

NEW LEFT REVIEW 101

SEGUNDA ÉPOCA

NOVIEMBRE - DICIEMBRE 2016

ARTÍCULOS

KEVAN HARRIS	Remodelar Oriente Próximo	7
ERIC HOBSBAWN	Pierre Bourdieu	41
WANDA VRASTI	Trabajar en Prenzlau	53
LITERARY LAB	Cartografiar las emociones londinenses	69
ALEXANDRA REZA	La nueva escoba de Burkina Faso	99
WILLIAM DAVIES	Neoliberalismo 3.0	129

CRÍTICA

DANIEL FINN	Guía para el desafío	145
DYLAN RILEY	La política como teatro	158

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

Licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

ts
td traficantes de sueños

SUSCRÍBETE

ERIC HOBSBAWM

PIERRE BOURDIEU

Sociología crítica e historia social

PERMÍTANME COMENZAR CON una pequeña historia acerca del intercambio intelectual, que a Bourdieu le habría gustado¹. Como sabemos, Wittgenstein cambió por completo la orientación de su filosofía después de 1929, principalmente por efecto de las críticas del economista italiano Piero Sraffa, con quien le gustaba caminar y conversar en el Trinity College de Cambridge. Cierta día, mientras Wittgenstein lanzaba el argumento de que una proposición y lo que describe deben tener la misma «multiplicidad lógica», Sraffa replicó con un gesto napolitano de escepticismo o desprecio, peinándose la barbilla hacia arriba y hacia fuera con las puntas de los dedos. «¿Cuál es la forma lógica de esto?» Claramente, estas conversaciones eran de la máxima importancia para Wittgenstein, quien llegó a decir que Sraffa le había aportado un «método antropológico» para lidiar con los problemas filosóficos; en otras palabras, a Sraffa le debía la toma de conciencia de que las reglas y las convenciones sociales contribuyen a dar sentido a nuestras palabras y a nuestros gestos.

En cuanto a Sraffa, estaba lejos de otorgarle la misma importancia a sus intercambios con Wittgenstein, y así se lo dijo a su amigo y alumno Amartya Sen (también amigo de Bourdieu)². A su parecer, el argumento que había empleado aquel día era «*bastante* obvio». Puede ser, pero sólo era obvio para alguien ya familiarizado con el enfoque «antropológico»

¹ Este artículo fue originalmente entregado al Collège de France en junio de 2003, y publicado en Jacques Bouveresse y Daniel Roche (eds.), *La liberté par la connaissance: Pierre Bourdieu (1930-2000)*, París, 2004. Reimpreso aquí con el amable permiso de los editores originales.

² Amartya Sen, «Sraffa, Wittgenstein and Gramsci», *Journal of Economic Literature*, vol. 41, núm. 4, diciembre de 2003.

de la filosofía, según se practicaba en los círculos intelectuales de la izquierda italiana en los que Sraffa era activo y donde había tenido ocasión de conocer a Antonio Gramsci, amigo íntimo desde los días de *L'Ordine Nuovo* y hasta su muerte. Si empiezo con esta historia no es sólo porque las preocupaciones de Gramsci se solaparon en gran medida con las de Bourdieu, si bien de una manera bastante distinta y en un contexto intelectual italiano, no francés; sino también porque ilustra la subjetividad cultural inherente a todo intercambio intelectual. Cuando leemos a un autor, vamos en busca de nuestros propios puntos de interés, no de los suyos. Por lo tanto, cuando historiadores no franceses leen la obra de Bourdieu —obra que de forma tan marcada fluye de su contexto intelectual, el de la Francia de posguerra— no es el pensamiento del autor y su desarrollo lo que están considerando, sino el suyo propio. No es que se trate de un diálogo de sordos —creo que entiendo lo que Bourdieu está diciendo—, sino más bien de soliloquios paralelos, que algunas veces parecen coincidir. Le pediría al lector que tuviera esto en mente, si mi lectura de Bourdieu se antoja parcial o infundada.

