

La fabricación de armas para una revolución simbólica. Pierre Bourdieu y la sociología de la dominación

Arms Manufacturing for a Symbolic Revolution.
Pierre Bourdieu and the Sociology of Domination

*María Dolores París Pombo*¹

RESUMEN

Este artículo analiza algunos elementos de la sociología política en la obra de Bourdieu y su relación con su militancia en el seno de los movimientos contra el neoliberalismo. El sociólogo demostró que, lejos de oponerse, la perspectiva crítica en las ciencias sociales y la acción política de izquierda cumplen un mismo propósito: transformar la realidad social para hacerla más equitativa, deconstruyendo las estructuras de poder. Sin embargo, no fue sino hasta los movimientos huelguísticos de los noventa cuando Bourdieu desempeñó claramente el papel de intelectual orgánico y produjo una versión más esquemática de su pensamiento, con fines de divulgación y para contribuir a movilizar a los dominados.

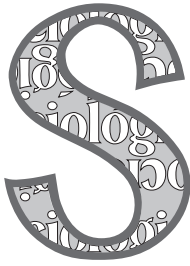
PALABRAS CLAVE: dominación, intelectual, militancia, campo político, nombramiento, representación.

ABSTRACT

This article analyzes certain political sociological elements in the work of Bourdieu and their relationship to his activism in anti-neoliberal movements. Bourdieu demonstrated that, far from being opposed to one another, a critical perspective in the social sciences and left political action fulfill the same aim: transforming the social reality to make it more equitable, deconstructing the power structures. However, it was not until the 1990s strike movements when Bourdieu clearly played the role of an organic intellectual and produced a more ordered version of his thinking to make it more accessible and contribute to mobilizing the dominated.

KEY WORDS: domination, intellectual, activism, political field, appointment, representation.

¹ El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana. Correo electrónico: mdparis@colef.mx



INTRODUCCIÓN

En diciembre de 1995, durante las grandes huelgas del transporte público en protesta por la reforma al plan de pensiones en Francia, Pierre Bourdieu ganó una enorme visibilidad en el escenario público. En la manifestación del 12 de diciembre en la que salieron a las calles, en diferentes ciudades francesas, casi dos millones de personas, el sociólogo pronunció un discurso en *La Gare de Lyon* en París, que se volvió un hito en los debates sobre la relación entre la investigación sociológica y la acción militante. Fueron numerosas las críticas que llegaron tanto a través de los medios periodísticos franceses como desde la propia intelectualidad. En particular, el sociólogo Alain Touraine manifestó su disenso con la posición asumida por Bourdieu en las movilizaciones sindicales de la época. Otros ironizaron sobre su llegada tardía al activismo militante (Mournier, 2001: 8).

Si bien la presencia de Pierre Bourdieu en los movimientos sociales y en la izquierda radical es particularmente visible y polémica durante los últimos años de su vida (desde diciembre de 1995 a enero de 2002), lo cierto es que su compromiso con ciertas causas políticas lo acompaña a todo lo largo de su carrera científica. Su posición es clara desde que realiza sus primeras investigaciones en Argelia, en plena guerra colonialista, entre 1958 y 1960. En su primer libro, *Sociología de Argelia* (1958), manifiesta ya su preocupación por romper con la visión etnocentrista de la sociología y con la falta de compromiso de

la antropología, que terminan poniéndolas al servicio del poder colonial.

Sin embargo, diez años después llama la atención su relativa discreción, o incluso su silencio, durante el movimiento de mayo del 68; a diferencia de la mayoría de los intelectuales franceses no interviene en el debate público y muestra incluso cierto escepticismo sobre lo que llama los peligros de una “falsa revolución”. Paradójicamente, el libro *Los herederos*, publicado en 1964 con Passeron, fue calificado por Raymon Aron como uno de los catalizadores del movimiento del 68, por su cruda descripción de los mecanismos de reproducción de las clases sociales a través del sistema educativo francés (Poupeau y Discepolo, 2005: 86). En esta medida, la obra misma de Bourdieu desempeñó un papel militante: fue un poderoso recurso para la acción política.

El sociólogo francés regresó a la escena pública en 1980; fue entonces uno de los primeros intelectuales franceses, junto con Michel Foucault, en denunciar la intervención de la Unión Soviética en Polonia y la represión contra el sindicato *Solidarnosc*. Sin embargo, su participación política se dio fundamentalmente a través de declaraciones en los medios y de una carta pública firmada por intelectuales. No fue sino hasta fines de 1995 cuando sobresale como activista, encabezando movilizaciones contra el neoliberalismo. A partir de entonces, Bourdieu se vuelve una figura pública permanentemente presente en los medios, en las manifestaciones en defensa del líder campesino José Bové durante su juicio en 2000, etcétera.

Tanto en los espacios académicos como en los medios de comunicación, Pierre Bourdieu criticó lo que llamaba “la razón escolástica”, es decir, la ilusión del intelectual libre, reducido al pensamiento puro, situado de manera desinteresada frente al mundo que analiza o describe. Consideraba que esta postura de falsa neutralidad valorativa permitía a la intelectualidad introducir fraudulentamente un inconsciente social en el análisis (Bourdieu, 1997b: 28). Durante su trabajo en Argelia y en los múltiples escritos que derivaron de sus estudios sobre los be-

reberes de la Cabilia cuestionó, principalmente, la antropología estructural, que tendía a transformarse en el modelo dominante de las ciencias sociales; más adelante, en *Homo Academicus* (1984), y sobre todo en *Meditaciones pascalianas* (MP) (1997b) realiza una crítica mucho más amplia a las ciencias sociales, por la continuidad del pensamiento escolástico desde la sociología de Émile Durkheim hasta las teorías de la elección racional y, en general, el individualismo metodológico. En todos estos casos, la razón escolástica realiza un movimiento de teorización del conocimiento y deshistorización de las relaciones sociales y de las prácticas cognitivas. Frente a la pretensión universal de la razón teórica, Bourdieu propone develar las razones arbitrarias, impuestas como legítimas, analizando sus orígenes históricos y su papel en la reproducción de la dominación.

Si bien la actividad militante de Bourdieu fue relativamente discreta hasta fines del siglo pasado es indudable el poder crítico y movilizador de su obra, que deriva de su capacidad de “desnudar al rey”, de develar las formas simbólicas que constituyen y perpetúan las desigualdades sociales y la legitimidad del poder político. Esta postura se expresa desde su propuesta de romper con el uso apolítico de la etnología para convertirla en un instrumento de la lucha simbólica, pasando por el análisis de la reproducción de las formas de dominación a través de la institución escolar y, finalmente, su poderosa crítica al modelo neoliberal y a los intelectuales, *think tanks* y periodistas dedicados a construir y perpetuar la legitimidad de unas políticas que tienden hacia “la destrucción de una civilización” (Bourdieu, 1998: 30).

