* de invertir en el juego (en lugar de ser reducidos a la indiferencia y a la apatía del apoliticismo) aceptan el contrato tácito implicado en el hecho de participar en el juego, de reconocer de esta forma que éste *vale la pena* ser jugado y que los une a todos los demás participantes por una especie de *colusión originaria*, mucho más poderosa que todas las alianzas abiertas o secretas (Bourdieu, 2001b: 73-74).

En el campo, se establece un “campo de fuerzas” donde los agentes se confrontan –utilizando para ello todos los medios disponibles, particularmente sus capitales–, de acuerdo con la posición que ocupan en él, “contribuyendo de este modo a conservar o transformar su estructura” (Bourdieu, 1997c: 49).

Hacia el exterior, el campo del poder se presenta como un espacio que no está hecho para todos y se crean porteros que controlan el ingreso. Quien quiera pertenecer debe “tener buenas razones para ocuparse de la política, de estar autorizado para hablar de política, de tener autoridad para hablar políticamente de las cosas políticas, utilizando una cultura específica, esto es, unos principios de clasificación y de análisis explícitamente políticos, en lugar de responder una y otra vez a partir de principios éticos” (Bourdieu, 1998c: 418). En suma, debe tener un *habitus* político. Las capacidades políticas (propensión, aptitudes o disposiciones) requieren condiciones específicas, entre otros, tiempo, posición social, capital económico, cultural, etc.

En su libro *La distinción*, el autor se pregunta por qué unas personas se sienten más convocadas a la política mientras que otras piensan que “esto no es para mí”. El análisis establece una relación entre una disposición auto atribuida de sentirse legítimo para gobernar (y una que va en sentido opuesto) con la posición social. En las encuestas de opinión —especialmente sobre temas políticos—, aquellos que optan por “no sabe/no responde” son quienes no se sienten capacitados para tener una respuesta legítima o una opinión. Plantea Bourdieu que la pregunta del cuestionario es leída por un agente a partir de una competencia dada, que hace que se sienta más cercano y cómodo para responderla, o que la vea como ajena, difícil, abstracta o sin importancia.

Concentrando la atención en las variables educativa y sexual en una encuesta realizada en 1969, observa que de los que se interesan mucho en política, el 2% tienen nivel de instrucción primaria y el 13% instrucción superior. De igual manera, el interés por debates políticos o emisiones sobre temas políticos, económicos o sociales es mayor entre hombres que entre mujeres (Bourdieu, 1998c: 415). En sentido contrario, cuando se pregunta sobre referentes de la vida cotidiana, privada y doméstica (los platos de comida, los componentes para realizar labores de cocina, etc.), las mujeres responden con mayor seguridad que los hombres. Bourdieu concluye: “Se tiene aquí una paradigmática manifestación de los efectos de la división del trabajo entre los sexos: los hombres se sienten tanto más fuertemente *requeridos* a formular una opinión —y no sólo autorizados para darla— cuanto que las mujeres se sienten más dispensadas de hacerlo y más *libres* para *delegar* esta tarea y elegir por procuración” (Bourdieu, 1998c: 411).

Esta relación, si bien alude a la división de género, también funciona con otras categorías como la social o económica. Lo conceptualmente relevante es el proceso a través

del cual se instala una suerte de “distribuidor natural, inconsciente y subjetivo” de los aptos para con la política. Unos se sienten competentes y otros no para dar su opinión con respecto a lo que se presenta importante desde el propio campo: “todo sucede como si los agentes más ‘legítimos’, es decir, los más competentes en el doble sentido, estuvieran y se sintieran tanto más legitimados, esto es, simultáneamente inclinados y llamados a opinar, cuanto más ‘legítimo’ sea el problema planteado” (Bourdieu, 1998c: 408).

El concepto de *competencia* para la política (locutor autorizado) conlleva la idea de incompetente (locutor no autorizado) (Bourdieu, 2000a: 100). La competencia política se refiere a “los principios a partir de los cuales se puede generar respuestas” legítimas y dominantes sobre la política (Bourdieu, 2000: 224). Éstas son socialmente adquiridas y están diferenciadas según las condiciones sociales de su elaboración²⁸.

El proceso de la capacidad de producir una opinión implica una serie de reglas de adquisición de competencias que, de forma subjetiva, se van construyendo en los dispositivos simbólicos de quienes están llamados y seducidos por el gusto de la política, los que poseen un *habitus* político. Se forman así complejos sistemas cognitivos de percepción que clasifican, decodifican, evalúan los ámbitos de la vida política.

