

Los rostros de Pierre Bourdieu en América Latina¹ The faces of Pierre Bourdieu in Latin America

Hugo José Suárez²

Resumen: el artículo repasa el impacto de la sociología de Pierre Bourdieu en Bolivia y en México. En el caso boliviano se retoma sus posicionamientos políticos contra el neoliberalismo, y las consecuencias en los movimientos sociales. En México, la recepción de su obra fue más bien universitaria y no política, y se instaló una agenda de investigación en diversos campos del saber. Estas dos experiencias muestran las diversas maneras de “apropiación” del pensamiento bourdeano.

Palabras clave: Pierre Bourdieu, sociología en América Latina, Bolivia y México

Abstract: The article analyzes the impact of Bourdieu’s sociology in both Bolivia and Mexico. In the case of Bolivia, we talk about his political position against neoliberalism and the consequences of social movements. In Mexico, the reception of his work was mainly academic rather than political, installing a research agenda in various fields of study. These two experiences show the varied ways of “appropriation” of Bourdieu’s thought.

Keywords: Pierre Bourdieu, sociology in Latin America, Bolivia and Mexico

1 El presente texto es el resultado de la ponencia presentada en el coloquio internacional *Bourdieu et les Amériques. Une internationale scientifique*, en París en junio del 2019. Se publicará el 2022 en francés en un libro colectivo (por el sello IHEAL), que recoge las reflexiones de aquel encuentro.

2 Investigador titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctor en Sociología por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). E-mail: hugojose@unam.mx. Página web: www.hugojosesuarez.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5718-7644>

EL INICIO EN EL OFICIO

Conocí a Pierre Bourdieu desde mis primeros años de estudiante de Sociología en México, a finales de los años ochenta. *El oficio del sociólogo* (1973) estaba en la mochila de todo aprendiz de ciencias sociales que pasaba por las aulas universitarias. Era un texto difícil, obligado, sólido e inevitable. No sabía mucho más de él, y menos que acompañaría mi carrera de manera contundente.

Mientras realizaba mi doctorado a finales de los noventa en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), leía apasionadamente a Bourdieu, particularmente seducido por su sistema conceptual y la teoría del *habitus*, que dialogaba con el aparato teórico que estaba utilizando en el marco de mi tesis. Estaba claro que él era uno de los sociólogos de referencia de la temporada. En ese ambiente, apareció un libro desconcertante: *Contre-feux* (1998). Era un texto pequeño, económico, de lectura rápida, formato ágil, intencional e indiscutiblemente militante. En él se reproducían las participaciones más públicas del autor en el clima de la emergencia del movimiento social francés de 1995 en contra de las reformas del gobierno encarnadas en el “plan Juppé”, que movilizó a distintos sectores, entre ellos, al mundo intelectual que se encontraba adormilado. Las tomas de posición fueron cada vez más contundentes, y Bourdieu fue de las voces más críticas, sin ocultar la intención de que sus letras sirvan a “la resistencia contra la invasión neoliberal” (Bourdieu, 1998).

En un momento en el que el sentido común sociológico dominante subrayaba los peligros de que los académicos se involucren en la militancia y apuntaba a una ciencia social despolitizada, Bourdieu alzaba su voz contra el neoliberalismo y la “revolución conservadora” y promovía la defensa “del interés público” a partir de todas las instancias colectivas: sindicatos, organizaciones de la sociedad civil, partidos políticos, grupos de investigación, colectivos de reflexión, etc.

Mi entusiasmo al leer letra a letra al Bourdieu que no conocía —o no tanto, me condujo al mayor atrevimiento de mi carrera: le escribí una carta personal. Era mediados de 1998. La misiva, muy sincera y hasta ingenua, expresaba mi osadía al dirigirme a uno de los autores más importantes de la sociología, pero sobre todo al “intelectual colectivo”, aquel “que no sólo

elabora teoría en su oficina de profesor sino al que también se compromete, reflexiona, siente y vive desde la realidad social que lo interpela todos los días. Por eso –proseguía la carta– me atrevo a dirigirme a usted como autor de *Contrafuegos*, como intelectual cercano a quienes intentamos estar vinculados con los movimientos sociales”. En la comunicación, le manifestaba mi interés por contribuir a la construcción de la “red transnacional de resistencia neoliberal” desde América Latina, particularmente Bolivia, mi país de origen y al cual estaba próximo a regresar.