Debido a las profundas implicaciones políticas y al compromiso manifiesto de toda su obra podríamos afirmar que la sociología de Bourdieu fue siempre una sociología política. En la medida en que el eje de sus intereses era la dominación, y en particular la reproducción de la dominación, podríamos considerarla también como una sociología de la dominación. Si bien sólo en algunos textos, en su mayoría escritos cortos como artículos y conferencias, abordó centralmente el análisis del Estado y del campo político, en sus obras más ambiciosas, como

El sentido práctico (SP) (1980) y *La distinción* (1979) dedicó también por lo menos un capítulo al estudio específico de la dominación y de la política.

En este artículo trataré de describir las características principales de la teoría de Pierre Bourdieu sobre el campo político, el campo burocrático y el campo de poder. Analizaré para ello tanto sus reflexiones sobre los orígenes del Estado moderno, recopiladas fundamentalmente en el libro *Razones prácticas* (RP), como los artículos donde devela el funcionamiento del poder simbólico y de la violencia simbólica al interior del Estado, compilados por Loïc Wacquant (2005) en *El misterio del ministerio* (MM). Recuperaré también las obras principales de Bourdieu, desde *El sentido práctico* (1980) hasta *Meditaciones pascalianas* (1997b), para estudiar la función que tuvieron conceptos tales como “campo”, “habitus” y “capital” en el análisis del Estado moderno y contemporáneo. Finalmente, trataré de analizar el “giro militante” de Bourdieu en sus últimos escritos, compilados en los dos tomos del libro *Contrafuegos. Bases para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal* (CF1 y CF2), en la editorial Liber, Raisons d’Agir (Razones para actuar), y constituidos principalmente de artículos periodísticos, discursos y entrevistas.

Mi propósito es mostrar no sólo el carácter crítico de la sociología de la dominación sino también la inevitabilidad del compromiso político del intelectual a partir de las teorías de Pierre Bourdieu. Esta postura se deriva tanto de sus estudios sobre la política, el Estado y las instituciones, como de la posición de denuncia que asume a partir de su involucramiento en los movimientos sociales durante la segunda mitad de los noventa. Trataré, además, de entender algunas aportaciones teóricas sobre el Estado que aparecen al final de su vida, y que hasta cierto punto cuestionan su propia idea de la “reproducción”, que resultaba casi abrumadora en sus primeras obras sobre la institución escolar. Es decir, desde la publicación del libro *La miseria del mundo*, en 1993, Pierre Bourdieu parece construir un discurso sobre el Estado diferente al de sus escri-

tos anteriores. Basado en el enfoque metodológico que denomina “objetivación participativa” intenta recuperar la voz de los actores sociales situados frente al Estado cada vez más como “excluidos” así como comprender lo que significa para las clases populares la llamada “retirada del Estado”. Su compromiso político se vuelve, además, mucho más explícito e imperativo.

LA MAGIA DE LA NOMINACIÓN Y LA ALQUIMIA DE LA REPRESENTACIÓN

Si algo caracteriza la obra de Pierre Bourdieu es su función reveladora de los tejidos simbólicos que garantizan la reproducción de los modos de dominación. Su sociología política se ocupa ante todo de desmitificar la supuesta neutralidad e impersonalidad de la burocracia y de las instituciones y “en mostrar la contribución específica de las formas simbólicas a la constitución y la perpetuación de la desigualdad estructurada, que enmascara sus bases económicas y políticas” (Wacquant, 2005: 160).

El investigador, dice Bourdieu, “es un manipulador de los símbolos” (Bourdieu, 2001: 36). Esta posición particular le da un poder que puede poner al servicio de la reproducción de la dominación o, por el contrario, le puede permitir elucidar los mecanismos mismos de dominación que se fundan en la interiorización de normas y de instituciones por parte de los sujetos sociales. Las realidades sociales no sólo tienen una existencia objetiva e institucionalizada, sino que se inscriben además en mundos subjetivos, constituidos por esquemas perceptivos, cognitivos, por representaciones e ideas. Estas disposiciones corresponden a lo que Pierre Bourdieu denomina “habitus”, un concepto para el cual da múltiples definiciones a lo largo de sus obras. En “Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático”, publicado en *Razones prácticas* (RP), define el *habitus* como “estructuras cognitivas que no son formas de conciencia sino imperativos, disposiciones del cuerpo profundamente arraigadas” (Bourdieu, 1997a: 118) y asegura que es “el

fundamento de una especie de consenso sobre este conjunto de evidencias compartidas que son constitutivas del sentido común” (Bourdieu, 1997a: 117). En *El sentido práctico* (SP) lo describe como “el conjunto de disposiciones duraderas y transmisibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, en tanto principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones [...]” (Bourdieu, 1980: 88).

Es interesante notar que la transmisión del *habitus* a través de las instituciones conforma no sólo el sentido común o las evidencias compartidas sino también la *hexis* corporal, al ser constituido por disposiciones incorporadas. En este sentido, el Estado vive en nuestras mentalidades, pero también condiciona nuestros propios cuerpos. “La *hexis* corporal”, dice Bourdieu, “es la mitología política realizada, incorporada, transformada en una disposición permanente, una manera duradera de sostenerse, de hablar, caminar y, por lo tanto, de sentir y de pensar” (Bourdieu, 1980: 117).

No hay atrás del Estado un propósito racionalizador, una intención consciente y maquiavélica de un mega actor, sino una larga historia de invención e imposición arbitraria de reglas, convenciones e instituciones que poco a poco han encauzado las subjetividades, han sujetado a los individuos, organizando su vida y su pensamiento. El problema analítico principal que plantea el Estado es la aceptación e incluso la predisposición a asumir como propias las estructuras de sentido convencionales e institucionalizadas. Esta relación de dominación simbólica se da mediante el ocultamiento de los intereses que mueven a los políticos y del poder político en sí. Este último se esconde, se disfraza y se *eufemiza* para transmitirse como obligaciones, ataduras personales y afectivas.

La aceptación tácita se logra mediante la imposición de estructuras arbitrarias en los más diversos espacios institucionales, pero en primer lugar en el ámbito de la familia y de la escuela. Esta imposición es lo que Pierre Bourdieu denomina “la violencia simbólica”, que actúa como una “violencia suave, invisible, igno-

rada como tal, elegida tanto como sufrida, la de la confianza, el compromiso, la fidelidad personal, la hospitalidad, el don, la deuda, el reconocimiento, la piedad” (Bourdieu, 1980: 219).