28. Esto hace que unos se auto eliminen espontáneamente de algo que sienten ajeno y otros hablen con autoridad y seguridad al respecto: “ahí donde se podría decir ingenuamente que las personas son tanto más cultas en política, tanto más competentes en política, cuanto más instruidas están, hay que decir, en mi opinión, que los que se hallan socialmente designados como competentes, como titulares del derecho y el deber de interesarse en política, tienen mayores probabilidades de convertirse en lo que son, de convertirse en lo que se les dice que son, es decir, en competentes en política” (Bourdieu, 2000a: 239).

Si bien Bourdieu sólo dedica algunos pasajes de su obra al análisis de algún campo político concreto, cuando estudia otros campos, no deja de vincularlos con el primero; de hecho, su sociología del poder atraviesa todas sus investigaciones. Así, el campo educativo, por ejemplo, es un magnífico espacio desde donde se tejen las legitimidades técnicas para el ejercicio de la competencia política en el campo del poder. Lo propio con el campo religioso, donde la religión, al contribuir a la “imposición (disimulada) de principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y del mundo social”, ejerce una función ideológica contribuyendo también a la imposición de un orden político (Bourdieu, 1971b: 300). En cualquier campo, el control de la producción y reproducción de los *habitus* es un acto político y toda lucha que cuestione este monopolio es un acto de rebeldía.

Finalmente, más allá de los puentes entre los campos que forman un espacio social, Bourdieu sugiere que al estudiar cualquier campo se debe comenzar por ubicar la posición de éste con respecto al campo del poder (Bourdieu y Wacquant, 1995: 69). Claro está que la vida social sucede simultáneamente y que las categorizaciones no son más que recortes analíticos, pero que no dividen la interacción de una experiencia con la otra. Así, el campo del poder atraviesa, de distintas maneras, todos los demás.

Un nuevo sentido al quehacer sociológico: el “intelectual colectivo”

La conferencia inaugural que ofrece Bourdieu cuando fue elegido profesor titular de la cátedra de sociología en el Colegio de Francia en 1981 —el lugar más prestigiado de la academia francesa— fue titulada *Lección sobre la lección* (2002d). Tomar la palabra en ese escenario implicaba una paradoja: iba a ser consagrado por una de las instancias de consagración que más

había criticado en el transcurso de su carrera; por eso, concentra su reflexión sobre el propio ejercicio de la “lección inaugural”. Desde esa palestra, Bourdieu lanza la sentencia de que “no hay crítica epistemológica sin crítica social” (Bourdieu 2002b: 10-11), que resuena en las dos décadas siguientes de su vida en sus distintas iniciativas políticas y académicas. La pregunta que parece estar por detrás es qué tipo de investigador –y de investigación– propone su manera de concebir la sociología. En cierto sentido, la respuesta llega más tarde, cuando, a mediados de los noventa, en plena participación social, acuña la propuesta del “intelectual colectivo”.

La idea de “intelectual colectivo” debe diferenciarse de otras formas de activismo académico. Hay que recordar que, desde *El oficio del sociólogo*, publicado originalmente en 1968, Bourdieu criticó la actitud irresponsable de investigadores que aprovechan la ilusión de su auditorio para “responder a los interrogantes últimos sobre el porvenir de la civilización” (Bourdieu, 1998b: 42). Si bien la sociología ofrece ciertas certezas sobre el mundo social, nada más peligroso que presentar los resultados como sentencias escatológicas: “todo sociólogo debe ahogar en sí mismo el profeta social que el público le pide encarnar” (Bourdieu, 1998b: 43).

De igual manera, Bourdieu toma distancia del “intelectual total”, cuyo mejor representante en Francia fue J.P. Sartre. Su crítica se concentrará en dos aspectos: por un lado, las posiciones políticas de Sartre, en los años cincuenta de solidaridad con la lucha argelina, tenían un componente de desconocimiento sobre las estructuras de poder que estaban operando en Argelia –aspecto que parecía no preocuparle al filósofo– y, por otro lado, su figura reforzaba el modelo del académico iluminado heredero de lo mejor de la intelectualidad local –que conjuga literatura con filosofía– y que es solidario con las causas sociales (Bourdieu, 2004: 37). Frente al

modelo del sabio de izquierda, sólo queda esperar que él tome las iniciativas adecuadas e iluminadoras.

Bourdieu tampoco comulga con la perspectiva del “intelectual específico” –como lo fuera Foucault– que conoce en detalle las problemáticas de un sector particular del cual forma parte y por tanto su palabra, apoyada en su capital simbólico y en su conocimiento específico, tiene un peso en el ámbito político. Esa orientación conduce a que sólo los especialistas en determinados movimientos o problemas sean los llamados –y autorizados– a comprometerse con ellos.