En verdad no esperaba una respuesta, era un estudiante latinoamericano de una universidad importante, pero en la periferia del mundo francófono, dirigiéndome al académico más creativo de final de siglo. Mi sorpresa fue mayor cuando mi buzón se llenó con un envío que provenía del colegio de Francia. Generosamente Bourdieu agradecía mis palabras y establecía un diálogo que luego dio una serie de resultados. Me presentaba a Franck Poupeau, joven doctorante –de mi generación–, que trabajaba directamente con él, y quien estaba preparando un viaje a Bolivia. Fue a partir de ese contacto y de esa sintonía que comenzó un intercambio epistolar, que fue armando una agenda de reflexión que todavía sigue dando frutos.

BOURDIEU EN LOS ANDES EN EL CAMBIO DE SIGLO

En la década de los noventa del siglo pasado, Bolivia vivía un escenario políticamente similar al francés. El modelo neoliberal se impuso poco a poco; primero, en 1985, Víctor Paz Estenssoro, asumió la dirección del país con un dramático diagnóstico: “Bolivia se nos muere”. El remedio fue establecer un contundente programa apoyado en la doctrina neoliberal. Durante los siguientes quince años, las reformas fueron transitando por los distintos gobiernos, cambiaron nombres y estrategias puntuales; pero los principios del Consenso de Washington que homogeneizaba el proyecto económico en el continente fueron aplicados con fidelidad. La hegemonía neoliberal instaló un programa que tocaba cuatro dimensiones: la economía y supremacía del mercado; las formas de la política, su ejercicio y gestión; el control social, los actores y movimientos; la educación y la subjetividad empresarial como modelo cultural de referencia.

Fue en ese período, ante un clima intelectual y políticamente adverso, pero de enorme movilización social y creatividad en el plano del pensamiento, que un equipo de académicos bolivianos y franceses, motivados por el dinamismo social de nuestro tiempo y las reflexiones que circulaban desde la sociología, decidimos crear un colectivo en sintonía con el pensamiento de Bourdieu. Se llamó “Grupo ciencia social y acción”. Ajenos a toda pretensión de construir dogmas, culto a personalidades del mundo intelectual y menos hacer apología de los grandes autores, nos pusimos como tarea promover discusiones pertinentes para el país. Explicitábamos entonces nuestros objetivos:

- Reflexionar en torno a la producción de Bourdieu, porque la encontramos particularmente rica para explicar algunos fenómenos por los que venimos atravesando en el país. Pero queda claro que Bourdieu es una perspectiva particular al lado de un mar de teorías explicativas que tienen su propio aporte. Nuestra opción teórica es temporal y no dogmática.
- Investigar algunos fenómenos sociales; nuestra especificidad es el trabajo académico para comprender por dónde va nuestra sociedad, cuáles son los nuevos movimientos sociales, los nuevos paradigmas en juego, etc.
- Estamos interesados en que nuestros trabajos tengan algún tipo de relación con los actores en juego y a quienes estudiamos. No se trata sólo de hacer sociología desde la universidad, sino también de involucrarse en el propio acontecer social.
- Nos interesa la posición política de Bourdieu que, manteniendo siempre rigurosidad y distancia académica, da nuevas pistas para la acción social y la reflexión crítica (Suárez, 2000: 1).

Frente a la primacía del “intelectual cortesano” y los nuevos ideólogos del mercado que monopolizaban la esfera política, mediática, institucional y gubernamental, nuestra intención era introducir una voz disonante, sólidamente argumentada y comprometida con los movimientos sociales. Paralelamente la resistencia desde las calles y marchas era evidente, el país se levantaba en las grandes movilizaciones que el año 2000 adquirieron

magnitudes mayores y que en el 2003 provocaron la caída del régimen (Suárez, 2007).

Con la intención de discutir y disputar la agenda discursiva pública, organizamos seis encuentros en los salones de la Alianza Francesa. Se trataba de mesas de discusión con tres invitados: un miembro del grupo, uno de los intelectuales favorables al neoliberalismo y alguien vinculado a movimientos sociales. Una semana antes del evento buscábamos la publicación de los materiales de discusión en algún suplemento dominical de periódico, para lo cual a menudo traducíamos textos inéditos. Las mesas tuvieron un éxito inusitado, y dio como fruto el libro *Bourdieu leído desde el sur* (Suárez, coord., 2000), que recoge las reflexiones recordando la importancia política del pensamiento crítico, pero sobre todo abre una ruta a investigaciones que desplazarán el eje de las ciencias sociales bolivianas, introduciendo nuevos enfoques y temas (figura 1).

El contenido del libro, los temas tratados y la trayectoria política posterior de sus autores –a veinte años de distancia– muestra la pertinencia de la iniciativa.