A la luz de esta advertencia inicial, propondré una simple pregunta: ¿en qué ha contribuido Bourdieu y en qué puede contribuir al trabajo de los historiadores contemporáneos? Lo que más salta a la vista, para empezar, es el lugar central que su obra otorga tanto a la historia como a la interdisciplinariedad. En el número 100 de *Actes de la recherche en sciences sociales*, un número que Bourdieu consideró como «la reafirmación de un proyecto», cinco de los nueve artículos los firman historiadores o devotos de temas históricos; y seis, podemos señalar de pasada, son de autores extranjeros. De hecho, una ojeada rápida a la revista confirma que en la última década de Bourdieu, la revista se orientó cada vez más hacia la investigación histórica. Bourdieu se había acostumbrado a trabajar con historiadores desde que Braudel lo invitó a su *Maison des Sciences de l'Homme*; en un estudio alemán-estadounidense, se le cita junto a Edward Thompson, Eric Hobsbawm, Peter Laslett y Maurice Godelier en un elenco de historiadores franceses e ingleses contemporáneos, marxistas o no, con un interés en la antropología³. Participó en las fascinantes reuniones internacionales de Clemens Heller, las *Round Tables on Social History*, y publicó un comentario sobre nuestro debate acerca de la historia de las huelgas⁴. Recuerdo vivamente nuestras conversaciones a finales de la década de 1970 en torno a la necesidad de una

³ Georg Iggers, *Neue Geschichtswissenschaft: Vom Historismus zur Historischen Sozialwissenschaft*, Munich, 1978.

⁴ Pierre Bourdieu, *Sociology in Question*, Londres, 1993; ed. orig.: *Questions de sociologie*, París, 1984.

historia del deporte, un tema tan querido al comité editorial de las *Actes de la recherche en sciences sociales* como al propio Bourdieu. En resumidas cuentas, Bourdieu se encontraba perfectamente cómodo entre historiadores o, al menos, entre algunos de ellos.

Y, sin embargo, eligió no convertirse en historiador, sino en filósofo convertido en sociólogo. En sus escritos más importantes, se refiere mucho menos a los historiadores que a los filósofos, etnógrafos y antropólogos sociales, y cita a menos aún (Georges Duby es casi el único entre los historiadores franceses contemporáneos suyos). Hay historiadores eminentes cuyos nombres nunca menciona, mientras Michelet es específicamente rechazado. Los lectores de *Homo academicus* (1984) saben hasta qué punto desconfiaba del tipo de historia que se practicaba en los niveles superiores del sistema educativo francés. A pesar de su gratitud hacia Braudel, cuyo apoyo era incondicional, no albergaba ninguna simpatía por el enfoque *de longue durée* de los historiadores de la Escuela de los Anales⁵. A menudo se refería al poco interés que éstos mostraban por un análisis histórico de los conceptos empleados en el análisis del pasado, por un «uso reflexivo de la historia»⁶. El reproche no es del todo justo, especialmente con los alemanes (piénsese en la enciclopedia *Geschichtliche Grundbegriffe*), pero es cierto que los historiadores, si exceptuamos a los historiadores de las ideas, muestran poco interés por la filosofía. Tampoco los filósofos practican mucho la historia. En este sentido, Hume en el siglo XVIII y Croce y su escuela en el XX son las excepciones que confirman la regla, aunque sus trabajos históricos no son muy leídos hoy en día.

A pesar de todo, el pasado ocupa un lugar central en la obra de Bourdieu, pues constituye el suelo en el que hunde sus raíces el presente, formando la base de nuestra capacidad para entender nuestros propios tiempos e incidir en ellos. Por mi parte, como muchos historiadores, siempre he admirado a Bourdieu, y no pocas veces ha sido fuente de inspiración para mí. De haber querido, podría haber sido un gran historiador él mismo, algo que manifestamente no se puede decir de Foucault, Althusser o Derrida, por mencionar sólo a los pensadores franceses más conocidos en el extranjero. Bourdieu poseía la pasión del historiador por lo concreto, lo específico, lo singular; tenía curiosidad y un don para observar

⁵ P. Bourdieu, *Choses dites*, París, 1987, pp. 55-56.