La propuesta del “intelectual colectivo” comprende dos dimensiones. Primero, la creación de formas de solidaridad “entre las víctimas de la precarización, tan presentes hoy tanto en las profesiones de capital cultural fuerte, como los profesores, los profesionales de la salud y los comunicadores, como en los empleados y obreros” (Bourdieu, 1999a: 17). Esto implica que existe algo en común entre agentes que ocupan un lugar social diferente, pero cuya relación frente al sufrimiento social es la misma. Así, no se trata de que un académico levante las banderas del campesino, sino de que los dos encuentren los puntos comunes de su relación frente al trabajo. Una segunda dimensión es buscar el vínculo interactivo entre movimiento social y mundo intelectual en el que los investigadores puedan cooperar acudiendo para ello sus instrumentos propios del oficio y que los militantes puedan tanto utilizar sus reflexiones como contribuir y discutir lo sugerido. Así, ambos pueden aportar de mejor manera en la lucha “contra la imposición de las problemáticas” de la política establecida (Wacquant, 2005: 34). Se trata, en todo caso, de mantener la autonomía inventando “nuevas formas de comunicación entre los científicos y los militantes” (Bourdieu, 1998a: 62).

Como se vio, parte del esfuerzo político de Bourdieu a finales de los noventa estuvo precisamente en promover el

“intelectual colectivo” en foros e iniciativas puntuales. Pero la tarea no fue fácil, como lo muestra el documental *Sociología: un deporte de combate*, dirigido por Pierre Carles en el 2001, que trata de mostrar un pedazo de la vida de Bourdieu. En él se retrata al sociólogo en su faceta cotidiana. La cámara lo acompaña, despreocupada por cuestiones técnicas como el equilibrio de la luz o el uso de un trípode, por sus recorridos diarios. Atraviesa los pasillos de El Colegio de Francia, su escritorio, su participación en manifestaciones sociales, sus entrevistas en radio o televisión, su seminario en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, sus conferencias y hasta alguna cena en un local nocturno. El video no se esfuerza en mostrar al gran intelectual y construir un culto a su alrededor, sino al hombre que trabaja con las ideas y herramientas sociológicas y que se preocupa por el problema político y social de su contexto.

En el documental, el director se toma su tiempo (dura 2 horas 20 minutos) y no evita mostrar los conflictos a los que se enfrenta Bourdieu. El último cuarto de hora está dedicado a un tenso encuentro con líderes sociales en un barrio popular. En aquel lugar donde el capital simbólico del profesor universitario no tiene un peso significativo, los dirigentes lo increpan preguntando cuál es la utilidad de los intelectuales y denunciando las múltiples ocasiones en las cuales éstos han sido asesores de políticos –y políticas– culpables de las desigualdades que hoy ellos sufren, culpables de *la miseria del mundo*. No falta quien dice: “*il n’est pas dieu, il est Bourdieu*”.

En ese ambiente de tensión y confrontación, el sociólogo retoma la idea del vínculo entre investigación y movimiento social, critica el anti-intelectualismo del movimiento obrero que lo llevó a su fracaso. Sostiene que existen muchos elementos que provienen del mundo académico que pueden ayudar al movimiento y que en vez de descargar en los

investigadores la indignación legítima, se deben utilizar sus instrumentos de conocimiento. Luego de una larga reflexión en la cual Bourdieu es duro con los asistentes al evento, invitándolos a leer algunos textos que les “ayudarían a entender sobre ustedes mismos”, concluye: “no se priven de esos recursos intelectuales por el hecho de que vienen de los intelectuales. No es un defecto ser intelectual”.

Este episodio muestra el grado de tensión y la dificultad operativa –y conceptual– en la construcción del vínculo entre los investigadores y los actores sociales; pero a la vez sugiere mecanismos de encuentro y diálogo, que fue una de las tareas de Bourdieu hasta los últimos días de su vida.

Conclusiones

En el transcurso del artículo, se ha intentado dibujar algunas facetas de la vida de Pierre Bourdieu alrededor de la política. La primera fue su intervención pública y su manera de hacer política, luego su forma de pensarla, para concluir con su propuesta de “intelectual colectivo”. La intención fue sostener la idea de que el proyecto sociológico de Bourdieu tiene como característica la vinculación y correspondencia entre la obra académica y la acción social.

En el caso del acercamiento conceptual, el interés de su enfoque radica en que, al construir la problemática a partir de la teoría de los campos y el *habitus*, abre una dimensión muchas veces olvidada por algunos científicos sociales. Bourdieu se ocupa del sentido de la acción y es en la conformación de un campo de intereses en el cual ingresan otros aspectos como el sistema de partidos, los acuerdos y pactos, las elecciones, los votos, etc. Con respecto a las iniciativas de intervención, el autor sugiere nuevos lazos entre conocimiento,

intelectuales y movimientos sociales con pistas diferentes de las figuras tradicionales.

