



EXPERIENCIA Y SUBJETIVIDAD EN LA SOCIO-ANTROPOLOGÍA DE P. BOURDIEU

CLAVES PARA PENSAR LA SUBJETIVIDAD NEOLIBERAL

AUTOR

Mariscal, Cintia Lucila

IIGG-FOSC-UBA

Cómo citar este artículo:

Mariscal, C. (2020). Experiencia y subjetividad en la socio-antropología de P. Bourdieu. Claves para pensar la subjetividad neoliberal. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 11, pp. 91-102.

Artículo

Recibido 20/12/2019

Aprobado 15/10/2020

RESUMEN

La pregnancia de Argelia en la sociología de Bourdieu, su carácter instituyente o paradigmático, habilita a unir los elementos que en general son tomados de forma aislada. Por un lado su preocupación por el neoliberalismo —propia de sus últimos trabajos— y, por el otro, las herramientas que nos otorgan sus primeras investigaciones antropológicas y permiten dar cuenta de las formas de adhesión subjetiva al mundo social. En efecto, hay cierto acuerdo al afirmar que el neoliberalismo es algo más que un nuevo ciclo de acumulación del capital, algo más que un modelo económico, en la medida en que supone una verdadera producción de subjetividades, modelando expectativas y deseos, formas de conciencia del tiempo y colocando al individuo como garante casi exclusivo de su porvenir.

El siguiente trabajo se propone dar cuenta de algunos aspectos centrales del tratamiento que Bourdieu hace de la experiencia y la subjetividad en sus trabajos sobre la Cabilia a los efectos de identificar allí claves de intelección para la comprensión de las adhesiones subjetivas al orden social, que se revelen productivas para pensar las formas contemporáneas de subjetividad, atravesadas por la organización neoliberal de la experiencia.

PALABRAS CLAVE: EXPERIENCIA; SUBJETIVIDAD; NEOLIBERALISMO; SOCIO-ANTROPOLOGÍA

ABSTRACT

The pregnancy of Algeria in Bourdieu's sociology and its instituting or paradigmatic character, enables to unite elements that generally are isolated. In one hand, his concern for neoliberalism —characteristic of his latest work— and, in the other, the tools that his first anthropological research give us and allow to account for de the forms of subjective adherence to the social world. Indeed, there is some agreement in stating that neoliberalism is something more than a new cycle of capital accumulation, something more than an economic model, insofar as it supposes a true production of subjectivities, modeling expectations and desires, forms of consciousness, and time and placing the individual as an almost exclusive guarantor of their future.

The following article proposes to account for some central aspects of Bourdieu's treatment of experience and subjectivity in his research on Kabylia in order to identify keys of intellection to understand adherence to the social order that are revealed productive to think the contemporary forms of subjectivity, crossed by the neoliberal organization of the experience.

KEY WORDS: EXPERIENCE; SUBJECTIVITY; NEOLIBERALISM; SOCIO-ANTHROPOLOGY

INTRODUCCIÓN

La estadía de Bourdieu en Argelia a mediados de la década del cincuenta produce un clivaje en su trayectoria intelectual. Por un lado, en la medida en que a partir de entonces el joven filósofo se aleja de su disciplina de formación para dedicarse a la antropología y a la sociología. Por otro, en cuanto Argelia le brinda las matrices de temas y problemas que impulsarán desde sus primeros hasta sus últimos trabajos.

En efecto, hacia finales de la década del cincuenta y principios de los sesenta, Bourdieu comienza a elaborar sus conceptos principales ante la exigencia de comprender la sociedad argelina —principalmente en la zona de la Cabília— y las transformaciones producidas por la dominación colonial y la guerra independentista. Por entonces, algunos de sus interrogantes principales versarán sobre la eficacia de los hábitos en la reproducción de los comportamientos, las dificultades en la adaptación a las profundas transformaciones acontecidas, el lugar del honor en la lógica de los intercambios y las formas simbólicas y personalizadas del poder y la dominación. Interrogantes estos que, posteriormente, darán lugar al desarrollo de su teoría de la dominación simbólica y a una especial atención al fenómeno de la corporalidad. Este “paradigma antropológico Kabil” (Addi, 2000) nos coloca frente a un Bourdieu especialmente atento en la descripción de la experiencia vivida de los argelinos: atento a sus comportamientos, deseos, expectativas, a la comprensión de las formas de conciencia del desempleo, la guerra, la colonización y el tiempo. Es también éste un momento de toma de posiciones políticas e intelectuales que irán forjando su concepción de la sociología, a la que pretendía otorgarle un estatuto científico, sin por ello desgarrar sus vínculos con el compromiso político de los intelectuales. Sin embargo, enfrentado con las lecturas que la izquierda francesa hacía de la situación argelina y con la figura de intelectual comprometido a lo Sartre, Bourdieu irá estableciendo las coordenadas para una nueva relación entre la sociología y la política que lo llevará muchos años después a elaborar una nueva concepción del compromiso intelectual, como se verá reflejado hacia la década del noventa en su crítica al neoliberalismo.

La pregnancia de Argelia en la sociología de Bourdieu, su carácter instituyente o paradigmático, habilita a unir los extremos de su trayectoria intelectual, interrogar su preocupación por la avanzada neoliberal prestando atención a las herramientas que nos otorgan sus primeros estudios, en particular aquellas que nos permiten dar cuenta de las formas de adhesión subjetiva al mundo social. En efecto, hay cierto acuerdo al afirmar que el neoliberalismo es algo más que un nuevo ciclo de acumulación del capital, algo más que un modelo económico, en la medida en que supone una verdadera producción de subjetividades, modelando expec-

tativas y deseos, formas de conciencia del tiempo y colocando al individuo como garante casi exclusivo de su porvenir.

En lo que sigue, nos proponemos dar cuenta de algunos aspectos centrales del tratamiento que Bourdieu hace de la experiencia y la subjetividad en sus trabajos sobre la Cabília a los efectos de identificar claves de intelección para la comprensión de las adhesiones subjetivas al orden social, que se revelen productivas para pensar las formas contemporáneas de subjetividad atravesadas por la organización neoliberal de la experiencia.

BOURDIEU EN ARGELIA: UNA INTERROGACIÓN SOBRE LA EXPERIENCIA

Bourdieu cumplió con el servicio militar en Argelia entre 1956 y 1958. La guerra independentista que atravesaba ese país tenía por propósito desarrollar una “Argelia para los argelinos” terminando con la colonización francesa que se extendía desde 1830. Es entonces en tiempos de guerra que Bourdieu deviene sociólogo interesándose principalmente por las transformaciones a las que se encontraba expuesta la sociedad argelina. El afán de comprender las consecuencias de la dominación colonial —a la vez económica y cultural— dio lugar a un conjunto de interrogantes que le permitieron forjar las bases de lo que posteriormente sería su teoría de la práctica y de la dominación simbólica. La experiencia argelina pone de manifiesto que desde muy temprano la sociología de Bourdieu se caracterizó por establecer vínculos estrechos entre la ciencia y la política, aunque estos no siempre hayan sido declarados abiertamente.