Históricamente, el poder simbólico del Estado se alcanza en un largo proceso de control de la circulación de los honores, primero en la persona del rey, más adelante mediante el recurso de la soberanía popular, con ficciones como la representación, la voluntad colectiva, el interés común. Se va formando así una estructura de pensamiento única que cobra la forma de identidad nacional, de cultura nacional, o de lo que Émile Durkheim (1982) denominó “la conciencia colectiva”. Es en este sentido que Bourdieu intentará reconstruir la historia del Estado dinástico en los albores de la modernidad francesa, para describir el proceso de acumulación originaria del capital simbólico (el honor, la legitimidad y el poder de nominación).

El Estado dinástico presentaba estructuras ambiguas donde se mezclaban lo patrimonial, lo doméstico y lo político. Fue el momento de la invención de lo público como espacio social artificialmente separado de lo privado. La primera afirmación de la distinción entre lo público y lo privado condujo a la constitución de un orden propiamente político de los poderes públicos, dotado de su lógica propia (la razón de Estado); de sus valores autónomos; de un lenguaje específico y distinto del doméstico (real) y del privado. Para administrar ese nuevo orden, el monarca nombraba un cuerpo de funcionarios.

En este sentido, el Estado dinástico “hace coexistir dos modos de reproducción mutuamente exclusivos: el modo de reproducción burocrático, vinculado sobre todo al sistema escolar, por tanto a la competencia y al mérito, que tiende a socavar el modo de reproducción dinástico genealógico, en sus fundamentos mismos, en el principio mismo de su legitimidad de la sangre y el nacimiento” (Bourdieu, 2005a: 55).

La génesis del Estado es indisociable del nacimiento y crecimiento de la burocracia, es decir, de un grupo de personas que tienen interés en su funcionamiento y que son dotadas de un conjunto de recursos específicos como la escritura y el de-

recho. Su intervención contribuye indiscutiblemente a la racionalización del poder (Bourdieu, 2005a: 61). Estas personas poseen un capital simbólico que es institucionalizado mediante el máximo acto simbólico del poder de Estado, el nombramiento, que da nacimiento, en la época de las dinastías, a la nobleza de toga, al título como capital simbólico codificado e institucionalizado por el Estado burocrático.

La profesionalización de la burocracia, ampliamente descrita y analizada por Max Weber, es considerada por Pierre Bourdieu como la progresiva concentración del poder de nombramiento. El cargo deja poco a poco de considerarse ya sea como un privilegio de sangre o bien como una prebenda, y se instituye como una responsabilidad o una función que exige competencias específicas. Surge entonces la escuela pública como la institución encargada de transmitir esas competencias, así como los conocimientos y las disposiciones para que en una suerte de *cursus honorum* los individuos vayan ascendiendo en la escala del reconocimiento público. El momento de la invención de las ideas de “público”, “bien común” y “servicio público” es inseparable de la invención de las instituciones que fundan el poder de la “nobleza de Estado” y su reproducción. Se aprecia, por ejemplo, en las fases de desarrollo de la institución escolar (Bourdieu, 1997a: 38). Los títulos escolares asignan a los individuos una posición específica dentro de la estructura de distribución del capital cultural y les permiten ocupar los cargos que les destina el Estado.

El nombramiento es así, sostiene Bourdieu, un acto misterioso: “Como el hechicero moviliza todo el capital de creencia acumulado por el funcionamiento del universo mágico, el presidente de la República que firma un decreto de nombramiento o el médico que firma un certificado (de enfermedad, de invalidez, etcétera) movilizan un capital simbólico acumulado en y por toda la red de relaciones de reconocimiento que son constitutivas del universo burocrático” (Bourdieu, 1999a: 113).

A lo largo de la vida de los individuos y en los múltiples campos sociales en los que se posicionan el nombramiento pauta

su vida. Les permite ganar legitimidad ya sea como escolares, estudiantes universitarios, graduados, profesores, médicos, funcionarios, etcétera. En cada ocasión, el nombramiento es a la vez un ritual y una conexión del campo específico con el Estado. Es también un momento central de acumulación de capital cultural y de capital simbólico.

Pierre Bourdieu propone una nueva conceptualización del Estado como un “banco de capital simbólico que garantiza todos los actos de autoridad”, es decir, el poder de nombrar y de hacer reconocer su poder (Bourdieu, 2005a: 226). No obstante, la concentración del capital simbólico va aparejada con la unificación teórica que se alcanza principalmente con la creación de un único aparato jurídico y de un cuerpo judicial. En efecto, el poder de nombramiento depende de una compleja axiología, de una codificación. El encuadramiento y la normalización de las acciones sociales e individuales a través del derecho abren oportunidades nuevas de control político y de incorporación de los sujetos al Estado. Este último, como un constructo o una forma de pensamiento,

[...] es una ficción de los juristas que contribuyen a producir el Estado al producir una Teoría del Estado, un discurso que pone en acto la cosa pública. La filosofía política que producen no es descriptiva, sino productiva y predictiva de su objetivo; y aquellos temas que tratan las obras de los juristas, de Guicciardini y Giovanni Botero hasta Loiseau o Bodin, como simples teorías del Estado no logran comprender la contribución propiamente creadora que el pensamiento jurídico ha aportado al nacimiento de las instituciones estatales (Bourdieu, 2005a: 62).

La labor de la filosofía política fue, entonces, la construcción de categorías de pensamiento que se aplicaron poco a poco al propio Estado, que crearon la razón de Estado. Thomas Hobbes lo define como el Leviatán:

“[...] un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; [y] los magistrados y otros funcionarios de la Judicatura y del Poder Ejecutivo, nexos artificiales [...]. Por último, los convenios mediante los cua-

les las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, aseméjense a aquel *fiat*, o hagamos al hombre, pronunciado por Dios en la Creación (Hobbes; 2000 [1651]: 3).

Como lo señala Gerardo Ávalos, si bien la imagen del Estado que presenta Hobbes es la de un hombre gigantesco cuyo cuerpo se compone de múltiples individuos que ocupan los diversos órganos, el Leviatán que imagina este filósofo es una persona moral: “No debe confundirse con el gobernante o con los funcionarios ni ser identificado con el monarca. Representa, en cambio, el principio unitario y el poder absoluto del Estado, de todo Estado independientemente de su forma” (Ávalos, 2001: 11). El Estado es, entonces, un principio unitario y un poder único que se basa desde luego en la concentración (o monopolio) de la fuerza física, militar, pero también en una idea, un espíritu, una compleja simbología codificada en el aparato jurídico.