Así, la sociología de Bourdieu subraya la responsabilidad científica y social en el quehacer político: “toda política que no aproveche plenamente las posibilidades, por reducidas que sean, que se ofrecen a la acción y que la ciencia puede ayudar a descubrir, puede considerarse culpable de no asistencia a una persona en peligro” (Bourdieu, 1999c: 559).

América Latina tiene su propia experiencia en este tema. Basta recordar a René Zavaleta Mercado (Bolivia), José Carlos Mariátegui (Perú), Ignacio Ellacuría (El Salvador), Tomás Moulián (Chile) y tantos otros para indagar por otras formas de vinculación entre el mundo intelectual y la acción política. Pero ésa es otra historia.

CONCLUSIONES

Tardé varios años en escribir este libro y acaso lo que lo provocó –como lo dije en la introducción– fue la emoción de recibir el archivo con documentos que eran una mirada a mi pasado. Varias veces hice un esbozo de un texto de esta naturaleza, tomé notas, armé esquemas, pero nunca se convertía en proyecto que me sienta frente a la computadora durante horas de redacción. A la sensación de responsabilidad al heredar el archivo señalado, se unió que tocó mi año sabático en La Paz, cuando pude escarbar en la biblioteca guardada por años en casa de mi madre. Entre libros y papeles, salieron documentos de aquella época tan luminosa que removieron mi memoria. Vi fotos, periódicos, recortes, afiches. Tenía claro que había llegado el momento de juntar todo en una publicación. Pero la idea fue no sólo concentrarme en el período épico de finales de los años noventa, sino también recuperar mi manera de apropiarme de Bourdieu, o más bien de tenerlo como aliado intelectual en mis observaciones sociológicas.

He contado lo conmovedor que fue para mí recibir la respuesta de Bourdieu y establecer una relación con él. Cuando le escribí, no imaginaba el mundo que se abriría. De hecho, cuando se lo conté a mi profesor François Houtart, conocido intelectual de la “izquierda global”, me dijo que él mismo había buscado contactarse con Bourdieu sin éxito. Sólo cuando leí *Esquisse pour une auto-analyse* (Bourdieu, 2004), que es una “anti-autobiografía” y luego, al escudriñar en el archivo, entendí que Bourdieu no buscaba establecer una comunidad de grandes profesores legítimos, conocidos y reconocidos en el ámbito mundial, sino una red de resistencia que articulara reflexión y

movimientos. Seguramente fue eso lo que vio en mi correspondencia. Por eso la constante gentileza en sus respuestas.

El trabajo que logramos con Bourdieu desde Bolivia fue especialmente radiante. Era un tiempo en el que las ideas frescas fluían entre departamentos, aulas, sindicatos, prisiones, cafés; el país estaba en un momento dinámico: mientras que el modelo neoliberal era el dominante y se mostraba a sí mismo como inevitable, en las calles, con movilizaciones, y en los libros, con ideas, se combatía por otras formas de pensar, por otro horizonte societal. La historia posterior fue primero esperanzadora y luego desoladora. Quizás lo más interesante de aquel período fue que logramos un fenómeno intelectual y social dinámico, no inédito, pero sí intenso y productivo. Desde Bolivia articulamos el pensamiento más lúcido de la sociología francesa del momento, con el boliviano, mediado por la problemática social local, en vínculo con las luchas sociales en Francia. Como lo dije, no pretendimos reproducir el esquema colonial de conocimiento, en el cual los iluminados del centro riegan sus ideas en el sur para que sean digeridas por sedientos académicos criollos; de eso hay mucho con distintos nombres y operadores. Lo que buscamos fue un intercambio fluido, una alianza académica y política que articule lo nacional y lo internacional. En cierto sentido, creo que se logró. Sin embargo, con todo lo que sucedió las décadas siguientes, a menudo me pregunto si valió la pena el esfuerzo de aquellos años. ¿A dónde fue a parar todo lo que hicimos?

El colectivo de observadores académicos críticos vinculados a movimientos sociales que éramos a finales de los noventa, en el nuevo siglo, devino primero en actores mediáticos, luego en funcionarios, responsables de instituciones, dueños del poder. Algunos transitaron de intelectuales marginales al set televisivo, de pensadores críticos a burócratas responsables de la administración y reproducción del poder estatal. Se esfumó la creatividad, o se convirtió en administración pública con más

o menos luces. Tuvieron que jugar con las reglas de la política real y en pocos años ocuparon el lugar de quienes otrora criticábamos. Ciertamente la política es el camino más expedito para transformarse en lo que siempre se detestó.