El propio sociólogo reconoce que, por entonces, consideraba su dedicación a la sociología y a la etnología como algo provisorio. Una suerte de *impasse* en su carrera de filósofo que haría las veces de una “labor de pedagogía política” (Bourdieu, 2006: 61). *Impasse* que, sin embargo, no sólo le significó “una ruptura decisiva con la experiencia escolar” (Bourdieu, 2006:58), sino que modificó definitivamente sus proyectos académicos. Estudiar la sociedad argelina era un modo de transformar la actitud intelectual caracterizada por el distanciamiento social y mental respecto del mundo, al tiempo que un esfuerzo de objetivación al que pretendía otorgarle estatuto científico, sin por ello dejar de ser a la vez un proceso de formación política.

Sin embargo, es cierto que la exigencia de hacer de la sociología una ciencia como todas la demás —sostenida por Bourdieu desde sus primeros trabajos como sociólogo— por momentos lo aproximó a una idea de neutralidad axiológica que progresivamente irá desapareciendo de su obra. Cuestión que, como observa Martín Criado (2006) en su extenso estudio introductorio a *Sociología de Argelia*, se la puede identificar en las transformaciones que el sociólogo produjo en el curso de las reediciones de ese libro. Publicado por primera vez en 1958, *Sociología de Argelia* será reedita-

do dos veces más en 1961 y 1963. Versiones estas en las que desaparece una suerte de “llamado a la imparcialidad y a la objetividad como únicos inspiradores legítimos de la investigación” (Martín Criado, 2006: 43).

Por entonces, Bourdieu afirmaba que

[o]tra intención distinta que la de sacar a la luz el proceso que ha conducido al estado actual no ayudaría en nada al desinterés y la imparcialidad que deben inspirar estas investigaciones. La constatación objetiva y sobria no es una dimisión ni una evasión cuando lleva a tomar conciencia de hecho que, al ser humanos, contienen en sí mismos su significación y valor (citado por Martín Criado, 2006: 43).

Muchos años después, y en un gesto reflexivo, Bourdieu reconoció este llamado a la imparcialidad o este divorcio entre la ciencia y la intervención política como una renuncia y una autocensura a las que los sociólogos y, por empezar, él mismo se habrían sometido ante la obligación de reivindicar su estatuto como científicos. En un breve artículo escrito como prólogo a un libro titulado *Sociologie de la politique* (Chmatko, Tcherednitchenko, 1993), Bourdieu denunciaba la imparcialidad de la sociología como una automutilación al tiempo que le definía nuevas exigencias.

En realidad podemos decir, simplificando un poco, que las ciencias sociales pagaron su acceso (por lo demás siempre discutido) al estatus de ciencias con una formidable renunciación: por una autocensura que constituye una automutilación, los sociólogos —y yo antes que nadie, que denuncié frecuentemente la tentación del profetismo y la filosofía social— se imponen el rechazo, como faltas a la moral científica que desacreditan a su autor, de todas las tentativas que proponen una representación *ideal y global* del mundo social (Bourdieu, 2001: 56).

Su compromiso político frente a la avanzada neoliberal lo condujo, a principios de la década del noventa, a sostener explícitamente el entrelazo entre la ciencia y la política, entre la crítica sociológica y la transformación del mundo. En el marco del desmoronamiento de las grandes utopías, que a su juicio acompañaban la progresiva aceptación del orden establecido, la nueva exigencia para la sociología era la de ser capaz de ejercer una “función utópica”. Bourdieu trata de restaurar la dignidad de la utopía estableciendo un lazo entre ésta, entendida como anticipación de un mundo diferente, y el conocimiento de las condiciones sociales de su posibilidad. A su juicio, había llegado el tiempo de “abandonar la vieja alternativa del utopismo y del sociologismo para proponer utopías sociológicamente fundadas” (Bourdieu, 2001: 55).

De modo que la preocupación política se presenta ya en los albores de la obra bourdesiana. Primero, como un ejercicio pedagógico que cambiaría radicalmente no sólo su carrera académica, sino más profundamente su propio habi-

tus intelectual. Luego, y de modo más elaborado, delineando los pilares de una sociología crítica cuya tarea no habría de limitarse a denunciar los mecanismos de dominación que sostienen el orden establecido, sino a contribuir en la elaboración de utopías posibles.

Sin embargo, no sería errado considerar que es Argelia la primera utopía que Bourdieu se anima a pensar sociológicamente. A su juicio, la guerra independentista era una suerte de “revolución en la revolución” (Bourdieu, 2015), es decir, una aguda transformación que se daba en el marco de una sociedad ya profundamente conmovida por más de un siglo de colonización francesa. Se trataba entonces de conocerla objetivamente a través de todos los métodos que estuvieran a su disposición —desde encuestas hasta entrevistas en profundidad— para evaluar las condiciones sociales que permitieran o no la emergencia de una sociedad liberada tanto de las formas de autoritarismo colonial como de las jerarquías tradicionales.

La exigencia de pensar utopías desde el conocimiento efectivo de la sociedad fue asimismo lo que distanció a Bourdieu de los debates suscitados en la izquierda en torno a la situación argelina. El punto nodal de esta discusión versaba sobre los alcances de la guerra independentista. ¿Se trataba efectivamente de una revolución? A contrapelo de las posiciones marxistas más ortodoxas y más afín a la posición de Fanon, ¿eran los pueblos subalternos el tercer mundo quien habría de ser el sujeto de ésta? ¿Cómo habría de desplegarse el futuro de la sociedad argelina una vez liberada de la dominación colonial? Estas preguntas le exigieron a Bourdieu una interrogación seria sobre la experiencia de los argelinos. En su opinión, los intelectuales de izquierda en muchas ocasiones tomaban posición respecto al conflicto desde una distancia física y simbólica que contribuía al despliegue de una mirada de sobrevuelo caracterizada por el alejamiento de la realidad efectiva de la sociedad. En su propio trabajo de autoanálisis, Bourdieu denunciaba el divorcio entre el mundo intelectual y el social en estos términos: “el mundo social está ausente, por ignorado o reprimido, de un mundo intelectual que puede parecer obsesionado por la política y las realidades sociales” (Bourdieu, 2006: 57). A diferencia de la función utópica que él reivindicaba, la crítica intelectual sostenida desde el distanciamiento suscitaba formas de “utopismo irresponsable y una radicalidad irrealista” (Bourdieu, 2006: 23) que, a su juicio, estaban lejos de contribuir a una verdadera emancipación.