⁶ P. Bourdieu y Loïc Wacquant, *Réponses: Pour une anthropologie réflexive*, París, 1992, p. 70.

las cosas desde la distancia, una capacidad que los buenos antropólogos comparten con los buenos historiadores. A Braudel le gustaba decir: «Los historiadores nunca estamos de vacaciones. Cada vez que tomo un tren, aprendo algo». Bourdieu habría estado de acuerdo. Sólo alguien con un don natural para la historia social podría haber discernido esta característica de la sociedad rural:

La relativa frecuencia de los proverbios, prohibiciones, dichos y ritos regulados declina a medida que uno se mueve de las prácticas ligadas a la actividad agrícola, o directamente asociadas con ella, [...] hacia las divisiones del día, o los momentos de la vida humana, por no mencionar los dominios aparentemente abandonados al azar, tales como la organización interna del hogar, de las partes del cuerpo, de los colores o de los animales⁷.

Como observador, era sensible a todo lo que había por debajo de la superficie de la vida cotidiana de su país, las tácitas presuposiciones no registradas de la existencia francesa contemporánea, los síntomas del estado de salud de la nación. Todo esto le fascinaba.

¿Pero qué preguntas se hacía Bourdieu sobre la historia? ¿Son las mismas que las que plantean los historiadores sociales? Sí y no. Creo que para él la historia tenía una doble función. Antes que nada, era la principal herramienta de ese criticismo reflexivo a través del cual los pensadores podían llegar a ser conscientes de la especificidad –por no hablar de la subjetividad– del punto de vista de cualquier observador de la sociedad y de cualquier disciplina que pretenda ser una «ciencia social». Todo investigador que trate de entender el mundo social lo hace sobre la base de lo que Bourdieu llama «presuposiciones objetivistas», las únicas que nos permiten juzgar la veracidad de nuestras observaciones, legitimar nuestra metodología y justificar nuestras generalizaciones. Estas presuposiciones adquirieron una particular importancia a ojos de un sociólogo como Bourdieu, para quien la teoría científica «se revela a sí misma sólo en el trabajo empírico en el cual se realiza»⁸. Al mismo tiempo, ya desde Marx –el Marx que se negó a pensar en sí mismo en tanto que marxista y que inventó la sociología del conocimiento– viene siendo claro que la vía hacia la realidad que tratamos de comprender pasa inevitablemente a través del bosque denso y oscuro de las suposiciones y deseos que el investigador porta consigo. No nos acercamos a nuestro trabajo como

⁷ P. Bourdieu, *The Logic of Practice*, Cambridge, 1990, p. 200; ed. orig.: *Le sens pratique*, París, 1980. Las traducciones han sido modificadas aquí y en los pasajes que siguen a continuación.

⁸ P. Bourdieu, *Réponses: Pour une anthropologie réflexive*, cit., p. 136.

mentes puras, sino como hombres y mujeres educados en un contexto particular, en esta o aquella sociedad, en una parte específica del globo y en un momento concreto en la historia. Esto es especialmente cierto en el caso de la sociología, al menos si pensamos, como Bourdieu, que su objeto de estudio son los «campos de lucha» y «no sólo los campos de la lucha de clases, sino los campos de la lucha del pensamiento científico».

Esta características son tanto personales como sociales, incluso si, para Bourdieu, el «cuerpo socializado» –es decir, el individuo o la persona– no debe entenderse en oposición a la «sociedad», sino como una de sus formas de existencia⁹. Él sabía que nunca debería perderse de vista a la persona puramente privada. Por eso escribió que «este tipo de autoanálisis juega un papel en las condiciones de desarrollo de mi pensamiento. Si puedo decir lo que digo hoy, es sin duda porque nunca he dejado de emplear la sociología contra mis propios determinantes y limitaciones sociales; y porque la he utilizado, por encima de todo, para transformar los ánimos, simpatías y antipatías intelectuales que tan importantes son, a mi modo de ver, a la hora de tomar decisiones intelectuales»¹⁰. La autobiografía reflexiva constituía una parte necesaria del pensamiento y de los escritos de Bourdieu, que no eran un corpus cerrado, sino más bien un diálogo incesante –en ocasiones repetitivo, pero siempre en desarrollo interminable– con su tiempo. Para él, la historia era precisamente lo que nos permitía superar esos obstáculos. «Al descubrir su historicidad la razón gana los medios para escapar de la historia [...]. Hay una historia de la razón, lo cual no quiere decir que la razón pueda reducirse a su historia, pero hay condiciones históricas para la emergencia social de la comunicación que hacen posible la producción de la verdad»¹¹.