Álvaro García fue vicepresidente de la República el 2006, cargo que ostentó por 14 años y que no quiso soltar; sólo una movilización popular enorme logró que tuviera que huir —como lo hizo Sánchez de Lozada el 2003— lejos del país. En sus años de gobierno, utilizó las categorías bourdianas para justificarlo todo, desde la represión a los indígenas, hasta la construcción de un edificio monumental en el centro de la ciudad. Como un espejo, se reprodujo el esquema de dominación neoliberal, pero ahora con retórica socialista. Se creó un nuevo sentido del poder, imponiendo “una nueva visión y división dominante” —como decía Bourdieu—, se enterró aquella máxima bourdiana: “no hay democracia efectiva sin contrapoder crítico”; todo lo contrario, se desterró toda posibilidad de disidencia, se aplanó cualquier diversidad y se proclamó un nuevo orden de las ideas, un nuevo pensamiento único. En suma, la sociología se convirtió en el poder mismo, dejó de ser una herramienta para develar y explicar los intereses de grupos privilegiados, la dominación y la reproducción; se crearon nuevos “perros guardianes” del poder en el aparato de comunicación (particularmente televisión y prensa), como denunciaba Halami (2005). La “difamación, la esloganización, la falsificación del pensamiento del adversario” denunciados por Bourdieu, estuvieron en boca de quienes poco tiempo atrás repetían sus conceptos. Se consolidó una nueva intelectualidad del poder vinculada nacional e internacionalmente con instituciones sólidas, gozando de múltiples beneficios y respondiendo a una sola línea; se construyó una nueva forma de los “oligopolios pensantes” que denunciaba Barrios Suvelza (2000) en los años noventa, igual de eficaz y autoritaria. Benavente devino la directora del periódico que en su tiempo

fue el canal de difusión neoliberal, ahora comprado por nuevos capitales del “socialismo del siglo XXI”, instrumento ideológico del nuevo esquema del poder y órgano de comunicación del MAS. Patzi fue ministro de Educación y prefecto; luego rompió con “la ambición de poder monopólico de Evo Morales” (Patzi, 2021: 80) y denunció “degeneración del proceso de cambio”, la “evolución hacia la dictadura unipartidista” y el “recurso del terror” (Patzi, 2021). Por supuesto que fue atacado y marginado por todos los medios. Gutiérrez optó por hacer carrera académica en México. Prada, luego de pasar una temporada por el Estado, sufrió una suerte de exilio interno, despojado de todos sus espacios de reflexión, formación y difusión. Sólo brilló quien se cuadraba en la nueva retórica oficial. Triste.

Habrá que estudiar con más detenimiento el impacto intelectual y práctico de lo aprendido en ese período que luego se volcó, en sus primeros años, en la Vicepresidencia en el 2006. Habrá que ver los libros producidos, las ideas que fluyeron, el esquema organizativo —que mucho tenía que ver con lo hecho en las conferencias de la Alianza Francesa, pero ahora desde el centro del aparato estatal—, etc.; todavía esa historia está por escribirse. Pero tengo serios reparos y en el fondo siento que las buenas ideas se fueron diluyendo en los pasillos palaciegos, quedó la instrumentalización de las herramientas bourdeanas para la reproducción del poder en un nuevo esquema de dominación. Todo lo contrario, imagino, a lo que Bourdieu hubiera esperado del uso de su obra.

Curioso, se voltearon los papeles. Los nuevos autoritarios eran quienes antes luchaban contra el neoliberalismo y parte de los que antes eran pensadores neoliberales fueron quienes defendían la democracia en las calles, sufriendo las agresiones desde el Estado —o fuera de él—. Carlos Mesa, por ejemplo, con quien debatí en aquellos años, fue uno de los que puso las

principales críticas al autoritarismo reinante. Es impredecible la historia, juguetona, y siempre tiene sorpresas.

Con respecto a la segunda parte del libro, el año 2016 organicé con Roberto Castro un coloquio internacional titulado *Haciendo trabajar a Pierre Bourdieu desde América Latina y el Caribe*, que dio como resultado la publicación un libro colectivo (Castro y Suárez, 2018). Con esa reflexión, clausuré una parte de mi acercamiento con él y partí por otros senderos. En este tiempo, he navegado por nuevas rutas teóricas y metodológicas, aunque siempre vuelvo a su teoría cuando se trata de tener un pensamiento sólido que ayude a avanzar. La presencia de Bourdieu en mi manera de investigar está presente sobre todo en la manera de construir el conocimiento, en el “ojo sociológico” que me guía cuando transito, sea por las formas religiosas, la fotografía, las prácticas culturales. Ahora, Bourdieu es un aliado que aparece cuando lo convoco y me ayuda a pensar mejor.