El punto nodal que le permitirá a Bourdieu distinguir una utopía fundada sociológicamente de un utopismo irresponsable será, entonces, la interrogación sobre la experiencia vivida. En efecto, es su atención al conjunto de actitudes subjetivas que los argelinos mantenían respecto de sus condiciones de existencia lo que le permitirá evaluar las posibilidades y límites de la emancipación. Lo que por entonces Bourdieu intuía bajo nociones como *ethos*, actitudes, comportamientos, era la existencia de una lógica práctica,

es decir, un modo encarnado, interiorizado de las estructuras sociales, y la dificultad que le imponían a cualquier proyecto de transformación.

Bourdieu se dedica entonces a abordar los problemas teóricos que la izquierda se planteaba en torno a la revolución y sus sujetos pero bajo claves completamente nuevas: en lugar de presuponer un Sujeto de la revolución, se trataba de ir al terreno, ver cómo vivían, sentían, pensaban los argelinos, a los efectos de analizar las condiciones sociales de posibilidad para acceder a la conciencia revolucionaria. Conciencia que, ya desde estos escritos tempranos, no se reducía a un conjunto de consignas explícitamente afirmadas, sino a un auténtico “arte de vivir”, una visión del mundo que se sostenía en el modo de llevar el cuerpo, concebir el tiempo, en las esperanzas, los deseos, temores etc.

LA ADHESIÓN SUBJETIVA COMO PROBLEMA

Es en el marco de la experiencia argelina donde se establece la pregunta por la adhesión subjetiva. Pregunta que va a suponer una atención especial al sentido con el que los individuos y grupos viven y comprenden su situación. Esta atención a la dimensión simbólica del orden instituido amplía la mirada respecto de un enfoque estrictamente económico. En un artículo publicado en 1961 a propósito de la guerra de liberación, Bourdieu afirmaba que la revolución del sistema colonial no podía “asimilarse pura y simplemente a la lucha de clases inspiradas por reivindicaciones económicas” (Bourdieu, 2015: 34). Lo económico es sólo una dimensión de un fenómeno complejo cuya “unidad de significación es importante asir en la unidad de una aprehensión global” (Bourdieu, 2015: 33).

Aun cuando Bourdieu considerase que la colonización de Argelia era una suerte de manifestación contemporánea del pasaje de una sociedad pre-capitalista a otra capitalista, las transformaciones que esto suponía no podían sopesarse justamente si se las reducía a ser la mera implantación de un nuevo sistema económico. Desde una matriz de intelección weberiana, Bourdieu va a atender al modo en que las conductas económicas se inscriben dentro de una lógica del comportamiento cuya sistematicidad expresa una forma específica de racionalidad. La posibilidad de una conducta económica capitalista va de la mano, entonces, de un modo de concebir el tiempo, la relación con los otros y con la naturaleza, en suma, con un ethos¹ capitalista.

Este modo de ver las cosas le permitió asumir una posición crítica respecto tanto de las teorías económicas que promovían una imagen abstracta del sujeto —concebido como *homo oeconomicus*—, como de la antropología cultural y su concepto —a su juicio igualmente abstracto— de “aculturación”. En su opinión, proceder mediante abstracciones consiste en ofrecer una mirada deshistorizante del fenómeno social, ya sea mediante la universalización de formas históricas particulares —como es el caso del *homo oeconomicus*— o a través de un abordaje sesgado de los procesos de transformación reducidos a ser el “resultado de una simple combinación lógica entre los modelos importados y los modelos originales” (Bourdieu, 2013: 25). Esta crítica a la abstracción iba de la mano con la identificación de la experiencia vivida como instancia mediadora entre la transformación del modelo cultural y la del sistema económico.

El desafío, entonces, es pensar las dificultades de adaptación de la sociedad argelina al modelo colonial sin presuponerlas como irracionalidades imputables a las resistencias vinculadas con su tradición cultural, y sin soslayar tampoco el entrelazamiento constitutivo de los comportamientos económicos con las condiciones económicas y culturales en los que estos se desarrollan. En este sentido, la hipótesis de Bourdieu será que las transformaciones culturales “son consecuencia y condición de las transformaciones económicas” (Bourdieu, 2013:25), con lo cual no es posible pensar que el simple contacto con un modelo económico foráneo produce comportamientos económicos adaptados. La economía no determina mecánicamente el comportamiento porque éste es también condición de posibilidad del sistema económico y sus transformaciones. Entre la dimensión simbólica y económica de la sociedad hay una suerte de entrelazamiento. A juicio de Bourdieu, la transformación debe pensarse entonces a través de la noción de mediación. Es la práctica concreta de los individuos, es decir, su experiencia situada, su experiencia de la posición que tienen en el sistema económico, la que opera como mediación entre las transformaciones simbólicas y las propiamente económicas.

Comprender la experiencia de los argelinos y sus prácticas concretas —ya sea que se trate de entender la adaptación al sistema capitalista o su transformación a través de una acción política revolucionaria— supone ir más allá de la dicotomía entre pasividad y actividad, determinismo o toma de conciencia. La experiencia es mediación, y el cuerpo de la práctica, una suerte de traductor universal que hace de las distintas dimensiones que conforman la sociedad la expresión de un comportamiento.

Aun sin contar todavía con su teoría de la práctica, Bourdieu comienza a pensar a la corporalidad como una

¹ El concepto de ethos es retomado por Bourdieu de la sociología de Weber, a quien leyó sistemáticamente durante la década del sesenta, probablemente por recomendación de Raymon Aron, de quien era asistente en la Sorbona y quien había sido introductor de Weber en Francia. El término ethos es utilizado por Weber para dar cuenta de la coherencia de los comportamientos, de su razonabilidad en relación a su génesis y a la situación en la que se producen. El ethos refiere a un conjunto de actitudes prácticas, de disposiciones a actuar de cierta manera. Se trata de una sistematicidad del comportamiento y, en ese sentido, de una forma de racionalidad práctica. En la obra de Bourdieu, la noción de ethos antecede a su

teoría del habitus. Para una genealogía de la noción de habitus en Bourdieu, cfr. Martínez (2007).

mediación fundamental en la reproducción de un sistema social. Es esta hipótesis rectora lo que lo llevará a rastrear las actitudes de los individuos: cómo se enfrentan a la vida cotidiana, qué piensan y esperan de su trabajo, qué relación tienen con sus patrones, qué esperan para sus hijos, entre otras cuestiones. En este sentido, Trabajo y trabajadores de Argelia, libro publicado por primera vez en 1963, anticipa el uso de la entrevista como un modo de acceso a la experiencia del sufrimiento social que, treinta años después, pondrá en ejercicio en La miseria del mundo para vislumbrar los efectos subjetivos del neoliberalismo.