A la postre, el nacimiento y desarrollo de las ciencias sociales aseguraron también la producción y reproducción del espíritu y de la razón de Estado; sancionaron la neutralidad y la autonomía del Estado. Émile Durkheim lo definió, por ejemplo, como “órgano de reflexión” de la sociedad en su totalidad. Aunque está relacionado con la existencia de una conciencia colectiva, fundada a través de la solidaridad social. Este sociólogo entiende, así, al Estado como un fenómeno moral cuyo símbolo más visible es el derecho (Durkheim; 1982: 73).

Desde la teoría de los campos y de las formas de capital, Pierre Bourdieu define el Estado como un metacampo poseedor de una suerte de metacapital, que le permite regular y sancionar los poderes económico, cultural y simbólico en un territorio determinado. Cada campo se presenta como un espacio social estructurado de posiciones y luchas entre agentes en torno a la posesión de un capital específico (Bourdieu; 2002: 113). En diversas obras, Bourdieu analiza muy diversos campos, como el de la “alta costura”, el arte, la melomanía, el deporte, la lingüística, la política, e incluso la sociología. Cada uno de estos campos posee un capital específico (como el buen gusto en el caso de la alta costura), pero todos ellos están

regidos por leyes generales: por ejemplo, los actores dominantes basan su legitimidad en la ortodoxia, es decir, en el estricto apego a la *doxa* que ellos mismos contribuyen a crear y a reproducir, mientras que los pretendientes, que aspiran a la hegemonía en su propio campo, suelen asumir posiciones heterodoxas para cuestionar la legitimidad de los primeros. En realidad, los actores que se disputan el poder en cualquier campo comparten intereses comunes, una tabla de valores y un *habitus*. A pesar de los conflictos y de la competencia, élites y aspirantes están unidos por la *illusio*, es decir, creen en su propio juego, están convencidos de su importancia.

Si bien los diferentes campos son relativamente autónomos, todos ellos están subsumidos por el poder del Estado:

El Estado es el resultado de un proceso de concentración de los diferentes tipos de capital; capital de fuerza física o de instrumentos de coerción (ejército, policía); capital económico; capital cultural o, mejor dicho, información; [o] capital simbólico, concentración que, en tanto que tal, convierte al Estado en poseedor de una especie de metacapital, otorgando poder sobre las demás clases de capital y sobre sus poseedores. La concentración de diferentes especies de capital (que va pareja con la elaboración de los diferentes campos correspondientes) conduce en efecto a la emergencia de un capital específico, propiamente estatal, que permite al Estado ejercer un poder sobre los diferentes campos y sobre los diferentes capitales particulares, en especial sobre las tasas de cambio entre sí (Bourdieu, 1997a: 99-100).

Bourdieu distingue claramente tres campos: el de la burocracia, el de la política y el del poder. De alguna manera todos ellos, incluidas la burocracia y la política, están subsumidos en el campo del poder. La burocracia opera como una maquinaria administrativa profesionalizada, basada en el nombramiento. Vive del Estado y para el Estado, lo cual significa que sus integrantes (los funcionarios) tienen un interés directo y particular en el llamado interés público. La política, por otro lado, es el mundo de los partidos, los parlamentos, las elecciones y, en general, de todas las instituciones llamadas políticas. Es un campo en el que aparentemente todos los ciudadanos participan, así sea

como espectadores, o bien, esporádicamente, como electores. El capital político se disputa entre grupos hegemónicos que controlan el diseño de las políticas públicas, ganan votos y se aseguran de mantener el *statu quo*. Aunque los pretendientes participan también en el mismo juego: comparten sus reglas y el *habitus*. Su aspiración es llegar a posicionarse como dominantes, ganando legitimidad a través de una lucha fundamentalmente simbólica.

El campo de poder se rige también por las leyes generales de los campos, es decir, se constituye como un espacio de relaciones de fuerza entre los agentes que ocupan posiciones dominantes y los que pretenden ocuparlas. Sin embargo, pueden jugar en este campo diversos agentes que disponen de diferentes tipos de capital o que están suficientemente provistos de alguno de ellos, ya sea económico, cultural o simbólico. Así, el campo del poder no es un campo como los demás: está estructurado según un principio de jerarquización y como un espacio de fuerzas entre agentes o instituciones que tienen posiciones dominantes en diversos campos. Es un campo de luchas entre otros campos de luchas específicos.

Mientras que el campo político es un campo autónomo, donde se forma y se posiciona una clase política profesionalizada, el campo del poder es un campo de lucha en un sentido más amplio (o antropológico), ya que su objeto de lucha no es sólo el poder político sino el poder sobre los poderes de los campos específicos. Es, en este sentido, una lucha por el poder sobre el Estado, “es decir, sobre el capital estatal que da poder sobre las diferentes especies de capital y sobre su reproducción (particularmente a través de la institución escolar)” (Bourdieu, 1997a: 100).

La génesis del Estado es inseparable de un proceso de unificación de los diferentes campos y de la constitución progresiva de un monopolio estatal de la violencia física y simbólica legítima. Debido a que concentra un conjunto de recursos materiales y simbólicos, el Estado está en condiciones de regular el funcionamiento de los diferentes campos, ya sea a través de intervenciones financieras (gracias a su capacidad de recaudar impuestos), o bien por medio de intervenciones jurídicas.

La unificación del campo económico bajo la égida del Estado implica una capacidad para recaudar impuestos así como para redistribuir los recursos, fuente fundamental de legitimidad. En esa medida, Bourdieu concibe la redistribución como el principio de transformación del capital económico en capital simbólico, relacionado con el reconocimiento de la autoridad política. La legitimidad del poder reposa también en la concentración del capital informativo y del mercado cultural: el Estado concentra la información, la procesa y la redistribuye aunque, sobre todo, lleva a cabo una unificación teórica. Al situarse en la perspectiva del Todo es responsable de *todas* las operaciones de totalización, especialmente mediante el censo y la estadística o por medio de la contabilidad nacional, así como de la objetivación a través la cartografía, representación unitaria del territorio nacional.

Finalmente, otra fuente de legitimidad de la autoridad política es lo que Bourdieu llama la “alquimia de la representación (en los diferentes sentidos del término), según la cual lo representativo hace al grupo que lo hace” (Bourdieu, 2005a: 29). Este proceso es inseparable, por un lado, de la lógica de la agregación que justifica el voto universal y secreto como proceso constructivo fundamental de la democracia representativa y, por el otro, de la fabricación simbólica de los colectivos, ya sean clases sociales, grupos étnicos, regiones, naciones o sexos (Bourdieu, 2005a: 29).