Raquel Gutiérrez escribe sobre la dominación masculina discutiendo el sentido de la feminidad puesta en juego desde una lógica del poder neoliberal que, entre otras cosas, había implementado una serie de reformas –como la “ley de cuotas” para la incorporación de mujeres en escaños parlamentarios– y la creación de instituciones que se ocupen del tema de género. Raquel luego dejó el país y se convirtió en investigadora en la Universidad Autónoma de Puebla, México.

Álvaro García Linera presentó un trabajo discutiendo la noción de clase, dominación simbólica y etnicidad en Bourdieu, que fue parte de su investigación posterior sobre la reconfiguración de la clase obrera en Bolivia. Unos años más tarde, a partir del 2006, el autor será el vicepresidente del gobierno de Evo Morales, puesto que dejó tras su renuncia el 2019.

Claudia Benavente analizó el rol de la televisión, toda vez que el “intelectual mediático” que critica Bourdieu ampliamente era una figura también presente en el contexto local. Precisamente uno de los invitados al debate fue el periodista Carlos Mesa, que luego fue vicepresidente de Gonzalo Sán-

chez de Lozada. Hoy, Benavente es directora del periódico más funcional al régimen del MAS.

Félix Patzi critica la Reforma Educativa, bandera de la modernización neoliberal, para lo cual realiza una genealogía de la política educativa y su relación con un paradigma colonial, lo que llama “etnofagia estatal”. Patzi fue el primer ministro de educación de Morales en el 2006, luego quebró con él, fue prefecto de la gobernación de La Paz en el período 2015-2021 y tiene su propia agrupación política.

Raúl Prada escribió una crítica a la economía política neoliberal, deteniéndose en la ideología de la capitalización y sus consecuencias para Bolivia.

Figura 1. Portada del libro *Bourdieu leído desde el sur*



Prada fue elegido representante en la Asamblea Constituyente en el 2006 por el Movimiento al Socialismo, luego fue viceministro de planificación estratégica en el 2010. Más tarde fue protagonista de una ruptura contundente con Álvaro García y ahora uno de sus más dinámicos y lúcidos críticos.

El libro en cuestión hacía trabajar a Bourdieu y su teoría en el contexto boliviano tocando los principales temas de la agenda pública: la política, los medios de comunicación, el género, la educación y la economía. Se cuestionaba el corazón de la razón neoliberal: en la política, se pasaba de la idea de gobernabilidad, “democracia pactada” y fortalecimiento del sistema electoral y partidario, a entender la política como práctica que se constituye en un campo con agentes en disputa; con respecto a la educación, se criticaba a la Reforma Educativa, señalando la dominación que ésta implicaba con sectores subalternos; en los medios, se develaban las figuras que funcionaban como profetas del mercado, mostrando su intención de consolidar un sentido común favorable al modelo; en la interpretación de clases sociales, se devolvía un rol a esta categoría, mostrando su potencia analítica. En suma, con ese libro se formaban las bases de otra agenda intelectual.

Bourdieu leído desde el sur fue el primer documento de una sucesiva serie de textos de otro colectivo que se llamó el Grupo Comuna (formado por Álvaro García, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada, Luis Tapia, Oscar Vega), que fue uno de los polos críticos del pensamiento neoliberal boliviano y plataforma del gobierno que empezó en el 2006. Además, se promovió colectivamente una serie de publicaciones que tuvieron alto impacto. El libro *El campo político* de Bourdieu (2001) fue publicado en primicia, gracias al trabajo de Franck Poupeau y el apoyo de la Embajada de Francia en Bolivia. Curiosamente, el volumen apareció, como nunca antes había sucedido, primero en español antes que en francés, y primero en un pequeño país del centro de Latinoamérica y no en una de las grandes casas editoriales de los países de habla hispana.

Paralelamente, Franck Poupeau tuvo un acercamiento sistemático con la Coordinadora del Agua en Cochabamba —además de otros actores sociales del año 2000—, un movimiento social de reacción a la política de privatización del Banco Mundial. Con la Coordinadora, se realizaron decenas de conferencias, seminarios y cursos, permitiendo la circulación de documentos

e ideas con miras a reforzar la acción colectiva y enfrentar la arremetida neoliberal (Poupeau, 2008).