DOS CORRELACIONES: CONDICIONES ECONÓMICAS Y DISPOSICIONES TEMPORALES / OPORTUNIDADES OBJETIVAS Y ESPERANZAS SUBJETIVAS.

Para pensar la mediación entre lo simbólico y lo económico Bourdieu abreva en la fenomenología de Husserl, particularmente, en sus Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo. De este modo, se inicia lo que luego el sociólogo definirá como “un trabajo de campo en filosofía” (Bourdieu, 1988:38), poniendo las reflexiones filosóficas de carácter general al servicio de la comprensión de las particularidades socio-históricas. Su proyecto será hacer una sociología de las disposiciones temporales, a la que entendía como la única capaz de “responder al interrogante tradicional sobre si la transformación de las condiciones de existencia precede y condiciona a la transformación de las disposiciones, o si es a la inversa” (Bourdieu, 2013: 27).

La pregunta clave versa entonces sobre los modos en que se produce la estructuración de la experiencia si se deja de lado tanto la hipótesis de la determinación mecánica de lo económico sobre el comportamiento, como la de la toma de conciencia del sujeto respecto de la verdad objetiva de su situación.

En libros como Trabajo y trabajadores de Argelia (1963)² y El desarraigo (1964), Bourdieu y sus colaboradores dan cuenta de las transformaciones sufridas por la población urbana y rural argelina y los efectos desestructurantes que tuvo la implantación de una economía monetaria para su tradición. La tesis central de Trabajo y trabajadores de Argelia afirma que hay una correlación entre la organización económica y los comportamientos, en la medida en que ésta “espera y exige del individuo cierto tipo de prácticas

y disposiciones” (Bourdieu, 2013: 29). Lo que diferenciaría los inicios del capitalismo respecto de la situación colonial es que en sus orígenes las transformaciones económicas se desarrollaron a medida que surgían nuevas prácticas. En la situación colonial, en cambio, se exigía una transformación radical de la conducta puesto que se trataba de un “cambio exógeno y acelerado impuesto por la potencia imperialista” (Bourdieu, 2013:28).

En estos trabajos, Bourdieu y sus colaboradores consideran que para comprender el proceso de adaptación a la economía capitalista es preciso dar cuenta de la correlación entre la organización económica y la estructura de la conciencia temporal, en la medida en que todo orden económico supone la transmisión explícita o difusa de un conjunto de saberes prácticos y de un modo de concebir el tiempo —lo que por entonces Bourdieu llamará un ethos. Una organización económica capitalista supone una actitud respecto al tiempo que Bourdieu define como previsión [prévision], y que distingue de la providencia [prévoyance], retomando la distinción husserliana entre protensión y proyecto. La proyección de un futuro, condición necesaria para la planificación de la empresa capitalista, exige cierta certidumbre y control del presente, es decir, garantías respecto de la satisfacción de las necesidades inmediatas. Las condiciones de vida tradicionales y el sistema mítico-ritual propio de la cultura argelina suponían el desarrollo de una conciencia temporal distinta de la exigida por el capitalismo. En ésta, el tiempo no se presentaba como un futuro abstracto sobre el que se debía proyectar con el afán de amplificar continuamente el beneficio económico. Los valores tradicionales impedían la emergencia de la búsqueda irrefrenable del beneficio y rechazaban la novedad. Las relaciones económicas nunca se presentaban de manera explícita sino bajo la forma de relaciones personales atravesadas por toda una moral del honor. La tradición organizaba así una forma de conciencia temporal en la que el futuro no se presentaba como algo abstracto y controlable sino como ya inscripto en el presente. Cosas por hacer y decir regladas por principios establecidos colectivamente. Lo que Bourdieu entenderá como protensión, retomando el concepto husserliano.

Sustraídos de sus condiciones de vida tradicionales, los argelinos se enfrentan a la difícil tarea de insertarse en un mercado laboral sin disponer de disposiciones temporales adecuadas, lo cual produce todo tipo de desfases, contradicciones y ambigüedades. Los comportamientos no adaptados de los subproletarios argelinos, su desgarramiento respecto de la vida tradicional, ponen de manifiesto la coexistencia de sentidos o disposiciones corporales con diversos grados de sedimentación: las disposiciones tradicionales profundamente sedimentadas que se revelan ineficientes para resolver las condiciones de vida contemporánea, y las disposiciones nuevas, interiorizadas en ocasiones de modo fragmentario, por cuanto coexisten con otras que le son contradictorias. El argelino desterrado, obligado a vivir

² Las referencias de este texto son tomadas de su versión en español, editada por primera vez en 2006 bajo el título Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales. La edición en lengua española difiere de la original en francés en muchos aspectos. Principalmente, porque resulta una versión abreviada de la primera. En efecto, Argelia 60 carece de toda la información concerniente a la metodología utilizada para llevar a cabo la investigación, así como de las entrevistas que se realizaron. La versión francesa dispone de la edición de las entrevistas bajo una modalidad muy parecida a la que luego se realizará en La miseria del mundo.

en la ciudad, confinado a centros de reagrupamiento³, deja de tener las garantías anteriormente provistas por el grupo de pertenencia y por los valores tradicionales, pero tampoco dispone de los medios para proyectar un futuro y adoptar una actitud capitalista que le permita, por ejemplo, asumir un comportamiento de trabajador asalariado. Confinado a esta situación y sometido a condiciones de miseria material y moral, “el subproletario sólo conoce el futuro sin amarras de la ensoñación” (Bourdieu, 2013: 95).

Bourdieu presenta así una segunda correlación en cierto modo subsidiaria de la primera —condición social y estructura de la conciencia temporal—, referida ahora a la condición social y las oportunidades objetivas que favorece y limita respecto de las esperanzas subjetivas. Esta correlación entre oportunidades objetivas y esperanzas subjetivas le permitirá evaluar ya no las condiciones de adaptación al sistema capitalista, sino las referidas a la posibilidad de encarar un proyecto revolucionario. En efecto, ya sea que se trate de adaptarse al capitalismo o de transformarlo, lo que se presenta como indispensable es la posibilidad de desarrollar unas disposiciones temporales que permitan proyectar un futuro imaginario, abstracto pero realista. Es decir, que tenga en cuenta las posibilidades de realización y que trace un plan de acción para su consecución. Sin esto, la revolución —entendida como una acción política que apunta a transformar lo real— deviene mera revuelta del sentimiento. Esto es una toma de conciencia afectiva de la situación colonial que se traduce en distintas actitudes —indignación, rebelión, fatalismo— o que, simplemente, se refugia en un imaginario irrealista completamente desprendido de las condiciones efectivas de realización de lo imaginado.