La lógica de la agregación reduce los grupos sociales a series “destotalizadas” de individuos que eligen entre un número determinado de opiniones, de candidatos o de partidos políticos. En este sentido, las elecciones funcionan como los sondeos de opinión: se dedican a construir agregaciones estadísticas de opiniones individuales, expresadas de manera individual y anónima. Recuperando una cita de Émile Durkheim, Bourdieu afirma que el voto no puede ser separado de sus condiciones sociales de producción (Bourdieu, 2005a: 72), es decir, del modo de existencia del grupo en el que se produce. Critica la idea de la democracia como un gran mercado, en el que los “productos”

—en este caso los candidatos y los partidos— se publicitan, se ofrecen y se venden de la misma manera que las cadenas televisivas o las revistas.

En el artículo “La opinión pública no existe” (Bourdieu; 2002), el sociólogo pone de manifiesto los tres principios que se encuentran en la base de esta lógica de la agregación, propia de los sondeos de opinión, de las encuestas y de los plebiscitos: que cualquiera puede y debe tener una opinión, que todas las opiniones son equivalentes y que existe un consenso previo sobre las cuestiones que merece la pena plantearse. Contra estos principios, afirma que los sondeos de opinión imponen generalmente una problemática a los individuos y un conjunto arbitrario de respuestas. Esto explica por qué muchos politólogos (en particular estadounidenses) encuentran que las clases populares suelen ser más “autoritarias” que las clases altas; esto es, no se permite a los sectores populares plantear los problemas que consideran como relevantes y se les obliga a emitir opiniones sobre asuntos que ni siquiera se han planteado. Por otro lado, para tan siquiera haberse construido una opinión sobre algún tema político se requiere lo que el autor llama “competencia política” la cual, a su vez, implica generalmente cierto capital cultural transmitido no sólo en instituciones escolares sino también en la familia, en los grupos de pares, al interior de la clase social. La competencia política se manifiesta en el *habitus*, es decir, en conocimientos y dispositivos interiorizados y asumidos como naturales. Ahora bien, esta naturalidad no es innata sino que se construye a lo largo de muchos años de inmersión en la política, en las discusiones políticas y en los ambientes políticos.

Recuperando esta idea para el caso de las elecciones, en el “Misterio del ministerio” (2007a: 75) Bourdieu afirma que la lógica del voto, “que normalmente se tiene por paradigmáticamente democrática, es doblemente desfavorable para los dominados”. Por un lado, no todos los agentes poseen en un mismo grado el capital cultural necesario para producir una opinión personal a la vez autónoma y conforme a la particularidad de

los intereses vinculados a una posición social. Esto significa que el voto no será el sufragio universal que pretende ser mientras no se universalicen las condiciones de acceso a lo universal. Por otro lado, “el modo de producción automático y aditivo propio de la visión liberal es favorable a los dominantes, que pueden contentarse con estrategias individuales (de reproducción), ya que las estructuras del orden social juegan a su favor, mientras que los dominados no tienen más que alguna oportunidad de sustraerse a la alternativa de la dimisión (a través de la abstención) o la sumisión a condición de escapar a la lógica, para ellos profundamente alienante, de la elección individual” (Bourdieu, 2007a: 75). A partir de esta crítica, el sociólogo francés devela los mecanismos de reproducción puestos por los sistemas llamados democráticos: la invención de las mayorías y los mecanismos de usurpación del poder por parte de unas élites a través de la alquimia de la representación.

Contra la lógica aditiva que procede por la agregación o yuxtaposición de individuos, Bourdieu analiza otras formas de construcción del acuerdo, como la manifestación, que permite a los grupos subordinados o excluidos acceder a la existencia pública e incluso ganar eficacia política a través de palabras o conductas simbólicas. Distingue, en este sentido, al “portavoz” del representante: aquél es un delegado autorizado y debe su autoridad al hecho de hablar en nombre de quienes han tenido la oportunidad de expresarse en voz alta; su voz está limitada temporal y espacialmente, directamente ligada a una movilización, una asamblea o una negociación política. El representante, en cambio, se desvincula de los electores desde el momento mismo de la votación. A partir de entonces, adquiere *plena potentia agendi* (Bourdieu, 2007a: 76), esto es, la capacidad de actuar y hablar en nombre de los demás. La alquimia de la representación consiste en que el grupo existe sólo a través del representante, y cada uno de los individuos cede íntegramente su poder para transmitírselo al político o al mandatario, que se vuelve un sustituto encarnado del propio grupo.

Se trata también de una suerte de representación teatral. El político ascendido a mandatario da existencia al grupo “al donarle un cuerpo, el suyo, un nombre, la sigla, sustituto casi mágico del grupo, a la manera del *sigillum authenticum*, del sello que garantiza la validez de los actos solemnes del poder real, de las palabras que son palabras de orden capaces de manifestarlo” (Bourdieu, 2007a: 77). Aunque la eficacia del discurso representativo depende del capital simbólico, del capital político acumulado, de la autoridad del agente que lo enuncia.

UNA CRÍTICA RADICAL

AL MODELO POLÍTICO NEOLIBERAL

A pesar de que algunos discípulos de Pierre Bourdieu (Poupeau y Discepolo, 2005) aseguraron que la participación de este sociólogo en las movilizaciones de mediados de los noventa no era sino la continuidad de una militancia declarada desde el inicio mismo de su carrera, esta coyuntura marca indudablemente una transformación del papel que desempeñaba este sociólogo en el espacio público. Fue durante el llamado “diciembre rojo” de 1995 cuando Bourdieu logró fusionar dos aspectos antes relativamente separados de su compromiso político (Mournier, 2001: 231): la militancia y la reflexión sobre el poder. Ahora bien, éste es también un momento de cambios teóricos. En efecto, a partir de un interés cada vez más claro por divulgar sus aportaciones y denunciar las políticas neoliberales, las reflexiones sobre el Estado que expone en diversos medios de comunicación son más simples y más esquemáticas que las de sus obras anteriores. El cambio fundamental se produce en la evaluación teórica del papel que cumplen las instituciones de educación, salud y seguridad social.

Cabe señalar las reticencias hacia el trabajo de divulgación manifestadas en *Homo Academicus*. Bourdieu criticaba en esa obra a los universitarios que se dedicaban a cultivar su prestigio fuera del campo científico, a acumular capital simbólico a través

de su participación en los medios y en foros políticos (Bourdieu, 1984: 131-132). Situaba mayo de 1968 como una coyuntura que llevó a los intelectuales franceses a salirse del campo científico para intervenir en los campos más “mundanos” del periodismo y de la política.

Por otro lado estos campos, señalaba Bourdieu, ofrecen muchas más posibilidades de ganar la notoriedad y el reconocimiento público que la carrera científica “pura” tarda años en otorgar. Muchos de los intelectuales que ingresan con entusiasmo al periodismo o a la política lo hacen por su hambre de reconocimiento, por interés de llegar a un público más amplio y entusiasta. Prefieren acumular capital simbólico en la “producción a corto plazo, cuyo límite se encuentra en el artículo cotidiano o semanal, y dan prioridad a la comercialización en detrimento de la producción” (Bourdieu, 1984: 148).