En suma, en ese período Pierre Bourdieu ingresó con firmeza al ámbito político y académico nacional y tuvo consecuencias prácticas importantes. Sus argumentos fueron citados en debates públicos, fueron insumos para la lucha política y, cuando llegó el gobierno de Evo Morales en el 2006, estuvieron en el seno del nuevo diseño de Estado y de sociedad. En ningún otro país la obra de Bourdieu tuvo ese impacto político. Es, en ese sentido, una experiencia inédita todavía por explorar.

BOURDIEU EN MÉXICO. TRES ETAPAS³

En México, Bourdieu tuvo tres momentos y tres rostros. Primero el perfil epistemológico. En el momento en que la sociología comenzaba su proceso de convertirse en disciplina científica –tanto en el ámbito institucional como en el cuerpo teórico–, salió a la luz *El oficio del sociólogo*, en la mitad de la década de los setenta, por la editorial Siglo XXI. Desde entonces hasta nuestros días el volumen se ha reimpresso 25 veces, y se calcula que son más de 55 mil los ejemplares vendidos. El texto fue, no sólo indispensable para la formación de sociólogos, sino que es una referencia obligada en la epistemología que atravesaba todas las ciencias sociales. Al final de la misma década, apareció la primera edición de *La fotografía: un arte intermedio*, por la editorial Nueva Imagen, cuyo consumo estuvo más concentrado en las ciencias de la comunicación.

El segundo momento de Bourdieu en México es entre mediados de los ochenta hasta finales de los noventa. La sociología mexicana estaba muy interesada en otros autores; los libros de Touraine, Habermas y Luhmann circulaban en aulas y librerías, y estos tres pensadores, además de tener estudiantes insertados en la academia local que tradujeron y divulgaron su obra, visitaron varias veces el país, estableciendo contactos con investigadores y tejiendo redes de distintas magnitudes. La única vez que Bourdieu pisó tierra mexicana fue de manera ocasional y accidental. En 1996, mientras estaba en una estancia académica en el Departamento de Sociología de la

³ Retomo en este apartado parte de lo escrito conjuntamente con Roberto Castro en la introducción del libro *Pierre Bourdieu en la sociología latinoamericana* (Castro y Suárez, 2018).

Universidad de California, en San Diego, fue a Tijuana y tocó las puertas de El Colegio de la Frontera Norte. No hay mayor información ni repercusión de su llegada, sólo una pequeña nota en el órgano oficial de esta institución que dice que “visitó el Colef con la intención de conocer sus programas de investigación y establecer las bases para una futura colaboración más amplia” (*El Correo Fronterizo*, 1986: 8).

Los tres títulos de Bourdieu en editoras mexicanas de la época son: *Sociología y cultura* (1990), cuyo original en francés es *Questions de sociologie* (1984), que apareció en la colección Los noventa de Conaculta y Grijalbo y que trae un extenso prólogo del antropólogo Néstor García Canclini; *Respuestas. Por una antropología reflexiva* (Bourdieu y Wacquant, 1995), editado por Grijalbo y que tuvo una importante difusión; *Capital cultural, escuela y espacio social* (1997), documento compilado por Isabel Jiménez y publicado por Siglo XXI, que recoge participaciones puntuales y entrevistas (Castro y Suárez, 2018: 11). Estos títulos fueron muy importantes porque pusieron el pensamiento de Bourdieu al alcance del público estudiantil mexicano a precios muy razonables. Eran una puerta de entrada amable a su obra permitiendo pensar diferentes ámbitos y creando los vínculos con otros estudios más profundos. La introducción de García Canclini mexicanizaba al autor, creando un puente con la realidad local.

En esos años, aparecieron en francés textos fundamentales de Bourdieu (como *La distinción* en 1979 y *Le sens pratique* en 1980); pero su llegada al público hispanoparlante fue una década más tarde, a través de la editora Taurus: *La distinción* en 1988 y *El sentido práctico* en 1991. Otros títulos igual de centrales como *Razones prácticas*, *La nobleza de Estado* o *Las reglas del arte* tuvieron que esperar varios años para salir en español.

De hecho, a finales de los noventa, grupos editoriales muy poderosos como Anagrama monopolizaron buena parte de su traducción ofreciendo títulos a precios elevados para el público latinoamericano. Así, mientras que *Contre-feux* salió en la colección Liber-Raisons d’agir en 1998 en formato popular y a precio muy accesible –con tirajes inéditos en Francia para un libro de un sociólogo–, en español apareció en una elegante y costosa edición de Anagrama en 1999, perdiendo su intención política y de divulgación de las ideas contra el pensamiento neoliberal, y más bien convirtiendo al producto, y a su autor, en un objeto exitoso del mercado libresco (Castro y Suárez, 2018: 12).