Las formas que asume la dimensión imaginaria de la vida social puede dar lugar a utopías irrealistas que apuntan a sustraer al sujeto de las condiciones presentes más que a proveerle de un plan de acción para generar un futuro mejor. Todas estas actitudes surgidas de las distintas formas de conciencia respecto del tiempo darán lugar al despliegue de conceptos que, aunque no han sido sistematizados, nos anuncian de un interés por describir pormenorizadamente la experiencia vivida.

LA EXPERIENCIA EN EL CENTRO DE LOS DEBATES CON SARTRE Y FANON

Los interrogantes centrales de este primer momento de producción teórica versan entonces tanto sobre las condi-

³ La noción de centro de reagrupamiento es la designación oficial y, en cierto modo, eufemizada de lo que fueron verdaderos campos de concentración establecidos por el ejército francés. Su objetivo consistía en impedir que las poblaciones rurales prestaran su asistencia a la guerrilla independentista. Hacia 1960 se estima que un cuarto de la población residía reagrupada en condiciones infrahumanas. Para más información sobre las condiciones históricas en las que se inscriben los trabajos de Bourdieu, cfr. Pérez (2017).

ciones subjetivas y objetivas del capitalismo, como sobre los alcances y límites de una verdadera revolución simbólica que, una vez atravesada la guerra independentista, diera lugar a una Argelia liberada de la opresión colonial. Con este gesto, Bourdieu se distanciaba de posiciones como las de Sartre y Fanon, quienes veían en la profundización de la opresión las condiciones de emergencia para una conciencia revolucionaria. Para Bourdieu, por el contrario, la alienación absoluta no podía ser el germen de una actitud emancipadora en la medida en que las urgencias materiales, lejos de generar actitudes críticas, privaban al individuo de la conciencia de su propia alienación. En condiciones de miseria material y moral se reducían las posibilidades de una transformación efectiva en provecho de compensaciones imaginarias.

La atención a la experiencia vivida de los argelinos da lugar al despliegue de un conjunto de nociones que, aunque fragmentarias y poco sistematizadas, formarán no obstante el núcleo central de su teoría de la dominación simbólica y de su concepción de una acción política revolucionaria. Conceptos como “cuasi-sistematización afectiva”⁴, “compensación imaginaria”, “fatalismo”, “milenario”, por nombrar sólo algunos, son desplegados con el propósito de comprender el sentido subjetivo con el que los individuos organizan su situación vital y sus críticas a la colonización cuando carecen de una conciencia política informada capaz de elaborar un plan de acción racional que apunte a la transformación efectiva de la realidad. El aporte de Bourdieu consistirá en identificar las condiciones objetivas en las que tal conciencia puede desarrollarse, atendiendo especialmente a la dimensión afectiva y corporal de las prácticas. Una vez más, en su opinión, no es posible presuponer teóricamente cuál será la clase revolucionaria, en la medida en que tal afirmación respondería más a una visión mítica de la revolución que a un conocimiento efectivo de la situación histórica en la que ésta se desarrolla. Las formas de resignación —por ejemplo, el fatalismo o el tradicionalismo⁵—, las compensaciones imaginarias —milenario, aspiraciones desmesuradas o irracionales— con las que se escapa fantasiosamente de la realidad en lugar de transformarla, y las distintas fuerzas malignas a las que los argelinos le atribuían las razones del desempleo —lo que Bourdieu entendía como la “cuasi-sistematización afectiva” (Bourdieu, 2013)—, aunque pusieran

⁴ En Trabajo y trabajadores de Argelia, Bourdieu elaborará esta noción para dar cuenta de las formas de conciencia acerca del desempleo. En las numerosas entrevistas realizadas, el sociólogo advierte una regularidad: se suele concebir que la razón del desempleo radica en una suerte de fuerza maligna, llámese los franceses, los Patrones, etc. La “cuasi-sistematización afectiva” es entonces un modo regular de comprender la situación vital caracterizada por la inmediatez y la afectividad.

⁵ Al estudiar la desestructuración de las formas tradicionales de vida, Bourdieu advierte una suerte de retorno reflexivo respecto de los esquemas tradicionales hasta entonces vividos en la evidencia. Se produce así un pasaje de la tradición, entendida como un ethos implícito, al tradicionalismo, es decir, a una ética manifiesta y normativa que reivindica explícitamente lo que producía de modo inmediato y pre reflexivo.

de manifiesto el ejercicio de una crítica al sistema colonial y expresaran el sufrimiento de la población, no podían por sí mismas significar una auténtica acción política. Por el contrario, en cuanto satisfacían imaginariamente el deseo de transformación, contribuían, aun sin quererlo, a generar las condiciones de la aceptación del orden establecido.

Contra visiones míticas de la revolución, es decir, miopes respecto de sus especificidades históricas, Bourdieu afirmaba que una fuerza de revolución no era “una fuerza revolucionaria en sentido verdadero” (Bourdieu, 2015:43). Con esto no se trataba de producir una lectura pesimista respecto de las posibilidades emancipadoras del pueblo argelino, sino de advertir que sólo una conciencia política racional — es decir, capaz de sustraerse de las urgencias de la situación a través de la elaboración de un plan razonado de acción y no bajo formas inmediatas e imaginarias— podía ser eficaz para el desarrollo de una Argelia independiente. En este sentido, aunque crucial para el proceso de transformación, no se podía esperar que la guerra, “como por arte de magia” (Bourdieu, 2015: 41), transformase a la sociedad argelina en toda su extensión.

Evaluar las dificultades de adaptación a un modo de vida capitalista tanto como aquellas surgidas del proyecto de una auténtica crítica transformadora exigía ir más allá de las consignas manifiestas, los sentimientos fervorosos de rebeldía o las críticas cuya naturaleza respondía más a una toma de posición afectiva que reflexiva sobre la situación colonial. Había que prestar una atención particular a la experiencia y a la ambigüedad de su sentido. En efecto, es esto lo que Bourdieu está observando al señalar la diferencia entre la dimensión explícita de las opiniones —en buena medida uniformizadas gracias al esfuerzo de educación política desplegado en el marco de la situación revolucionaria— y las actitudes. Cuestión que dará lugar a la distinción entre lógicas propiamente afectivas del comportamiento y lógicas racionales, y que enmarcará todo el problema de la ambigüedad, es decir, de la multiplicidad de formas del sentido que coexisten en la unidad de una práctica.

En “De la guerra revolucionaria a la revolución”, artículo publicado en 1962, Bourdieu expresaba su asombro al observar la distancia de las formas de sentido manifiestas —lo que luego llamará el sentido oficial (Bourdieu, 2007)— respecto de los comportamientos;

Lo que impresiona, por el contrario, es la distancia entre las opiniones y los comportamientos, entre los juicios formulados de modo imaginario, en el orden del conformismo verbal y las conductas concretas. Esas divergencias y contradicciones inconscientes traducen un desasosiego profundo, a la vez que un esfuerzo no explicitado por reinventar nuevos modelos de comportamiento (Bourdieu, 2015: 42).