El pensador francés apuntaba también, en esa misma obra, que las labores de divulgación del conocimiento científico terminan siempre por transformarlo en saberes de tipo distinto, cercanos al sentido común. “Quienes se ubican en la frontera entre el conocimiento sabio y el conocimiento común, ensayistas, periodistas, universitarios-periodistas y periodistas-universitarios, tienen un interés vital en difuminar esa frontera y en negar o anular la diferencia entre el análisis científico y las objetivaciones parciales” (Bourdieu, 1984: 13).

Resulta entonces sorprendente la irrupción de Pierre Bourdieu en el campo político y periodístico al final de su vida, aunque cabe destacar que para entonces había ganado ya fama y reconocimiento a través de una carrera científica de más de 35 años. En otras palabras, cuando el doctor Bourdieu decidió asumir un papel de portavoz y de liderazgo en los movimientos sociales no necesitaba ocupar ese estrado para acumular capital simbólico. Más bien, su propósito fue utilizar el reconocimiento que le habían aportado sus obras críticas en el campo de la sociología de la dominación para transmitírselo a los movimientos sindicales y alterglobalizadores de fines del siglo xx.

Sin embargo ese esfuerzo de divulgación, tal y como él mismo lo había previsto en el caso de los intelectuales-vulgarizadores, dio lugar a saberes de otro tipo, a metáforas y conceptualizaciones diferentes. Por ejemplo, Bourdieu deja de reflexionar sobre el campo del poder y sobre la reproducción de las estructuras de dominación y sitúa al Estado en el plano más concreto y tangible de las políticas y de las instituciones públicas. Habla de “la mano izquierda del Estado”, donde ubica a todas las instituciones sociales emanadas del Estado de Bienestar (incluida la escuela pública). De acuerdo con los artículos y discursos compilados en los dos tomos de *Contrafuegos*, estas instituciones se originaron en las luchas y movimientos sociales de los siglos XIX y XX. Constituían los andamios del Estado de Bienestar y, de alguna manera, eran también la columna vertebral de un proyecto civilizatorio, basado en el reconocimiento de la responsabilidad pública hacia los grupos sociales más pobres o vulnerables. Bourdieu arremete contra la “reducción del Estado”, y en particular contra los recortes a los servicios públicos y a las escuelas.

Los temas fundamentales de sus obras de divulgación son la denuncia de las políticas neoliberales y la exégesis de los términos empleados por políticos, expertos, *think tanks* y por la mayoría de los periodistas, tales como los eufemismos de “flexibilización del trabajo”, “liberación de las fuerzas vivas de la economía”, “desregulación”, etcétera. En 1996, nuestro sociólogo funda la asociación *Raisons d’Agir* (significativamente denominada “Razones para actuar”), que se asocia con la pequeña casa de ediciones *Liber* para dar a conocer sus escritos bajo la forma casi siempre de artículos muy sintéticos y de discursos pronunciados en ocasión de concentraciones de trabajadores en distintos lugares de Europa y de Estados Unidos. Estos textos, compilados en los dos volúmenes de *Contrafuegos. Bases para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal* (Bourdieu, 1998 y 2001) constituyen, en cierta medida, un verdadero “manifiesto” para la acción política contra el neoliberalismo.

Es probable que el intenso activismo de Pierre Bourdieu en los últimos años de su vida haya sido desencadenado por su dirección de una investigación colectiva publicada en 1993, con el título de *La miseria del mundo*. A partir de un enfoque metodológico que sus autores llaman “objetivación participativa”, éstos dieron cuenta del sufrimiento social en Francia y de la existencia de fronteras sociales en todos los niveles de esa sociedad. A diferencia de otras obras particularmente densas y difíciles de aprehender, como *El sentido práctico*, la *Miseria del mundo* es, en palabras del propio autor, una restitución de su voz a los sectores oprimidos, explotados o excluidos. Se trata de una imagen implacable de la desigualdad y de las condiciones de subsistencia de los más pobres, pero también de los principales interlocutores institucionales de las clases trabajadoras, como los educadores y trabajadores sociales. La obra se presenta como una compilación de relatos de vida bajo la forma de entrevistas transcritas textualmente y casi íntegramente. Cada una de ellas se acompaña de una introducción que permite sistematizar las experiencias, recuperarlas y analizarlas a través de los conceptos de la sociología crítica. En este sentido, el libro constituye una suerte de saber “reflexivo” cuyo propósito fundamental es permitir a la sociedad intervenir sobre sí misma.

La miseria del mundo expone también la distinción entre “la mano izquierda y la mano derecha del Estado”. Si bien el académico francés había señalado en múltiples ocasiones que el Estado debía ser concebido como un campo de luchas y no como un actor unificado, coherente y voluntarista, la *dicotomización* del Estado aparece como un procedimiento simplista, específicamente destinado a movilizar más que a analizar bajo la lente de las ciencias sociales. Resulta además desconcertante la transformación de la teoría sobre el rol de la escuela pública. A lo largo de tres décadas, Bourdieu había desmenuzado críticamente a la institución escolar como el espacio social de la reproducción de la dominación; de la formación de disposiciones duraderas (*habitus*) que llevan a la diferenciación

de clases y a la profundización de las desigualdades sociales. En los artículos de los noventa, Bourdieu habla en cambio de las escuelas públicas (y más específicamente de los maestros y profesores) como una conquista social, resultado de la objetivación de luchas sociales.

En una entrevista publicada en el periódico *Le Monde* y reproducida en *Contrafuegos*, Bourdieu afirma que los asistentes sociales, los educadores, los magistrados, y cada vez más los profesores y los maestros “constituyen lo que él mismo llamó la mano izquierda del Estado, un conjunto de agentes de los ministerios que ‘gastan’ el dinero público y que son la huella, en el seno del Estado, de las luchas sociales históricas. Se oponen al Estado de la mano derecha, a las arcas del Ministerio de Finanzas, de las bancas públicas y privadas y de los gabinetes ministeriales” (Bourdieu, 1998: 9-10).

De acuerdo con *La miseria del mundo* y con los textos publicados en *Contrafuegos*, el sufrimiento social proviene de la retirada del Estado de ciertos sectores de la vida social que tenía a su cargo, como la vivienda para los trabajadores, la radio y la televisión públicas, las escuelas, los hospitales. Las políticas públicas neoliberales pretenden la liquidación del Estado de Bienestar y, a través de ello, la anulación de la responsabilidad colectiva (por ejemplo, en relación con los accidentes laborales, las enfermedades o la miseria), que fue una conquista fundamental del pensamiento social (y sociológico) (Bourdieu, 1998: 14).