Sin embargo, la historia no es sólo la puerta que uno debe atravesar para llegar a la realidad, sino también un elemento central de la realidad misma. «Me propongo mostrar que lo que llamamos lo social *es* historia de principio a fin. La historia está registrada en las cosas, las instituciones –máquinas, instrumentos, leyes, teorías científicas–, pero también en los cuerpos. Toda mi tarea es un intento por descubrir la historia allí donde ésta se ha escondido mejor, a saber, en las mentes de la gente y en los pliegues de sus cuerpos. El inconsciente es historia. Eso es cierto, por ejemplo, de las categorías del pensamiento y de la percepción que

⁹ P. Bourdieu, *Sociology in Question*, cit., p. 15.

¹⁰ P. Bourdieu, *Choses dites*, cit., p. 37.

¹¹ *Ibid.*, pp. 36, 43-44.

espontáneamente aplicamos al mundo social»¹². Bourdieu apela a «una historia estructural», que «revelaría cada estado sucesivo de la estructura examinada en tanto que –a la vez– el producto de las luchas pasadas para mantener y transformar dicha estructura, y el principio de las transformaciones que fluyen de ella, a través de las contradicciones, tensiones y relaciones de poder que la constituyen»¹³.

Por medio de su noción de «campos» (*champs*), el propio Bourdieu esperaba «dejar atrás la oposición entre reproducción y transformación, lo estático y lo dinámico, o la estructura y la historia»¹⁴. Como historiador de las transformaciones sociales, esto sólo me convence en parte. Ciertamente, el modelo de Bourdieu nos ayuda a entender «el brote de acontecimientos puramente históricos, tales como la crisis de mayo de 1968 o cualquier otra gran ruptura histórica» (asumiendo que las dos grandes crisis que él analizó en detalle, Mayo del 68 y la revolución de París de 1848, puedan considerarse «grandes rupturas históricas»). Esta fue una importante aportación al debate histórico-sociológico internacional sobre las revoluciones que, desde el declive y caída del comunismo soviético, ha pasado a un segundo plano. Los primeros años del siglo XXI no son un momento propicio para las revoluciones sociales, ni en la práctica ni en la teoría. Pero sin lugar a dudas sí puede predecirse un resurgimiento del interés en este tipo de «ruptura social», así como de los estudios que de ella hizo Bourdieu.

Con todo, el modelo me parece que muestra una concepción bastante estrecha y cortoplacista de lo que constituye una «gran ruptura histórica» y creo que no cuestiona suficientemente la relación existente entre tales «rupturas» –en lo que respecta a los siglos XIX y XX, que constituyen su principal preocupación– y la dinámica del proceso global de evolución y transformación de la existencia humana y de sus actividades en este planeta. El problema central de la historia mundial sigue siendo –y debe seguir siendo– los procesos que han llevado al *homo sapiens* desde el paleolítico a la era de Internet. Se trata (hasta ahora) de un logro extraordinario y de gran complejidad: una especie particular de mamífero ha logrado transformarse a base de transformar su entorno «actuando sobre la naturaleza», y ello entendido en los términos elaborados por Locke y Marx. Este proceso ha sufrido una aceleración tan

¹² P. Bourdieu, *Sociology in Question*, cit., p. 46.

¹³ P. Bourdieu, *Réponses: Pour une anthropologie réflexive*, cit., p. 68.

¹⁴ *Ibid.*, p. 67.

brutal a lo largo del último siglo que podemos observar su desarrollo en tiempo real y confirmar que está progresando al mismo ritmo que la historia tradicional de los acontecimientos políticos, culturales y artísticos. Esta aceleración extraordinaria de las mutaciones sociales desde mediados del siglo xx me parece, de lejos, el fenómeno histórico más sorprendente de nuestra época. Asumiendo que haya todavía historiadores en el año 3000, sus obras se centrarán sin duda en este fenómeno sin precedentes, antes que en las guerras, las masacres y las revoluciones acaecidas en el mismo periodo.