De modo que, aun cuando Bourdieu no lo haya manifestado en estos términos, sus análisis sobre las formas de conciencia y las actitudes de los campesinos, proletarios y subproletarios argelinos frente a la colonización y la guerra dan cuenta de un trabajo de lectura de las prácticas y de los distintos sentidos que estas pueden motorizar. Por ejemplo, una conducta económica en apariencia orientada por la búsqueda de maximización del beneficio puede estar motivada por una lógica por completo opuesta, como lo es la del honor y el desinterés. O lo que parece ser una crítica lúcida de la dominación colonial, evidenciar la existencia de sentidos fuertemente afectivos que inhiben —bajo las formas de odio o resentimiento— la posibilidad de una acción en común en vistas a una transformación.

No hay que olvidarse que Bourdieu está pensando en una sociedad fuertemente afectada en sus estructuras tradicionales, lo que la hace mucho más permeable a la coexistencia de formas de comportamientos nuevos, al tiempo que a la persistencia de sentidos que, por estar profundamente sedimentados, sobreviven a las condiciones de su interiorización. Esto dará lugar a su reflexión sobre el desarraigo de los argelinos, producto de la desestructuración de su modo de vida tradicional. Podría pensarse que la noción de desarraigo anticipa lo que luego Bourdieu va a entender como la *hystéresis* de los *habitus*, es decir, el fenómeno según el cual se manifiesta un desfase entre las condiciones de producción de las disposiciones corporales y las de su actualización.

En resumen, la estadía de Bourdieu en Argelia dará lugar a un modo específico de articular la producción del conocimiento y la intervención política, al tiempo que a un ejercicio de elaboración de una utopía sociológicamente fundada que, en cuanto tal, se aleja de las opiniones hegemónicas de la izquierda francesa. En ambos ejes —producción de conocimiento y toma de posición política— es la pregunta por la experiencia la que organiza el recorrido. Ya sea señalando una ambigüedad del sentido de las prácticas que es necesario aprender a leer para poder dar cuenta de los límites y posibilidades de la adaptación o de la transformación, ya denunciando las abstracciones en las que incurría la intelectualidad francesa en sus diagnósticos políticos.

En lo que sigue, se tratará de dar cuenta de esta articulación entre conocimiento y política en la comprensión y denuncia de una coyuntura histórica muy disímil, la avanzada neoliberal en la década de los noventa, a los efectos de sopesar la eficacia de las preguntas y conceptos elaborados en estos primeros años de trabajo para dar cuenta de las formas de adhesión y las críticas al orden simbólico neoliberal.

BOURDIEU Y EL NEOLIBERALISMO. UN NUEVO COMPROMISO INTELECTUAL

Podría afirmarse que hay tres momentos históricos que fueron significativos para la orientación que asumíó la producción teórica de Bourdieu. El primero, lo venimos comentando hasta aquí, es la experiencia argelina y la guerra de liberación nacional. El segundo, los acontecimientos de mayo del 68, que darán lugar a un trabajo pormenorizado acerca del sistema educativo francés y la formación de las elites académicas. Y, por último, la profundización del conflicto social que hacia la década del 90 se presentó como respuesta a la imposición de políticas neoliberales. En efecto, éste será un momento de fuerte exposición de Bourdieu a nivel mediático, en la medida en que en cierto modo devino una suerte de portavoz de los intelectuales que apoyaban el conflicto.

El disparador de estos acontecimientos fue el Plan Juppé, un proyecto de reforma de la Seguridad Social impulsado por el gobierno del por entonces Primer ministro, Alain Juppe. Este plan suponía una serie de medidas antipopulares como el aumento de la presión fiscal sobre los trabajadores, la modificación del régimen de pensiones y del régimen de protección social. Todo esto dio lugar a un conjunto de movilizaciones masivas y de paros generales de transporte que paralizó Francia durante los meses de noviembre y diciembre de 1995, y que significó el conflicto social más importantes desde mayo de 1968 (Antentas Collderram, 2016).

Entre las especificidades del conflicto se cuenta el papel asumido por los intelectuales, en la medida en que sus debates trascendieron el ámbito estrictamente académico y asumieron relevancia social. Tal como lo muestra Antentas Collderram (2016), el mundo intelectual francés se escindió entre aquellos que estaban a favor de las medidas adoptadas por el gobierno, entre los que se contaban Alain Touraine, Pierre Rosanvallon, Paul Ricoeur y Jacques Le Goff, entre otros reunidos alrededor de la revista *Esprit*, quienes expresaron su posición en un manifiesto titulado "Por una reforma a fondo de la Seguridad Social" (*Pour une Réforme du fond de la Sécurité Sociale*). Y, por otra parte, quienes apoyaban el reclamo y la lucha. Entre estos últimos, Bourdieu asumíó un papel central. Él fue quien motorizó la elaboración del "Manifiesto de los intelectuales en apoyo a los huelguistas" (*Appel des intellectuels en soutien des grevistes*), que sería conocido popularmente como el "manifiesto Bourdieu", publicado en el periódico *Le Monde* el 15 de noviembre de 1995. También fue él quien, el 12 de diciembre del mismo año, intervino en el conflicto a través de la pronunciación de un discurso en la Gare de Lyon que será histórico. Por entonces, Bourdieu reanimaba, al menos para la mirada mediática, la figura del intelectual comprometido.

El apoyo del sociólogo a las manifestaciones iba de la mano con una reivindicación del accionar de los huelguistas. Negando la acusación de irracionalidad que le era propiciada por quienes estaban en contra de sus reclamos, consideraba que éstos no hacían otra cosa que defender los valores fundamentales de la civilización actual. Bourdieu se refería

fundamentalmente al valor de lo público, amenazado por la implantación de un sistema económico y, muy particularmente, por un régimen político que sumía a todas las dimensiones de la vida en la tiranía de la maximización del beneficio.

Estoy aquí para expresar nuestro apoyo a todos aquellos que luchan, desde hace tres semanas, contra la destrucción de una civilización, asociada a la existencia del servicio público, la igualdad republicana de los derechos, derechos a la educación, la salud, la cultura, la investigación, el arte y por sobre todo, al trabajo. Estoy aquí para decir que comprendemos este movimiento profundo, es decir a la vez la desesperanza y las esperanzas que expresa y que nosotros también sentimos; para decir que no comprendemos (o que comprendemos demasiado) a aquellos que no lo comprenden, tal como ese filósofo que, el 10 de diciembre en *Le Journal du dimanche*, descubre con estupefacción "el abismo entre la comprensión racional del mundo", encarnada según él por Juppe —lo dice con todas las letras— "y el deseo profundo de las personas" (Bourdieu, 1995).