La tercera etapa de Bourdieu en México es a partir del año 2000 y luego de su muerte. A esas alturas, los principales títulos ya están disponibles, así sean caros, y distintos académicos dialogan con su obra —por ejemplo, Gilberto Giménez, en su teoría de la identidad y la cultura (2005, 2007, 2009). Tras su desaparición en enero del 2002, se realizan varios homenajes en revistas académicas, se traducen nuevos artículos y se realizan eventos recordándolo (Gutiérrez, 2002; Casillas, 2002; Giglia, 2003; Zamorano, 2001; Vizcarra, 2002). Asimismo, varias instituciones mostraban la diversidad y solidez del autor:

...el Instituto Mora publicó en el año 2005 la traducción de un libro que recoge artículos que abordan el análisis factorial y las representaciones sociales (Doise, Clémence y Lorenzi, 2005); el mismo año, Isabel Jiménez coordinó *Ensayos sobre Pierre Bourdieu y su obra*, editado por el Centro de Estudios sobre la Universidad (CESU) de la UNAM y Plaza y Valdés. En 2008, El Colegio de Michoacán, Camera Austria y el Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA) tradujeron *Argelia. Imágenes del desarraigo*, que trae fundamentalmente fotografías acompañadas de algunos textos (Bourdieu, 2008b). En el número 108 de la revista *Relaciones* se editó un artículo clásico sobre el campo religioso (Bourdieu, 2006) precedido de una presentación analítica (Suárez, 2006). En 2006, Miguel Ángel Queiman presentó una sugerente entrevista periodística bajo el título: *Pierre Bourdieu, el intelectual polivalente*; y en 2012, a iniciativa de Isabel Jiménez, se publicó el libro colectivo *Pierre Bourdieu. Capital simbólico y magia social por Siglo XXI* (Castro y Suárez, 2018: 13).

En este momento, es innegable la presencia e importancia del autor en las ciencias sociales mexicanas, siendo uno de los autores más citados. Sus libros, sea en editoriales locales, argentinas o españolas, circulan en cualquier librería y en todas las bibliotecas. Existen grupos de especialistas por áreas que han producido una amplia literatura en estudios puntuales, por ejemplo, la salud (Castro Vásquez, 2008; Castro, 2014; Castro y Erviti, 2015), habitar la ciudad (Giglia, 2012), la justicia (Cuéllar, 2014), la religión (De la Peña, 2004; Suárez, 2015), etc. Se estima que se vendieron en el país alrededor de cien mil títulos diferentes, y es imposible calcular la expansión en otros formatos digitales o fotocopias no autorizadas.

HACER TRABAJAR A BOURDIEU DESDE LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Desde mi llegada a México en el 2004, mi agenda de investigación se concentró en el estudio de las expresiones religiosas urbano populares, siempre desde una perspectiva bourdeana y siguiendo la máxima de emplear la perspectiva conceptual “en una forma sistemáticamente empírica” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 63). ¿Qué ajustes fueron indispensables? ¿qué diálogos nuevos había que emprender? ¿qué desafíos?

La primera investigación sucedió en la ciudad de Guanajuato, en el 2005. Me encontraba indagando sobre las imágenes religiosas que circulaban en un barrio popular y que se convertían en el corazón de la experiencia de fe. La imagen en cuestión era la Virgen de San Juan de Los Lagos; le pertenecía a don Francisco, que la había adquirido años atrás y que la atendía con especial empeño. La llevaba de casa en casa realizando peregrinaciones barriales dos o tres veces por semana. En cada traslado era recibida con particular cariño; se organizaban rezos, cantos y rosarios, se colocaba la figura en un lugar privilegiado del domicilio donde se quedaba un par de días y se ofrecía comida a las visitas. Esta dinámica se repetía durante todo el año, hasta que en enero se organizaba una gran caravana a San Juan (en el estado de Jalisco) al que acudían muchos otros fieles.