Si bien el modelo bourdieuano de los «campos de lucha», junto con sus métodos, es aplicable a cualquier situación, se concibió para otras cuestiones históricas. Su pertinencia, por lo tanto, es limitada. No fue diseñado para explicar ninguna de las dos experiencias centrales de la historia humana: la revolución neolítica, que vio cómo los cazadores-recolectores se volvieron agricultores, y la revolución industrial, que continúa transformando el planeta.

Por otro lado, el enfoque de Bourdieu es absolutamente indispensable para entender las operaciones de *reproducción* social, inclusive la reproducción de sistemas sociales que incorporan desigualdad, que es lo mismo que decir la práctica totalidad de los sistemas. Este pensamiento alcanza su cota más alta de desarrollo en el notable *Le sens pratique*, a mi modo de ver el pilar central de su obra. En este libro podemos comprender mejor su concepto extremadamente fértil de *habitus*, que para Bourdieu unifica las estructuras y actividades humanas por medio de la práctica en un mundo dado: el agente entendido como producto de la sociedad y, a la vez, del pasado, que subjetivamente persigue estrategias¹⁵. No puedo pensar en ningún historiador que se haya interesado alguna vez en las sociedades precapitalistas, especialmente las campesinas, que no haya reconocido inmediatamente la extraordinaria agudeza de todo lo que Bourdieu dice sobre ellas. Cualquiera que estudie las funciones del derecho o de la jurisprudencia consuetudinarios en este tipo de sociedades tendrá que reconocer la agilidad con que los principios generales se ajustan a las personas, las circunstancias y las relaciones sociales particulares: «El *habitus* está estrechamente ligado al flujo, a la ola»¹⁶. Los agudos poderes de observación de Bourdieu le permitieron reconocer sus límites «en situaciones críticas y peligrosas»

¹⁵ Véase, en particular, P. Bourdieu, *Réponses: Pour une anthropologie réflexive*, cit., pp. 114-115. «Hablar de *habitus* es asumir que el individuo –incluso el personal, el subjetivo– es social, colectivo. El *habitus* es una subjetividad socializada», *ibid.*, p. 101.

¹⁶ P. Bourdieu, *Choses dites*, cit., p. 96.

y, por lo tanto, la necesidad de una formalización o «codificación» de los procedimientos: lo que él llama «la peculiar virtud de la forma». Si bien es fácil identificar todo esto en las sociedades preindustriales, el enorme mérito de Bourdieu radica en haber reconocido la persistente fuerza de las prácticas conformadas por el *habitus* en las sociedades capitalistas contemporáneas. Esto le proporciona una justificación adicional para criticar las teorías de la «elección racional». Si estuviera vivo hoy, le habría divertido saber que un matemático eminente, un experto en cálculo probabilístico del riesgo, le confesó recientemente a la American Academy cómo lidió con la decisión de si mudarse o no de Stanford a Harvard. Consultó el problema con un amigo. «¡Pero si tú eres un eminente teórico de la decisión! –le dijo el amigo– ¿Por qué no aplicas la teoría de la decisión?». A lo que el matemático replicó –lo cito de su texto–: «Vamos, Sandy, ¡esto va en serio!»¹⁷.

El *habitus*, por lo tanto, ocupa el espacio que hay entre las estructuras y las actividades humanas, entre la acción consciente y la determinación histórica; en términos marxistas, es lo que une la base a la superestructura. Ofrece una respuesta concreta a la pregunta: qué es lo que sucede realmente cuando –según la frase de Marx– «los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a voluntad; no la hacen en circunstancias que hayan elegido ellos mismos, sino bajo circunstancias dadas y heredadas, que han de confrontar directamente». De hecho, todo el problema se deriva de aquí. Los elementos constitutivos del *habitus* tienden a la reproducción, no al cambio. «Estas son las innumerables estrategias de reproducción, a un tiempo independientes –hasta el extremo del conflicto– y orquestadas por todos los agentes involucrados, que contribuyen continuamente a la reproducción de la estructura social, si bien con los riesgos y fracasos derivados de las contradicciones inherentes, los conflictos y la competencia entre los agentes comprometidos en ella»¹⁸. El problema de los cambios históricos profundos y a largo plazo es el siguiente: ¿cómo los pudieron haber producido hombres y mujeres que, hasta al menos el siglo XVIII, habían vivido la mayor parte de sus vidas conforme a modalidades diseñadas para prevenir cualquier cambio importante? A pesar de todo, esas transformaciones efectivamente tuvieron lugar. ¿Cómo? Desde mi punto de vista, Bourdieu no da una respuesta convincente.

