

Pierre Bourdieu: político y científico

Hugo José Suárez

AL PENSAR EN el trabajo de Pierre Bourdieu se presentan dos imágenes recurrentes: su participación en los movimientos sociales parisinos a mediados de los noventa y la inevitable lectura de *El oficio del sociólogo* (Bourdieu, 1998c), 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 este artículo se pretende analizar tres dimensiones del pensador francés: su inquietud por el “sufrimiento social” y la responsabilidad de intervenir en las luchas políticas (primera parte), el uso de su sistema conceptual para analizar lo político (segunda parte), y su propuesta de “intelectual colectivo” (tercera parte). Como se verá, quizás una de las virtudes de la propuesta de Bourdieu sea que realiza un esfuerzo por que 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, 1998b: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, 2005:159).

Los trabajos de Bourdieu pueden ser clasificados en tres grandes rubros: teoría y epistemología —entre tantas otras *El oficio del sociólogo* (1998c), *Razones prácticas* (1997a), *El sentido práctico* (1991), etc.—; investigaciones empíricas —*Le déracinement* (1964), *La distinción* (1998a), *La Noblesse d’Etat* (1989), etc.—; e intervenciones políticas —*Interventions* (2002a), *Contre-feux* (1998b), *Contre-feux 2* (2001b)—. Lo que se sostiene en este texto es que la originalidad del proyecto sociológico de este autor radica en su 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, 2005:160).

Pero su mérito va más allá: en el momento en 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” (Bourdieu, 2001a: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 ocupaba en el campo científico, sus manifestaciones políticas eran 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 radicalizó sus posturas por múltiples razones. Pero una lectura más detenida y global de sus diferentes formas de relación con el poder, permite 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 de publicar su libro *Intervenciones*, en 2002 —trabajo delegado a Franck Poupeau y Thierry Discepolo—, fue 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 de “1961-2001. Ciencia social y acción política”, y en sus páginas se reproducen desde portadas de libros hasta fotografías y recortes de periódicos donde se retrata al investigador en la intervención pública. La intención fue 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).¹

Inevitablemente se debe comenzar por su estancia en Argelia. Bourdieu se trasladó a ese país en 1955 como parte de su servicio militar, luego de ha-

¹ 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 véase el texto señalado, además de Poupeau y Suárez (2008), donde se explica con más detalle la trayectoria biográfica de Bourdieu.

ber concluido sus estudios de agregación en filosofía, y permaneció ahí hasta 1960.² Los años que le tocó vivir fueron intensos, pues en noviembre de 1954 comenzó la guerra de descolonización (Francia era el principal país interesado) que tuvo muy importantes implicaciones para la vida política. De hecho, la guerra argelina ocupó las primeras planas de los principales periódicos y marcó parte del posicionamiento intelectual en el país. Sartre, intelectual de referencia en la época, apoyó la independencia denunciando la “tiranía colonial”, pero también lo hicieron —de distinta manera— pensadores de derecha, como Raymond Aron.

En ese clima de intensa participación social, le tocó 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 reposaban —en una u otra dirección— en un desconocimiento profundo de la realidad. Por otro lado, el joven sociólogo —entonces filósofo— se planteaba 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, 2001a: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 esforzó por comprender las lógicas de dominación y las condiciones sociales del país; y el resultado fueron los libros *Sociologie d'Algérie* (Bourdieu, 1957), *Le déracinement* (1964), y *Travail et travailleurs en Algérie* (1963). 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 apelara al desencuentro de disposiciones simbólicas y visiones de mundo

² Hay que mencionar que la estancia en Argelia fue de importancia mayor para Bourdieu, tanto en su visión política como en la formación de su dispositivo conceptual, así como en su particular manera de emprender la tarea sociológica. Poco antes de su muerte afirmó que sus primeros escritos eran los que tenían mayor actualidad. Véanse Bourdieu (2004), y Wacquant (2002).

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 denunciarla fue la manera de crítica al poder llevada a cabo por Bourdieu.

Otro momento de participación política del autor ocurrió a mediados de los setenta con dos eventos: la publicación de su artículo clásico “La opinión pública no existe” (Bourdieu, 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 fundó 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 Bourdieu ya criticaba el concepto de “opinión pública” porque —decía— 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, 2000:220)

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 fundó la revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* como otra forma paralela de intervención política. Con ella se pretendía romper con los formalismos de las publicaciones académicas y más bien se buscaba construir un espacio en que, poniendo especial atención en la rigurosidad científica, se acudiera a distintos soportes de exposición y explicación, como podían ser fotografías, notas de trabajo, dibujos, etc.³ Se buscaba “desacralizar” la producción científica y mostrarla en sus momentos intermedios, sus dudas, sus búsquedas; era una “oficina de sociología en acción”, como la definiría años más tarde Loic Wacquant (2002:11). Pero a la vez, desde *Actes* se pretendía 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 implicaba, necesariamente, un acercamiento científico —diferente al dominante— que rompiera con las jerarquías legítimas de la ideología en las múltiples esferas sociales: campo político, científico, mediático, etc. Se trataba de una herramienta para combatir el “monopolio de la razón dominante”. En esta dirección, *Actes* 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. Fue en este espacio donde también se publicaron las primeras reflexiones de Bourdieu que luego serían parte de sus libros más importantes.