En su famosa intervención pronunciada ante los trabajadores ferrocarrileros huelguistas en *La Gare de Lyon* de París, en diciembre de 1995, Pierre Bourdieu se manifiesta en apoyo “de todos los que [se] resisten a la destrucción de una civilización asociada con la existencia del servicio público, de la igualdad republicana de derechos; en particular, a la destrucción de todos los derechos sociales, como los derechos a la educación, a la salud, a la cultura, a la investigación, al arte y, sobre todo, al trabajo”. (Bourdieu, 1998: 30). Declararía, asimismo, que lo que estaba en juego en los movimientos sociales de fin de siglo

era la reconquista de la democracia contra la tecnocracia: terminar con la tiranía de los expertos al estilo del Banco Mundial o del Fondo Monetario Internacional, a quienes denomina “El Nuevo Leviatán” (Bourdieu, 1998: 31). Estas nuevas entidades globales o interestatales imponen programas de reestructuración y ajuste económico basados en fuertes recortes a las políticas de salud, educación y a la construcción de infraestructura. De esta manera, van empujando hacia la precarización, la marginalidad y la miseria a una parte creciente de la población mundial.

Como lo señalamos en el apartado anterior, en las obras de los ochenta el Estado moderno era definido –ampliando la famosa frase de Max Weber– como el “monopolio legítimo de la violencia física y simbólica en un territorio determinado” (territorio nacional). Las principales preocupaciones de Bourdieu habían sido el proceso de concentración de los medios para ejercer la violencia a través de las instituciones nacionales, así como el proceso de concentración de las distintas formas del capital. A fines de siglo se da cuenta de que esa concentración rebasa totalmente el territorio nacional. Aparecen en el escenario entidades mucho más poderosas que los Estados, como las empresas transnacionales o la Organización Mundial del Comercio, que imponen regulaciones con pretensiones universales. Así, el campo del poder parece rebasado, subordinado, lo cual explicaría por qué, en las últimas obras de Bourdieu, la teoría de los campos ya no aparece como un factor interpretativo del Estado.

Otro elemento interesante es que el sociólogo francés adopta, de alguna manera, el lenguaje mismo de sus oponentes al admitir la “reducción del Estado” como un proceso propio de la era mundializadora y neoliberal. No deja de señalar, por otro lado, la terrible paradoja de la tecnocracia, erigida en una nueva nobleza de Estado, que habla a favor de la decadencia del propio Estado; transforma el bien público en bienes privados; pretende defender al individuo destruyendo la cosa pública; y convierte al ciudadano en un consumidor. Como muchos de

los críticos del proceso de globalización neoliberal, Pierre Bourdieu denuncia la agudización de la desigualdad y la polarización de las sociedades. En efecto, la globalización está lejos de ser una homogeneización de las formas de vida. Por el contrario, promueve en unos cuantos lugares y centros de poder la concentración de los recursos financieros, de la investigación científica y de la innovación tecnológica, mientras que la mayor parte de la población mundial –incluso al interior de las sociedades nacionales del llamado “primer mundo”– termina por ser excluida de los beneficios del crecimiento económico.

Como resultado de lo que denomina “la retirada del Estado”, Bourdieu advierte sobre la regresión hacia un Estado penal, encargado únicamente de la represión de los trabajadores y de los movimientos sociales en general; un Estado que sacrifica poco a poco las funciones sociales de educación, salud y asistencia. En consecuencia, las formas de dominación se imponen a través no ya de la violencia simbólica, sino de una violencia estructural que ejercen los mercados financieros bajo la forma de despidos masivos y precarización del trabajo. La contraparte de esa violencia es el aumento de los suicidios, de la delincuencia y la criminalidad, del uso de las drogas y el alcohol, es decir, “de [las] múltiples pequeñas o grandes violencias cotidianas” (Bourdieu, 1998: 46). Las políticas neoliberales están correlacionadas con, e incluso son factores causales del aumento de una violencia difusa que podría analizarse también con la ayuda del concepto de anomia propuesto por Durkheim.

Contrafuegos es un manifiesto, un llamado a los dominados para que defiendan al Estado. No se trata de un llamado nacionalista o de una suerte de reivindicación de la soberanía estatal. Es un llamado a un Estado supranacional, inspirado en valores y derechos universales. En síntesis, propone la refundación del Estado a partir de la recuperación de sus “funciones universales” y de la extensión de los derechos sociales a todas las sociedades mundiales. Sin dejar de advertir que el “internacionalismo proletario” fue desvirtuado por el totalitarismo soviético, aboga sin embargo por un nuevo internacionalismo. De ahí

el entusiasmo que manifiesta cuando emerge el movimiento alter globalizador a finales de los noventa, en particular en ocasión de las protestas de Seattle, en noviembre de 1999, cuando más de cincuenta mil manifestantes lograron bloquear la entrada de la sede donde debían celebrar una reunión los delegados de la Organización Mundial del Comercio.

En este proceso de refundación de la República por parte de los dominados resulta fundamental el papel que Bourdieu les asigna a los intelectuales, en particular a aquellos que reciben un salario del Estado pagado gracias a los impuestos. El conocimiento producido por las ciencias sociales, afirma el autor, debe ser devuelto a los dominados. Así, se tornan fundamentales las tareas de divulgación y comunicación del conocimiento. En una suerte de giro gramsciano, Pierre Bourdieu se preocupa particularmente, durante estos años, por el papel contra-hegemónico que deben desarrollar los intelectuales, y se convierte él mismo en un intelectual comprometido con las clases trabajadoras. En efecto, se da cuenta de que los tecnócratas han creado una suerte de “sentido común”, un pensamiento único, y han logrado incluso generar un sentimiento de derrota entre los sectores de izquierda. Los términos de liberalización, adelgazamiento del Estado, etcétera, han pasado a formar parte de un discurso estructurado, casi blindado contra la protesta social, que apuntala la convicción generalizada que se expresa en la frase *there is no alternative*:

Admitimos que el crecimiento máximo, y por lo tanto la productividad y la competitividad, son el fin último y único de las acciones humanas y que no podemos resistir a las fuerzas económicas. O bien consideramos como un presupuesto que fundamenta todos los supuestos de la economía que existe una separación radical entre lo económico y lo social, dejado [este último ámbito] aparte, abandonado a los sociólogos. Otro presupuesto importante es el léxico común que nos ha invadido, que absorbemos cuando abrimos el periódico o cuando escuchamos la radio, y que está compuesto en lo esencial por eufemismos (Bourdieu, 1998: 36).