¹⁷ Persi Diaconis, «The Problem of Thinking Too Much», *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 56, núm. 3, primavera de 2003.

¹⁸ P. Bourdieu, *Réponses: Pour une anthropologie réflexive*, cit., p. 114.

Lo que sí expone muy bien, por otro lado, es que en una sociedad que sufre constantes mutaciones a un ritmo acelerado, la mayoría de los seres humanos a principios del siglo XXI se hallan en la misma posición que los cabileños en la década de 1950. Todos nosotros hemos sido arrojados a un mundo en el que el trabajo y las relaciones humanas han dejado de ser la «simple ocupación» que se ajusta a «la división tradicional de tareas o al intercambio tradicional de servicios»¹⁹. Tanto los hombres como las mujeres deben adaptarse y resistirse a la pulverización del mundo social de relaciones personales y generales en el que fueron educados. Se trata precisamente del tipo de sociedad dedicada a «perseguir la felicidad» –inseparable, en un mercado capitalista, de la compra de bienes y servicios– por parte de seres humanos concebidos en tanto que individuos, lo cual genera inevitablemente «el peso del mundo» que Bourdieu analizó en la década de 1990²⁰.

¿Por qué sucede que aquellos que son –y saben que son– explotados y tratados como inferiores, aceptan tan a menudo su situación? Este problema lleva preocupando desde hace mucho a aquellos que quieren cambiar la sociedad para mejor y, especialmente, a aquellos cuyo compromiso político con la causa de un mundo mejor les lleva a las ciencias sociales. Tal y como se puede comprobar en el soberbio capítulo sobre los «modos de dominación» en *Le sens pratique*, el tema ocupa un lugar central en la obra de Bourdieu y en este caso su enfoque puede parecer superior al de Gramsci, que también abordó la cuestión a través de su concepto de «hegemonía»²¹.

Con todo, la terminología de Bourdieu suscita algunas reservas. A mi modo de ver, habría sido preferible que no empleara un término tan ambiguo y equívoco como «violencia», como hace al hablar de «violencia simbólica». Aunque la violencia, el poder de la coerción física, está ciertamente presente, de manera más o menos abierta, en todo orden social, el uso que Bourdieu hace del término desvía nuestra atención de las operaciones reales del «mundo social en el que las relaciones de dominación se hacen, se deshacen y se vuelven a hacer en y por medio de interacciones entre las personas», así como de las formaciones sociales «mediadas por mecanismos objetivos e institucionales tales como el

¹⁹ P. Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie*, París, 2000, p. 15.

²⁰ P. Bourdieu et al., *The Weight of The World: Social Suffering in Contemporary Society*, Oxford, 1999; ed. orig.: *La misère du monde*, París, 1993.

²¹ P. Bourdieu, *Logic of Practice*, cit.

“mercado autorregulado”, en el sentido empleado por Karl Polanyi»²². La «violencia» no hace nada por iluminar los procesos de fetichización en virtud de los cuales las mercancías teorizadas por Marx ocultan las relaciones sociales subyacentes a ellas y a través de los cuales las relaciones de poder y dependencia ya no se establecen directamente entre personas, sino, de forma objetiva, entre instituciones»²³. Estas relaciones, tal y como Bourdieu no deja de subrayar con razón, operan en un doble plano tanto social como económico. Pero, como él sabe bien, esto no constituye un sistema de poder en el sentido habitual del término, sino que se trata de «la más implacable» de todas las formas de «persuasión oculta» –dicho en palabras de Bourdieu–, porque se «ejerce pura y simplemente por *el orden de las cosas*»²⁴.