En el transcurso de los ochenta, además de la intensa producción científica, y ya ocupando un lugar fundamental en la sociología mundial, Bourdieu tuvo varias participaciones puntuales que vale la pena señalar. En las elecciones presidenciales de 1981 “promovió” la “candidatura” del cómico Coluche⁴ como una crítica a la política profesional que excluye a los “profanos

³ En la “Declaración de Intenciones” del Número 1 (en enero de 1975), 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).

⁴ 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

irresponsables” que pretenden romper con el “círculo sagrado de los políticos” (Bourdieu, 2002a:162); es decir, criticó 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 ya cuando François Mitterrand gobernaba Francia, Bourdieu condenó la pasividad del gobierno ante el Estado de guerra en Polonia (en diciembre de 1981) y publicó conjuntamente con Michel Foucault y otros intelectuales, un comunicado en *Liberacion*. En él se denunciaba que “Polonia acaba de despertarse bajo la ley marcial, con millares de reclusos, los sindicatos prohibidos, los carros en la calle y la pena de muerte como promesa a toda desobediencia”. El documento criticaba 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 pronunció, esta vez con la publicación de un libro académico: *La nobleza de Estado*. El texto se enmarca 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, era una institución que reproducía las desigualdades sociales y las presentaba 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 adquiría su legitimidad a través del capital educativo y simbólico ofrecido por las empresas públicas educativas, y terminaban 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, 2005:161-162). La fecha y el título son lo más provocador de la

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 melnudos, a los locos, a los travestis, 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).

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— sucedió en el transcurso de los noventa. Como en toda su trayectoria, es imposible deslindar su pensamiento de su posición política. En 1993 publicó *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; esa realidad era el resultado de las políticas neoliberales aplicadas en los últimos años en Francia, que —denuncia Bourdieu— se encontraba en la misma situación socialmente precaria que aquella que estudió durante los años cincuenta en Argelia (Bourdieu, 1999a).

Dos años más tarde, en diciembre de 1995, estalló en París una de las movilizaciones más importantes de la década —como reacción al Plan Juppé, que consistía en una serie de reformas a la seguridad social— donde confluyeron 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 tomó la palabra y defendió 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, 1998b:30)

Crítica el “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, 1998b:31).

Durante los años siguientes, el sociólogo participó en múltiples eventos de distinta índole y promovió varias iniciativas de “lucha contra el imperialismo neoliberal” (Bourdieu, 1998b: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 190 000 ejemplares, seguido de *Los Nuevos Perros Guardianes* (1997), de Serge Halimi, que vendió 230 000 ejemplares. Además, se publicó su libro *Contrafuegos: propuestas para la resistencia contra la invasión neoliberal* (1998b), que reúne sus distintas intervenciones públicas (190 000 ejemplares), y *Contrafuegos II* (2001b) (110 000 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, con lo que se inició 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, 2001a: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. Desde 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 ciertos grupos prefieren esconder o esconderse porque ellas perturban sus convicciones o intereses” (Bourdieu, 1997b: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 sociológicamente la política 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, 2001a:115). En este sentido, para pensar la política, el autor 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 “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, 2001a:10, 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 él),⁵ que en el campo político adquiere la forma de “imposición legítima de los principios de visión y división del mundo” (Bourdieu, 2001a: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

⁵ “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).

bienes legítimos, tienen un objetivo común que es el poder sobre el Estado” (Bourdieu, 2001a: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 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, 1997a: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 están 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 “subjetividad” 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, 1997a: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 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*, *involvement*, *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, 2001a: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, 1997a: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. Quienes quieran pertenecer deben “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, 1998a:418). En suma, deben tener un *habitus* político. Las capacidades políticas (propensión, aptitudes o disposiciones) requieren condiciones específicas, entre otros, tiempo, posición social, capital económico, cultural, etcétera.

En su libro *La distinción*, el autor se pregunta por qué unas personas se sienten más convocadas a la política mientras que otras piensan “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 de una encuesta realizada en 1969, observa que de los que se interesan mucho en política, un 2% tiene nivel de instrucción primario, y un 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, 1998a: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, 1998a: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 incompetentes 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, 1998a:408).