En términos teóricos, me nutría de los dos artículos de Bourdieu sobre el campo religioso publicados en 1971. Quería entender cuáles eran los agentes que monopolizaban “el ejercicio del poder modificar en forma durable y profunda la práctica y visión del mundo de los laicos, imponiéndoles e inculcándoles un habitus religioso particular” (Bourdieu, 1971a: 11). Leía con atención el esquema de la reinterpretación de Bourdieu a Weber en el que identifica cuatro agentes del campo religioso: curas, profetas, magos y laicos (Bourdieu, 1971b), pero no encontraba el lugar que ocupaba don Francisco: no era sacerdote, porque no había atravesado por los protocolos burocráticos que le permitan la administración de lo sagrado; no era profeta, porque no quebró con el catolicismo ni emprendió una nueva empresa religiosa; no era laico común, porque su dinamismo e importancia eran radicales, y por supuesto que no era mago. Todo indicaba entonces que había que pensar en una nueva figura a la que llamé agente paraeclesial, es decir,

aquellas personas que normalmente son dueñas de una imagen religiosa y que cumplen con tres condiciones en el campo religioso: “competencia –y tensa convivencia– con la institución eclesial en el control y monopolio de la gestión de los bienes de salvación –aunque no se llegue a una ruptura y por tanto el nacimiento de una nueva empresa religiosa–; grados de autonomía en la definición de formas, contenidos, agenda de la creencia”; y grados de autonomía en la reproducción del *habitus* religioso (Suárez, 2008: 89).

En una segunda investigación, indagando sobre la conformación de los *habitus* de distintos agentes en la colonia Ajusco en la Ciudad de México, me encontré con dos fenómenos paralelos. Por un lado, el micro campo estaba compuesto por una serie de instituciones –la mayoría de origen cristiano– que tenían una oferta considerable y muy diversa. Pero lo más importante era que sus iniciativas pastorales no se restringían a la atención de las almas sino a las distintas necesidades sustantivas del barrio. Así, la principal parroquia católica contaba con todos los servicios religiosos, pero además con una cancha de fútbol, otra de básquet, una escuela primaria, consultorios médicos y dentistas, ayuda psicológica, consultorios de homeopatía, clases de música, de baile, de pintura. Es decir que iba mucho más allá de su mandato religioso formal.

Esta situación invitaba a construir el campo no en los términos tradicionales sino más bien a identificar y describir las fronteras porosas. Había que releer las reflexiones de Bourdieu cuando subraya que, en el proceso de redefinición de los límites de un campo, se da una “suerte de disolución de lo religioso en un campo más amplio que está acompañada por una pérdida del monopolio de la cura de las almas en el sentido antiguo”. Esta manera de concebir el campo con fronteras difusas implica “una lucha de la competencia nueva entre agentes de un nuevo tipo, una lucha por la redefinición de los límites de la competencia” (Bourdieu, 1985: 257-258). El micro campo religioso en la colonia Ajusco era un excelente ejemplo del dinamismo del concepto y la necesidad de reconstruirlo desde lo empírico.

Por otro lado, en la misma investigación, analizando distintas entrevistas, me encontraba con personas que transitaban de un universo religioso a otro sin mediación. Un joven ingeniero de 25 años que practicaba santería, era Babalawo, asistía a ceremonias religiosas católicas y se representaba a Dios

tanto con categorías propias de la iglesia, como con las provenientes de la santería, y las científicas que venían de su formación profesional (por ejemplo, “Dios es una energía suprema, todo es energía en la tierra”). Quedaba claro entonces que el *habitus* religioso de este caso, pero a la vez de muchos otros más, no era puro, y que más bien lo caracterizaba su flexibilidad.

Analizar los *habitus* compuestos por componentes de distintos orígenes, en diferentes tiempos y eficaces en la lógica práctica, implicaba una doble operación: en primer término, revisar la idea de *habitus clivé* en Bourdieu, explorando el origen del concepto y los usos que hace en distintos estudios (Suárez, 2012); y, en segundo lugar, establecer una discusión con la literatura sobre el mestizaje y el sincretismo, que es abundante en México. Surgió así la noción de *habitus flexible*, como categoría que permita estudiar la composición y el funcionamiento de sistemas de disposiciones que en contextos particulares son capaces de acudir a diferentes matrices culturales a la vez (Suárez, 2015: 325).

Estos tres ejemplos son sólo una pequeña muestra de las múltiples maneras de poner en obra la sociología bourdieana en un contexto mexicano y los resultados a los que tal ejercicio conduce.