La pronunciación de este discurso suponía el inicio de un debate con Paul Ricoeur, el filósofo al que aludía, quien había dado unos días antes una entrevista en *Le journal du dimanche* en la que afirmaba su sorpresa frente a la escisión entre el deseo de las personas y las políticas de Juppe, que a su juicio expresaban una visión racional del mundo. En su opinión, se estaba frente a una crisis de larga duración, al tiempo que consideraba que "quizás se necesiten cincuenta años, de crisis en crisis, para lograr el ajuste de la racionalidad económica y de nuestros deseos sociales" (Ricoeur, 1995). Para Bourdieu, la posición de Ricoeur era subsidiaria de una visión tecnocrática del mundo social, basada en la distinción entre una elite ilustrada —una suerte de "nobleza de estado"— que reivindicaba su gobierno en la posesión de un saber técnico, y el pueblo concebido como pulsional, ignorante y arcaico. En su discurso, Bourdieu alarmaba sobre esta tecnocracia y "la nueva fe en la inevitabilidad histórica que profesan los teóricos del liberalismo". Asimismo, llamaba a renovar el compromiso de los intelectuales de manera organizada y permanente para contribuir a romper el monopolio de la ortodoxia tecnocrática sobre los medios de comunicación, y elaborar análisis rigurosos y proposiciones inventivas sobre cuestiones centrales, tales como la unificación del campo económico mundial y los efectos económicos y sociales de la nueva división mundial del trabajo. La articulación de los intelectuales con la lucha social, en su opinión, era central no sólo para evitar gobiernos tecnocráticos y autoritarios, sino también diversas formas de populismo.

El saber de los intelectuales que Bourdieu reivindicaba se distinguía del saber abstracto y mutilado de los tecnócratas en el mismo punto que había señalado muchos años antes en Argelia: su abstracción y distancia respecto de la experiencia concreta. Contra un saber mutilado y abstracto había que bregar por una “solidaridad real” entre los intelectuales y las luchas sociales, basada en “un conocimiento más respetuoso de los hombres y de las realidades a las cuales se confrontan”. Los efectos del neoliberalismo en la experiencia de los hombres y mujeres, de los jóvenes y ancianos era el punto central desde donde comenzar a elaborar una alternativa a la *doxa* neoliberal, al tiempo que un parteaguas al interior de la intelectualidad de izquierda.

ACTUALIDAD DE LA EXPERIENCIA ARGELINA

La toma de posición teórico-política de Bourdieu frente al neoliberalismo le supuso una reconsideración de la actualidad de los temas y problemas que había trabajado en su estadía en Argelia. En efecto, en una intervención realizada con motivo de los Encuentros Europeos contra la precariedad laboral, Bourdieu volvía a hacer uso de la tesis que había desplegado en *Trabajo y trabajadores de Argelia* para pensar los límites objetivos que dificultaban el desarrollo de una conciencia política revolucionaria. Como sucedía en Argelia durante los años sesenta, la precariedad y la incertidumbre producidas por las políticas neoliberales de flexibilización laboral y de disminución de la protección estatal sumía a los trabajadores en una profunda desmoralización y desmovilización. Los límites a un proyecto revolucionario, aquí como en Argelia, estaban dados por las condiciones inciertas de la vida del presente.

Paradójicamente, como ya lo he mostrado en *Travail et Travailleurs en Algérie*, mi libro más antiguo y tal vez, más actual, para concebir un proyecto revolucionario, es decir una ambición razonada de transformar el presente en relación con un futuro proyectado, hay que tener un mínimo de control sobre el presente (Bourdieu, 1999: 123).

El enorme ejército de reserva producido por el desempleo, en el que abrevaban las políticas neoliberales para mantener contenido al reclamo social y la lucha sindical, sumía a los trabajadores en una situación de “inseguridad subjetiva generalizada” (Bourdieu, 1999: 122) y en la obsesión por el desempleo. La precariedad laboral, afirmaba Bourdieu, “está presente en todo momento, en todas las mentes [...]. Obsesiona a las conciencias y a los inconscientes” (Bourdieu, 1999: 121).

Como en Argelia, Bourdieu observa que el neoliberalismo tiene una potencia desestructurante de la experiencia y de los colectivos que, en la mayoría de los casos, sume a los agentes en la inmovilidad y la resignación. Es en esta coyun-

tura que el autor vuelve a enfatizar su atención a la descripción de la experiencia vivida, desarrollando junto a un grupo de colaboradores un trabajo socio-etnográfico que apunta a rescatar experiencias de vida y a dar cuenta de los efectos subjetivos del neoliberalismo. En un proyecto similar al realizado en *Trabajo y trabajadores de Argelia*, en 1993 Bourdieu publicó *La miseria del mundo*, un trabajo destinado —como el mismo reconoce— a describir de manera contextualizada los sufrimientos engendrados por las políticas neoliberales (Bourdieu, 2005). Con lo cual resulta posible afirmar que es el problema de la experiencia vivida el que habilita a unir los dos extremos de la trayectoria intelectual de Bourdieu. Y es la adhesión subjetiva un elemento clave para pensar la producción y reproducción del régimen neoliberal.

En efecto, Bourdieu considera el neoliberalismo no sólo como una política económica, sino, fundamentalmente, como un régimen político (Bourdieu, 1999:126) y un nuevo modo de dominación al que denomina “flexplotación”;

La precariedad laboral se inscribe en un modo de dominación de nuevo cuño basado en la institución de un estado generalizado y permanente de inseguridad que tiende a obligar a los trabajadores a la sumisión, a la aceptación de la explotación. Para caracterizar ese modo de dominación (...) alguien ha propuesto aquí el concepto, a un tiempo muy pertinente y muy expresivo, de *flexplotación* (Bourdieu, 1999: 125).

La *flexplotación* supone la gestión racional de la inseguridad a través de la exacerbación de la competencia de todos contra todos y de su corolario: la destrucción de solidaridades colectivas y la consecuente producción de “disposiciones sumisas” (Bourdieu, 1999: 126).

El neoliberalismo es caracterizado por Bourdieu como una suerte de utopía conservadora, una revolución no sólo de la estructura económica de la sociedad, sino también de su orden simbólico, atravesado desde entonces por la convicción de que el neoliberalismo es el horizonte insuperable del pensamiento al tiempo que el fin de las utopías críticas. Bourdieu reconoce en el ordenamiento simbólico neoliberal una versión renovada del fatalismo que en Argelia veía operando como un factor central en la desmovilización de los argelinos. El fatalismo neoliberal es, sin embargo, económico.