El concepto de *competencia* para la política (locutor autorizado) conlleva la idea de incompetente (locutor no autorizado) (Bourdieu, 2000:100). 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 elaboración.⁶

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.

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 es-

⁶ Esto hace que unos se autoeliminen 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, 2000:239).

pacio 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, 1971:300). 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, 1995:9). 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 ofreció 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”. 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 lanzó la sentencia “no hay crítica epistemológica sin crítica social” (Bourdieu, 2002b:10-11), que resonó durante las siguientes dos décadas de su vida en sus distintas iniciativas políticas y académicas. La pregunta que parece estar detrás es qué tipo de investigador —y de investigación— propone su manera de concebir la sociología. En cierto sentido, la respuesta llegó más tarde, cuando a mediados de los noventa, en plena participación social, acuñó la propuesta del “intelectual colectivo”.

La idea del “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 aprovechaban la ilusión de su auditorio para “responder a los interrogantes últimos sobre el porvenir de la civilización” (Bourdieu, 1998c:42). Si bien la sociología ofrece ciertas certezas sobre el mundo social, nada más peligroso que presentar los resultados como sentencias escatológi-

cas: “todo sociólogo debe ahogar en sí mismo el profeta social que el público le pide encarnar” (Bourdieu, 1998c:43).

De igual manera, Bourdieu tomó distancia del “intelectual total”, cuyo mejor representante en Francia fue J. P. Sartre. Su crítica se concentró 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 a 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, 1999b: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 aportando para ello los 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 a 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, 1998b:62).

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

2001, que trata de mostrar una parte 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—en 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 con 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 que 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, crítica 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 el auditorio al invitarlos 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

A lo largo de este 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 del “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 a 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, 1999a:559).

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

Recibido: agosto de 2008

Revisado: octubre de 2008

Correspondencia: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM/Circuito Mario de la Cueva s/n/Ciudad de la Investigación en Humanidades/Ciudad Universitaria/C. P. 04510/México, D. F./correo electrónico: hugojose@servidor.unam.mx

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (2004), *Esquisse pour une auto-analyse*, París, Liber-Raison d’Agir.
— (2002a), *Interventions: 1961-2001. Science sociale et action politique*, París, Agone.
— (2002b), *Lección sobre la lección*, Barcelona, Anagrama.
— (2001a), *El campo político*, La Paz, Plural.
— (2001b), *Contre-feux 2: pour un mouvement social européen*, París, Liber-Raison d’Agir.

- (2001c), *Langage et pouvoir symbolique*, París, Fayard.
- (2000), *Cuestiones de sociología*, Madrid, Istmo.
- (1999a), *La miseria del mundo*, Buenos Aires, FCE.
- (1999b), “Pour un mouvement social européen”, *Le Monde Diplomatique*, junio.
- (1998a), *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- (1998b), *Contre-feux: propos pour servir à la résistance contre l’invasion néolibérale*, París, Liber-Raison d’Agir.
- (1998c), *El oficio del sociólogo*, México, Siglo XXI.
- (1997a), *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.
- (1997b), *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI.
- (1996), *Sur la télévision*, París, Liber-Raison d’Agir.
- (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- (1989), *La noblesse d’Etat, grandes écoles et esprit de corps*, París, Minuit.
- (1984), *Homo Academicus*, París, Minuit.
- (1973), “L’opinion publique n’existe pas”, *Les Temps Modernes*, núm. 318.
- (1971), “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue Française de Sociologie*, XII.
- (1964), *Le déracinement*, París, Minuit.
- (1963), *Travail et travailleurs en Algérie*, París, Mouton.
- (1957), *Sociologie d’Algérie*, París, PUF.
- Bourdieu, Pierre, Luc Boltanski, Robert Castel y Jean-Claude Chamboredon (1965), *Un art moyen*, París, Minuit.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant (1995), *Respuestas, por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.
- Halimi, Serge (1997), *Les nouveaux chiens de garde*, París, Liber-Raison d’Agir.
- Poupeau, Franck y Hugo José Suárez (2008), “Pierre Bourdieu. Un autoanálisis no biográfico”, *Revista Chilena de Temas Sociológicos*, núm. 12.
- Poupeau, Franck y Thierry Discepolo (2002), “Textes & contextes d’un mode spécifique d’engagement politique”, en P. Bourdieu, *Interventions: 1961-2001. Science sociale et action politique*, París, Agone.
- Wacquant, Loïc (2002), “O legado sociológico de Pierre Bourdieu: duas dimensões e uma nota pessoal”, *Revista de Sociologia e Política*, núm. 19, en URL: www.scielo.br/pdf/rsocp/n19/14625.pdf, última consulta marzo de 2009.
- (coord.) (2005), *El misterio del ministerio: Pierre Bourdieu y la política democrática*, Barcelona, Gedisa.