PARA CONCLUIR

La experiencia de Bourdieu en Bolivia y en México muestra diferencias analíticamente sugerentes. Mientras que en el país andino el impacto político no tiene par, en México sobre todo llega el Bourdieu científico. Es curioso, pues este país estaba atravesando por una hegemonía neoliberal consolidada, similar a la de los demás de la región, pero con el sello que implica la vecindad con Estados Unidos. De hecho, en 1994, inicia el Tratado de Libre Comercio que modificará la naturaleza de la relación comercial y cultural entre las tres naciones de Norteamérica. Como es ampliamente conocido, el mismo día de la puesta en marcha del Tratado de Libre Comercio, estalla el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, lo que removerá las entrañas políticas de México y reforzará las luchas progresistas en el continente. En un período de luchas similares entre Francia y México, el pensamiento de Bourdieu prácticamente no tuvo eco político ni hubo intercambios sostenidos. Bourdieu estuvo ausente cuando el zapatismo

y sus múltiples convenciones fueron el epicentro de la recomposición de la resistencia mundial y la oportunidad para el encuentro de intelectuales y artistas de todos lados. Entre otras cosas, seguramente eso respondía a la propia composición del campo intelectual francés, pues quienes sí participaron activamente en esos intercambios fueron Alain Touraine, Yvon Le Bot, Ignacio Ramonet, Danielle Mitterrand, etc. Por otro lado, también hay que señalar que mientras que en México el mundo académico fue siempre dependiente del campo político y cercano a la lógica del poder —a lo que le debe, por cierto, su estabilidad y solidez actual—, en Bolivia, el campo intelectual es mucho frágil, pero más crítico, relativamente autónomo y heredero de una tradición contestataria vinculada directamente con los movimientos sociales. En esas condiciones, era más factible la afinidad que finalmente se permitió un intercambio de otra naturaleza entre Bourdieu, los intelectuales bolivianos y el proceso político.

También se debe señalar que la escuela bourdeana no estableció puentes con México tan estables como lo que sucedió, por ejemplo, con Brasil. Quienes reinterpretaron y utilizaron la obra fueron autores muy consolidados en México (como García Canclini y Gilberto Giménez), pero que no fueron de su círculo cercano. Además, precisamente por el perfil universitario de los mismos —ambos no mexicanos de origen—, el intercambio fue más científico que político. A esto hay que añadir que el monopolio de la traducción y difusión de las obras principales de Bourdieu estuvo en las editoriales españolas —con los costos que implicaba que un libro llegue al público latinoamericano—, lo que no permitió una apropiación más expandida por parte de México, quedándose en las élites académicas de sólida formación.

Por último, no deja de sorprender la expansión del pensamiento de Bourdieu en México y su consolidación como uno de los sociólogos fundamentales. En ese sentido, es bueno traer a colación la experiencia del coloquio *Haciendo trabajar a Pierre Bourdieu desde América Latina y el Caribe*, celebrado en el 2016 en el Instituto de Investigaciones Sociales y el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM. Se pretendía un encuentro pequeño en el cual se puedan compartir las formas de construir objetos de investigación utilizando los conceptos de campo y *habitus*. Lo curioso fue que la respuesta a la convocatoria creció más allá de lo planificado, desbordando

la intención inicial y la capacidad organizativa: llegaron propuestas de todo el continente abarcando los campos de conocimiento más variados. En las conclusiones del coloquio se afirmó:

...uno de los aprendizajes de este ejercicio colectivo de reflexión fue constatar no sólo la importancia del autor en distintos rincones del continente, sino además, la libertad de interpretación a partir de realidades completamente distintas. Todo indica que, al menos desde América Latina, se cumple el sueño de Bourdieu de no dejar un cuerpo conceptual dogmático a ser aplicado sistemáticamente en múltiples contextos y tiempos; todo lo contrario, aquella sugerencia de pensar conceptos polimorfos y flexibles discutidos de manera obsesivamente empírica, aquí cobra forma. De hecho, la gran herencia del pensador francés –que en parte se refleja en este volumen–, más que un sistema teórico, es una manera de mirar lo social u otra ruta para hacer sociología (Castro y Suárez, 2018: 21).

La experiencia mostró una manera libre e imaginativa de apropiarse del autor.

En suma, Pierre Bourdieu es un autor polifacético y ecléctico cuya relación con América Latina fue, como su propia obra, rica y diversa, con distintos rostros, profundidades, relecturas y apropiaciones. Y, sin duda, un autor indispensable para la sociología en el continente.

BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, Pierre (2008). *Argelia: imágenes del desarraigo*. México: El Colegio de Michoacán.
- Bourdieu, Pierre (2006). “Génesis y estructura del campo religioso”. *Relaciones*, XXVII(108), 29-84.
- Bourdieu, Pierre (2001). *El campo político*. La Paz: Plural.
- Bourdieu, Pierre (1997). *Capital cultural, escuela y espacio social*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1990). *Sociología y cultura*. México: Conaculta, Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre (1998). *Contre-feux*. Paris: Liber-Raison d’Agir.
- Bourdieu, Pierre (1988). *La distinción*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1985). “Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique”. En Vicent Gilbert (coord.), *Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*. Ginebra: Labor et Fides.
- Bourdieu, Pierre (1984). *Questions de sociologie*. París: Minuit.