Que estas letras sirvan para reflexionar sobre el curso de las ideas, sus riesgos, sus aciertos, sus desviaciones. Que permitan evaluar el pasado y no cometer los mismos errores. Que aporten a la lectura fuera de dogmas y eslóganes legítimos. Que sean un aporte a un pensamiento propio que no repita dictados de famosos y poderosos y que inviten a construir colectivamente otra manera de pensar crítica de toda forma de dominación.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (2011). *Pierre Bourdieu en Argelia. Imágenes del desarraigo*. Madrid: Círculo de Bellas Artes de Madrid.
- Aron, Raymond (1967). *Les étapes de la pensée sociologique*. París: Ed. Gallimard.
- Bajoit, Guy (1992). *Pour une sociologie relationnelle*. París: PUF.
- Bajoit, Guy (2008a). “La renovación de la sociología contemporánea”. *Revista Cultura y representaciones sociales*, 5(3).
- Bajoit, Guy (2008b). *El cambio social: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*. Madrid: Siglo XXI.
- Barrios Suvelza, Franz Xavier (2000). “El discurso neoliberal boliviano y la crisis de sus científicos sociales”. *Revista Mexicana de Sociología*, 1(62): 175-208.
- Bourdieu, Pierre (1957). *Sociologie d’Algérie*. París: PUF.
- Bourdieu, Pierre (1963a). *Travail et travailleurs en Algérie*. París: Ed. Mouton.
- Bourdieu, Pierre (1963b). “La société traditionnelle. Attitude à l’égard du temps et conduit économique”. *Sociologie du Travail* 1: 24-44.

- Bourdieu, Pierre (1966). "Condition de classe et position de classe". *Archives Européennes de Sociologie*, 2(VII).
- Bourdieu, Pierre (1971a). "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber". *Archives Européennes de Sociologie*, 1(12).
- Bourdieu, Pierre (1971b). "Genèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie*, XII.
- Bourdieu, Pierre (1973). "L'opinion publique n'existe pas". Les temps modernes 318. Reimpresso en Pierre Bourdieu (1984). *Questions de sociologie*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1979). *La Distinction, critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1980). "Le mort saisit le vif: Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 31(1): 32-33.
- Bourdieu, Pierre (1984). *Homo Academicus*. Paris: Ed. Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1989). *La Noblesse d'Etat, grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Ed. Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Ed. Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1992). *A economia das trocas simbólicas*. Sao Paulo: Ed. Perspectiva.

- Bourdieu, Pierre (1996). *Sur la télévision*. París: Ed. Liber-Raison d'Agir.
- Bourdieu, Pierre (1997a). *Capital cultural, escuela y espacio social*. México D.F.: Ed. S. XXI.
- Bourdieu, Pierre (1997b). *Méditations pascaliennes*. París: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1997c). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Ed. Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (1998a). *Contre-feux: propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibéral*. París: Ed. Liber-Raison d'Agir.
- Bourdieu, Pierre (1998b). *El oficio del sociólogo*. México D.F.: Ed. Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre (1998c). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Ed. Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1999a). "Pour un mouvement social européen". *Le Monde Diplomatique* junio.
- Bourdieu, Pierre (1999b). "Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber", en *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Ed. Eudeba.
- Bourdieu, Pierre (1999c). *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Ed. F.C.E.
- Bourdieu, Pierre (1999d). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

- Bourdieu, Pierre (2000a). *Cuestiones de sociología*. Madrid: Ed. Istmo.
- Bourdieu, Pierre (2000b). *El sociólogo y las transformaciones de la economía en la sociedad*. Buenos Aires: Libros del Rojas-Universidad de Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre (2001a). *Contre-feux 2: pour un mouvement social européen*. París: Ed. Liber-Raison d'Agir.
- Bourdieu, Pierre (2001b). *El campo político*. La Paz: Ed, Plural.
- Bourdieu, Pierre (2001c). *Langage et pouvoir symbolique*. París: Ed. Fayard.
- Bourdieu, Pierre (2001d). *Science de la science et réflexivité*. París: Raisons d'agir.
- Bourdieu, Pierre (2002a). *Interventions. 1961-2001. Science sociale et action politique*. París: Ed. Agone.
- Bourdieu, Pierre (2002b). *Las reglas del arte*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2002c). *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*. París: Ed. Points Essais.
- Bourdieu, Pierre (2002d). *Lección sobre la lección*. Barcelona: Ed. Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2003a). *El oficio de científico*. Barcelona: Anagrama.