Para influir en un cambio de perspectiva se necesita, entonces, una profunda labor contra-hegemónica por parte de los

intelectuales comprometidos con los movimientos sociales. No se trata de que estos últimos elaboren teorías, proyectos, estrategias y tácticas políticas para después “inyectarlas” a las masas en una suerte de procedimiento leninista. Más bien, el rol de los intelectuales es participar en grupos de trabajo y de reflexión al lado de los movimientos sociales (Bourdieu, 1998: 62). Bourdieu percibe un vacío teórico en la izquierda de fin de siglo, un voluntarismo exacerbado, una ausencia de producción crítica en las ciencias sociales que ha impedido crear discursos capaces de contraponerse a la escalada neoconservadora. Para luchar contra la concentración del poder, que se presenta (se disfraza) como una “despolitización” de todos los campos, Bourdieu demanda “restaurar la política”, es decir, el pensamiento y la acción políticos (Bourdieu, 2001: 57).

REFLEXIONES FINALES

Una preocupación constante de Pierre Bourdieu desde el inicio de su carrera fue demostrar que lejos de oponerse, la perspectiva crítica en las ciencias sociales y la militancia política en los movimientos sociales cumplen con un mismo propósito: transformar la realidad social para hacerla más equitativa, deconstruyendo las estructuras de poder. Este no es más que el principio de la praxis, ampliamente expuesto en la obra de Karl Marx. A fines del siglo xx existe indudablemente un giro activista en la perspectiva política de Bourdieu. Su discurso político tiene el propósito directo de movilizar a las masas y de apoyar la construcción de un nuevo sentido común, un discurso crítico que acompañe y fortalezca los movimientos sociales contra la globalización neoliberal. En este esfuerzo de vulgarización de su conocimiento que se presenta en artículos y entrevistas, sus ideas parecen más esquemáticas, en detrimento de su capacidad heurística. Sin embargo, Bourdieu no abandona el campo científico. Además de su intenso activismo se da tiempo para escribir tres obras que condensan en gran medida su pensa-

miento teórico y recuperan el trabajo de campo realizado desde sus años en Argelia: *Meditaciones pascalianas* (1997b), *La dominación masculina* (2000a) y *Las estructuras sociales de la economía* (2000b).

En los primeros escritos sobre la sociedad francesa y gracias a una perspectiva comparada con la sociedad campesina de Cabilia, Pierre Bourdieu analizó las estructuras sociales para mostrar los mecanismos ocultos que garantizan la reproducción social y los procesos de dominación interiorizados por los individuos. Más adelante y a través de trabajos de investigación empírica describió el funcionamiento de diversos campos sociales en su relación con el campo del poder. Estos estudios le permitieron desarrollar una teoría general de los campos, del *habitus* y de las formas del capital, que aplicó al estudio de la política y de la burocracia. De esta manera, construyó un pensamiento teórico complejo y a la vez muy sutil. Por ejemplo, recuperó la teoría del valor y de la explotación de Karl Marx para analizar las formas múltiples de capital (como el capital cultural), todas ellas definidas en función del “tiempo de trabajo socialmente necesario”. Extendió la definición del poder propuesta por Bertrand Russell (como energía) a la noción misma de capital y a la constitución de los campos sociales. Se basó en los aportes de Max Weber sobre los tipos de dominación y sobre el Estado para entender la progresiva separación y autonomización del campo político y del campo burocrático, así como para ampliar la definición del Estado moderno tomando en consideración la violencia simbólica.

La relativa sencillez de los artículos periodísticos, discursos y entrevistas publicados en los dos tomos de *Contrafuegos* no denotan una renuncia al campo científico sino más bien un intento de acercarse a los movimientos sociales y de canalizar la acción política. El autor parece asumir la vulgarización de su propia teoría para evitar la deformación que pudieran hacerle sus intérpretes y divulgadores.

En un discurso pronunciado en Chicago, Bourdieu arremete contra la dicotomía clásica entre academia y compromiso polí-

tico –*scholarship and commitment* (Bourdieu, 2001: 33). En *Meditaciones pascalianas* regresa a una crítica teórica de la razón escolástica que había desarrollado treinta años antes, en sus escritos sobre la antropología estructuralista. La explicación más clara del giro activista de Bourdieu la formuló un conocido militante de los movimientos sociales franceses contra el neoliberalismo, José Bové: “Lo que nos acerca es la voluntad de evitar cortar en rebanadas el mundo, para poner de un lado los discursos teóricos y del otro las acciones militantes”.²

BIBLIOGRAFÍA

ÁVALOS TENORIO, GERARDO

2001 *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco, México D. F.

BOURDIEU, PIERRE

2005a “El misterio del ministerio. De las voluntades particulares a la ‘voluntad general’”, en Loïc Wacquant (coord.), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*, Gedisa, Barcelona, pp. 71-79.

2005b “De la casa del rey a la razón de Estado. Un modelo de la génesis del campo burocrático”, en Loïc Wacquant (coord.), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*, Gedisa, Barcelona, pp. 43-69

2002 *Questions de sociologie*, Les Éditions de Minuit, París.

2001 *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l’invasion néo-libérale*, vol. 2, Raisons d’Agir-Liber. París.

2000a *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.

2000b *Les structures sociales de l’économie*, Seuil, París.

² Véase Bénédicte Goussault, “La mort de Pierre Bourdieu dans la presse”, en <http://espacestems.net/document499.html>, publicado el 15 de octubre de 2002.

- 1998 *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, vol. 1, Raisons d'Agir-Liber. París.
- 1997a *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, col. "Argumentos", Barcelona.
- 1997b *Méditations pascaliennes*, Éditions du Seuil, París.
- 1984 *Homo Academicus*, Les Éditions de Minuit, París.
- 1980 *Le sens pratique*, Les Éditions de Minuit, París.
- 1979 *La distinction. Critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit, París.
- 1958 *Sociologie de l'Algérie*, Presses Universitaires de Francia, París.
- BOURDIEU, PIERRE *et al.*
- 1993 *La misère du monde*, Éditions du Seuil, París.
- DURKHEIM, ÉMILE
- 1982 *La división del trabajo social*, Colofón, México D. F.
- HOBBS, THOMAS
- 2000 *El Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, México [primera edición, 1651].
- MOURNIER, PIERRE
- 2001 *Pierre Bourdieu, une introduction*, Pocket-La Découverte, París.
- POUPEAU, FRANCK Y THIERRY DISCEPOLO
- 2005 "Investigación y compromiso. La dimensión política de la sociología de Pierre Bourdieu", en Loïc Wacquant (coord.), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*, Gedisa, Barcelona, pp. 81-109.
- WACQUANT, LOÏC
- 2005 "Indicaciones sobre Pierre Bourdieu y la política democrática", en Loïc Wacquant (coord.), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*, Gedisa, Barcelona, pp. 23-42.