- Bourdieu, Pierre (1980). *Le sens pratique*. París: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1979). *La distinction*. París: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1971a). “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue Française de Sociologie*, XII, 295-334
- Bourdieu, Pierre (1971b). “Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber”, *Archives Européennes de Sociologie*, 12(1), 3-21.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron, (1973). *El oficio de sociólogo*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre y Loic Wacquant (1995). *Respuestas, por una antropología reflexiva*. México, D.F.: Grijalbo.
- Casillas, Miguel (2002). “Notas sobre el campo universitario mexicano, Homenaje a Pierre Bourdieu (1930-2002)”, *Sociológica*, 17(49), 131-162.
- Castro, Roberto (2014). “Génesis y práctica del habitus médico autoritario en México”. *Revista Mexicana de Sociología*, 76(2), 167-197.
- Castro, Roberto y Joaquina Erviti (2015). *Sociología de la práctica médica autoritaria*. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM.
- Castro Vázquez, Ma. del Carmen (2008). *De pacientes a exigentes. Un estudio sociológico sobre la calidad de la atención, derechos y ciudadanía en salud*. México, D.F.: El Colegio de Sonora.
- Castro, Roberto y Hugo Suárez (2018). “Introducción: trabajar con Pierre Bourdieu”. En Roberto Castro y Hugo Suárez (coords.). *Pierre Bourdieu en la sociología latinoamericana. El uso de Campo y Habitus en la investigación* (pp. 11-24). México, D.F.: CRIM-UNAM.
- Castro, Roberto y Hugo Suárez Hugo (coords.) (2018). *Pierre Bourdieu en la sociología latinoamericana. El uso de Campo y Habitus en la investigación*. México, D.F.: CRIM-UNAM.
- Cuéllar, Angélica (2014). *La SCJN: sus ministros, la política y el agravio social*. México, D.F.: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- De la Peña, Guillermo (2004). “El campo religioso, la diversidad y la identidad nacional en México”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXV(100), 23-71.

- Clémence, Aláin ; Williém Doise y Fabio Lorenzi (2005). *Representaciones sociales y análisis de datos*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- El Correo Fronterizo*, (mayo-junio 1986). I(2).
- Giglia, Ángela (2012). *El habitar y la cultura*. España. México, D.F.: Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana-I.
- Giglia, Ángela (2003). “Pierre Bourdieu y la perspectiva reflexiva en las ciencias sociales”. *Desacatos*, 11, 149-160.
- Giménez, Gilberto (2009). *Identidades sociales*. México, D.F.: Conaculta, Instituto Mexiquense de Cultura.
- Giménez, Gilberto (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Giménez, Gilberto (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. México, D.F.: Conaculta.
- Gutiérrez, Daniel (2002). “Siete décadas de coyuntura en la sociología de Pierre Bourdieu”. *Estudios sociológicos*, XX(60), 695-714.
- Jiménez, Isabel (2012). *Pierre Bourdieu. Capital simbólico y magia social*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Poupeau, Franck (2008). *Carnets boliviens (1999-2007). Un goût de poussière*. Paris: Aux lieux d’être, coll. “Enquêtes”.
- Suárez, Hugo José (2015). *Creyentes urbanos*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Suárez, Hugo José (2012). “Habitús clivé. Time in the theory of habitús in Pierre Bourdieu”, *Revista Latina de Sociología*, 2, 56-68.
- Suárez, Hugo José (abril-junio de 2008). “Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato Agentes para-ecclesiales”, *Archives de sciences sociales des Religions*, 142, 87-111.
- Suárez, Hugo José (2007). *Bolivia país rebelde*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Suárez, Hugo José (2006). “Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria”. *Relaciones*, XXVII(108), 19-27.
- Suárez, Hugo José (2000). “Sociología y acción: un debate abierto”. en Hugo Suárez (coord.) *Pierre Bourdieu leído desde el sur* (pp. 7-29). La Paz: Plural.

- Suárez, Hugo José (coord.) (2000). *Pierre Bourdieu leído desde el sur*. La Paz: Plural.
- Vizcarra, Fernando (2002). “Premisas y conceptos básicos en la sociología de Pierre Bourdieu”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, VIII(16), 55-68.
- Zamorano, Claudia (2001). “Pierre Bourdieu: hombre de una pieza que no se dejó designar con una palabra”. *Desacatos*, 8, 161-165.