- Bourdieu, Pierre (2003b). *Images d'Algérie. Une affinité élective*. Francia: Actes Sud, Camera Austria y Fondation Liber.
- Bourdieu, Pierre (2003c). *In Algerien. Zeugnisse der Entwurzelung*. Graz: Edition Camera Austria.
- Bourdieu, Pierre (2004). *Esquisse pour une auto-analyse*. París: Ed. Raison d'Agir.
- Bourdieu, Pierre (2006a). *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre (2006b). *Autoanálisis de un sociólogo*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2008). *Los usos sociales de la ciencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bourdieu, Pierre y Abdelmalek Sayad (1964). *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. París: Ed. Minuit.
- Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron (1964). *Les héritiers, les étudiants et la culture*. París: Ed. Minuit.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant (1995). *Respuestas, por una antropología reflexiva*. México D.F.: Ed. Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (1968). *Le métier de sociologue*. París: Ed. Mouton-Bordas.

- Bourdieu, Pierre, Luc Boltanski, Robert Castel y Jean-Claude Chamboredon (1965). *Un art moyen, essai sur les usages sociaux de la photographie*. París: Ed. Minuit.
- Bourdieu, Pierre (Coord.) (1979). *La fotografía. Un arte intermedio*. México D.F. : Ed. Nueva Imagen.
- Castro, Roberto y Hugo José Suárez (coords.) (2018). *Pierre Bourdieu en la sociología latinoamericana: el uso de campo y habitus en la investigación*. Cuernavaca: CRIM-UNAM.
- Corcuff, Philippe (2008). “Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas”. *Revista Cultura y representaciones sociales*, 4(2).
- Corcuff, Philippe (2009). “Pierre Bourdieu (1930-2002) leído de otra manera. Crítica social post-marxista y el problema de la singularidad individual”. *Revista Cultura y representaciones sociales*, 7(4).
- Corcuff, Philippe (2010). “Los procesos de individuación en las ciencias sociales. Debate con el Dr. Philippe Corcuff en el Seminario Permanente de Cultura y Representaciones”. *Revista Cultura y representaciones sociales*, 8(4).
- De la Peña, Guillermo (2004). “El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México”. *Relaciones*, 100(XXV).

- De la Torre, Renée (2002). “El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical”. *Revista de la Universidad de Guadalajara*, 24.
- Dictionnaire Étymologique de la langue Française* (1968). París: PUF (5ta edición).
- Dictionnaire Moderne. Français-Espagnol. Espagnol-Français* (1967). París: Larousse.
- García, Álvaro, Franck Poupeau y Hugo José Suárez (2001). “Prólogo”. Pierre Bourdieu, *El campo político*. La Paz: Plural.
- Halimi, Serge (1997). *Les nouveaux chiens de garde*. París: Liber-Raisons d’agir.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993). *La Religion pour Mémoire*. París: Ed. Cerf.
- Hiernaux, Jean Pierre (1996). “Symboliques sociales et ‘religion’. Rétrospectives et prospectives autour de l’objet”. Liliane Voyé, (ed.), *Figures des Dieux, Rites et mouvements religieux, Hommage à Jean Remy*. París-Bruselas: Ed. De Boeck Université.
- Lahire, Bernard (1998). *L’homme Pluriel. Les ressorts de l’action*. París: Nathan.
- Lahire, Bernard (2002). *Portraits Sociologiques. Dispositions et variations individuelles*. París: Armand Colin.

- Lahire, Bernard (2006). *La culture des individus*. Paris: La Découverte.
- Lahire, Bernard (2009). “Por una sociología psicológica”. Hugo José Suárez. *Tertulia sociológica*. México D.F.: Bonilla Artigas y IIS-UNAM.
- Le petit Robert* (2012). [En línea]. Disponible en <http://pr.bvdep.com/version-1/pr1.asp> (consulta: 18 de octubre del 2012).
- Martuccelli, Danilo (2006). *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*. Paris: Armand Colin.
- Martuccelli, Danilo (2007). *Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo*. Santiago: LOM.
- Martuccelli, Danilo y François de Singly (2012). *Las sociologías del individuo*. Santiago: Lom.
- Miller, James (1996). *La pasión de Michel Foucault*. Barcelona: Ed. Andrés Bello.
- Patzi, Felix (2000). “Etnofagia estatal”. *Bourdieu leído desde el sur*. La Paz: Plural editores.
- Patzi, Felix (2021). *Circulación de las élites y las prácticas políticas contemporáneas*. La Paz: Ed. Vaqueda.
- Poupeau, Franck (2008). *Carnets boliviens 1999-2007. Un goût de poussière*. París: Ed. Aux lieux d'être.