Frente a estas formas conservadoras de transformación de lo dado, Bourdieu va a bregar por un “utopismo reflexivo” o una “utopía razonada” (Bourdieu, 2005). Es decir, por una forma de prefiguración del porvenir capaz de sortear las visiones objetivistas y subjetivistas. Desde un abordaje objetivista, la revolución de un estado de cosas sería pensada como el producto de fuerzas impersonales y objetivas a las que respondería la propia lógica del sistema. Para otra de sesgo subjetivista, la responsabilidad de una transformación duradera recaería en la fuerza de la voluntad y la libertad de

los proyectos humanos. El “utopismo reflexivo” supone, por el contrario, una suerte de esperanza realista en el sentido que le daba a ésta en sus análisis sobre Argelia. Es decir, la posibilidad de anticipar psicológicamente un posible real inscripto en las tendencias objetivas y contemplando racionalmente los medios de su realización.

A MODO DE CIERRE: CLAVES PARA PENSAR LA SUBJETIVIDAD NEOLIBERAL

¿Qué pueden ofrecer los primeros trabajos de Bourdieu orientados a pensar una sociedad campesina del norte africano para comprender la subjetividad neoliberal? En principio, hablar de subjetividad neoliberal es en sí mismo una abstracción. En todo caso, habría que situar las especificidades geo-políticas en las que se producen estos procesos de subjetivación. Sin embargo, aun sin entrar pormenorizadamente en el análisis de subjetividades concretas, resulta posible identificar una serie de elementos que Bourdieu elabora en sus trabajos etnográficos, y sopesar su pertinencia para comprender nuestra actualidad. Nos referimos, particularmente, a su sociología de las disposiciones temporales. En efecto, un análisis del orden simbólico neoliberal debe atender a la relación subjetiva respecto del tiempo, entendido como un factor estructurador de la experiencia y de su proyección en el porvenir. En este sentido, Bourdieu se inscribe en la línea de pensadores que, como Jameson (1996) o Fisher (2016), consideran que una de las consecuencias más contraproducentes del neoliberalismo —y que, por supuesto, es condición de su dominio— es su capacidad de hipostasiarse como “la” realidad, es decir, como el único horizonte imaginable. Ahora bien, si el neoliberalismo consigue hacer eso, es principalmente por su capacidad de (des)organizar los horizontes temporales, constriñendo las garantías sobre el porvenir.

Al someter a los agentes a una situación de inseguridad generalizada, al desestructurar los lazos colectivos y hacer del futuro un asunto de responsabilidades y méritos individuales, el neoliberalismo coopta la potencia instituyente de los colectivos y la actitud crítica. Las disposiciones sumisas de las que hablaba Bourdieu son la dimensión corporal, encarnada, de un nuevo régimen económico-político. El neoliberalismo sólo puede ser algo más que un ordenamiento económico, puede ser una nueva “racionalidad” (Brown, 2016), en la medida en que pone en forma los deseos, los cuerpos, las creencias. Pero no en el sentido de un conjunto de ideas o una ideología, sino de la adhesión corporal, pre-reflexiva y afectiva del cuerpo al mundo social. El neoliberalismo es, en este sentido, una nueva modulación del ser-en-el-mundo histórico-social.

Atender a su dimensión disposicional, corporal y afectiva es una tarea de vital importancia. Para ello, las nociones acuñadas por Bourdieu para describir las actitudes de

los campesinos argelinos pueden ser de utilidad: formas de fatalismo, de tradicionalismo, de cuasi-sistematización afectiva o de milenarismos. El reconocimiento de disposiciones contradictorias que sumen a la subjetividad en ambigüedades improductivas y desmovilizantes pueden ser claves fructíferas para pensar nuestra especificidad histórica.

Partiendo de la descripción de las coyunturas históricas que nutrieron e impulsaron el pensamiento bourdesiano, se ha tratado aquí de señalar dos cuestiones principales: por un lado, y contra visiones parciales y recortadas de su producción, el estilo global de una obra. En este sentido, se ha visto la comunidad de temas y problemas que vinculan su experiencia argelina con sus intervenciones políticas durante la década del noventa. Por otro lado, y contra visiones estructuralistas de su sociología, se ha buscado producir una lectura que siga el curso que ha asumido en su trabajo el lugar de la experiencia vivida, a la que se la concibió como el punto determinante de la originalidad de su pensamiento y de las derivas de su producción intelectual.



BIBLIOGRAFÍA

- ANTENTAS COLLDERRAM, J. M. (2016). "El movimiento social de noviembre-diciembre de 1995 en Francia: la primera revuelta contra el neoliberalismo". *Cuadernos de Relaciones Laborales* 34, pp.173-196.
- ADDI, L. (2002), *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu*, Paris: La Découverte.
- BOURDIEU, P. (1988), *Cosas dichas*, Buenos Aires: Argentina.
- (1995), "'Je suis ici pour dire notre soutien...'", intervención a la gare de Lyon le 12 décembre 1995", *Libération*, 14 décembre, p.7.
- (1999), *Contrafuegos*, Barcelona: Anagrama.
- (2001), *El campo político*, La paz, Bolivia: Plural editores.
- (2006), *Autoanálisis de un sociólogo*, Barcelona: Anagrama.
- (2005), *Pensamiento y acción*, Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- (2007), *El sentido práctico*, Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- (2015), *Intervenciones políticas*, Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- BOURDIEU, P. DARBEL, A, RIVET, J-P., SEIBEL, C. (1963), *Travail et travailleurs en Algérie*, París-La Haya: Mouton.
- BROWN, W. (2016), *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, Barcelona: Malpaso ediciones.
- Chmatko, G., Tcherednitchenko N. (tr. y eds.), (1993), *Sociologie de la politique*, Moscú: Socio-Logos.
- MARTÍN CRIADO, E. (2006) "Las dos Argelias de Pierre Bourdieu", en *Sociología de Argelia y tres estudios de etnología Cabilia*, Madrid: Centro de investigaciones sociológicas.
- FISHER, M. (2016), *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires: Caja negra.
- JAMESON, F. (1996), *Teoría de la posmodernidad*, Madrid: Trotta
- MARTINEZ, A.T. (2007), *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*, Buenos Aires: Manantial.
- PEREZ, A. (2017), "La liberación del conocimiento. Bourdieu y Sayad frente al colonialismo", en Bourdieu P. y Abdelmalek S., *El desarraigo*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- RICOEUR, P. (1995), "Entrevista a Paul Ricouer", *Le Journal de dimanche*, 10 de diciembre.

SOBRE LA AUTORA

Mariscal, Cintia Lucila / cintimaris@gmail.com

Cintia Lucila Mariscal es licenciada y profesora en Ciencias de la comunicación, doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y profesora en esa casa de estudios. Su ámbito de investigación versa sobre el problema de la dominación en la sociología de Bourdieu a partir de un abordaje desde la fenomenología de M. Merleau-Ponty. Ha sido beneficiada por becas al extranjero (España y Francia) para la realización de tareas de investigación y actualmente es becaria doctoral UBACyT.