- Poupeau, Franck (2021). *Altiplano. Fragments d'une révolution (Bolivie, 1999-2019)*. París: Raisons d'agir.
- Poupeau, Franck y Hugo José Suárez (2008). "Pierre Bourdieu. Un autoanálisis no biográfico". *Revista Chilena de Temas Sociológicos*, 12.
- Poupeau, Franck y Thierry Discepolo (2002). "Textes & contextes d'un mode spécifique d'engagement politique". Pierre Bourdieu. *Interventions*. París: Ed. Agone.
- Rangel Silva, José Alfredo (2004). "Símbolos en conflicto. Los indígenas de Santa María Nativitas frente al clero, siglos XVII y XVIII". Patricia Moctezuma, Juan Carlos Ruiz y Jorge Uzeta (Coords.) *Guanajuato: aportaciones recientes para su estudio*. Guanajuato y San Luis Potosí: Ed. Universidad de Guanajuato y El Colegio de San Luis.
- Real Academia Española (1992). *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Espasa (21a edición).
- Reich, Wilhelm (1970). *Psychologie de masse du fascisme* (1). París: La pensée Mollé.
- Remy, Jean y Jean Pierre Hiernaux (2001). "Entre structures psychiques et structures sociales: Régulations croisées, irréductibilité et autonomies relatives". V. Saroglou y D. Hutsebaut (dir.). *Religion et développement humain: questions psychologiques*. París: L'Harmattan.

- Suárez, Hugo José (2000). “Sociología y acción: un debate abierto”. *Bourdieu leído desde el sur*. La Paz: Plural editores.
- Suárez, Hugo José (2003). *La transformación del sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. La Paz: Ed. Muela del Diablo.
- Suárez, Hugo José (2006a). “Las intervenciones de Pierre Bourdieu”. *Memoria* 108.
- Suárez, Hugo José (2006b). “Pierre Bourdieu y la religión. Una introducción necesaria”. *Relaciones*, 108(XXVII): 19-27.
- Suárez, Hugo José (2008). “Prefacio a la edición en español”. Pierre Bourdieu. *Argelia. Imágenes del desarraigo*. Zamora: Ed. El Colegio de Michoacán, Camera Austria.
- Suárez, Hugo José (2009a). “Pierre Bourdieu. Político y científico”. *Estudios Sociológicos*, 80(XXVII): 433-449.
- Suárez, Hugo José (2009b). *Tertulia sociológica*. México D.F.: Bonilla Artigas y IIS-UNAM.
- Suárez, Hugo José (2012). “Habitus clivé. Time in the theory of *habitus* in Pierre Bourdieu.” *Revista Latina de Sociología* 2: 56-68 [en línea]. Disponible en <http://revista-latina-desociologia.com>
- Suárez, Hugo José (2015). *Creyentes urbanos*. México D.F.: IIS-UNAM.

Suárez, Hugo José (2020). *El desencanto. 14 años del gobierno de Evo Morales*. La Paz: Editorial 3600.

Suárez, Hugo José (2022). *París a diario*. México: UNAM.

VV.AA. (2000). *Bourdieu leído desde el sur*. La Paz: Editorial Plural.

Wacquant, Loïc (2002). “O legado sociológico de Pierre Bourdieu: duas dimensoes e uma nota pessoal”. *Revista de Sociología e Política* 19 [en línea]. Disponible en www.scielo.br/pdf/rsocp/n19/14625.pdf

Wacquant, Loïc (coord.) (2005). *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*. Barcelona: Ed. Gedisa.

Filmografía

Pierre Carles. *La Sociologie est un sport de combat*. Francia. 2001.

Revisión hemerográfica

Periódico *La Razón*

Periódico *La Prensa*

SOBRE EL AUTOR

Hugo José Suárez es investigador titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Fue investigador visitante en el IDIS en el 2021. Es doctor en Sociología por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica; director de la revista *Cultura y representaciones sociales*, y autor de numerosos libros, entre éstos: *París a diario* (2022); *El desencanto. 14 años del gobierno de Evo Morales* (2020); *La Paz en el torbellino del progreso* (2018); *¿Todo cambia? Reflexiones sobre el proceso de cambio en Bolivia* (coord., 2018); *Hacer sociología sin darse cuenta* (2018). Hugo José ha impartido cursos de grado y postgrado en varias universidades en América Latina y Europa. Sus líneas de investigación son: la sociología de la religión y de la cultura, prácticas religiosas en México, sociología visual, metodología cualitativa, cultura y política en Bolivia.

Esta edición se terminó de imprimir en
noviembre de 2022, en los talleres de
GRUPO IMPRESOR S. R. L.
Av. Abdón Saavedra No. 2120,
Sopocachi, La Paz, Bolivia