Bourdieu muestra aquí cómo esta estabilidad se impone en sociedades gobernadas por aquellos que ejercen el poder para sus propios fines y desde sus propios intereses; un análisis con muchas lecciones para el mundo contemporáneo. Ciertamente él no es el primero en mostrar cómo se configuran las élites gobernantes y cómo la dominación se ejerce y se transmite a través de varias fuentes de poder –o, por decirlo en sus propios términos, de «capital». Pero pocos pensadores han llevado a cabo este tipo de análisis con semejante brío y nadie vio tan claramente como él que, en las sociedades contemporáneas, las instituciones académicas se han ido convirtiendo paulatinamente en los principales lugares de fabricación y definición de la dominación social. Esto también sucede en aquellas sociedades cuyos sistemas de enseñanza y de diferenciación cultural son muy diferentes del francés, al que, durante toda su carrera, dedicó algunos de sus trabajos más ambiciosos.

¿Cómo reunir todas estas observaciones dispersas sobre la importancia de Bourdieu para los historiadores? Se trata de un pensador cuyo trabajo converge en gran medida con el de los historiadores, algo que no sucedía con Foucault –que más bien rebuscaba en la historia para pescar ilustraciones al servicio de una narrativa preconstruida– ni con los estructuralistas, que, imitando a Althusser, trataron de erradicar de sus sistemas aquello que los historiadores llaman «historia». En mayor medida que muchos teóricos sociales, Bourdieu siempre tuvo muy presentes tres puntos esenciales. En primer lugar, que es imposible reducir

²² P. Bourdieu, *Le sens pratique*, p. 224.

²³ P. Bourdieu, *Logic of Practice*, cit., p. 132.

²⁴ P. Bourdieu, *Réponses: Pour une anthropologie réflexive*, cit., p. 143.

el vasto territorio en el que los humanos actúan sobre sí mismos y sobre la naturaleza (sepan o no sepan lo que están haciendo) a una serie de pequeños jardines, regidos por un sistema formal de reglas. En segundo lugar, que es igualmente imposible *no* sistematizar las relaciones humanas, tanto en la práctica social como en la teoría que la analiza. En tercer lugar, que «siempre es posible demostrar que las cosas podrían haber sido de otra manera, que sucedieron de distinta forma en otro lugar, bajo otras condiciones» y, yo añadiría, con el mismo espíritu que Bourdieu, que creo que fueron de otra manera en el pasado y que volverán a ser diferentes en el futuro; y que también nosotros analizaremos las cosas de diferente manera.

Permítanme concluir con una observación de carácter personal. En mi condición de historiador marxista de la escuela británica, lo que en un principio me aproximó intelectualmente a Bourdieu, un amigo al que admiraba, fue descubrir mi propia problemática histórica en su obra sobre los cabileños, que más tarde desarrollaría y generalizaría en *Le sens pratique*. Lo que estaba en juego para él, al igual que para mí, era saber cómo viven los hombres y las mujeres un periodo de transformación histórica. Resultó que ambos estábamos haciéndonos, más o menos en el mismo momento, preguntas similares sobre fenómenos comparables. La pregunta que Bourdieu estaba planteando sobre los cabileños en la década de 1950 era cómo podríamos entender «las condiciones de adquisición del *habitus* económico “capitalista” entre pueblos formados en un cosmos precapitalista». Mi primer libro, escrito más o menos por las mismas fechas y dedicado a las sociedades rurales mediterráneas, partía de un interrogante casi idéntico. Una vez más, al igual que Bourdieu, caí en la cuenta de que los modelos estructuralistas de antropología social no me servían, aunque nuestras razones eran diferentes²⁵. A mí se me antojaban demasiado estáticos o, en otras palabras, antihistóricos y, por lo tanto, incapaces de explicar la evolución de la especie humana durante los últimos 10.000 años. Y, como a Bourdieu, el relativismo de los posmodernos sólo me inspiraba desprecio.

Creo que incluso reconocí, en las esperanzas de Bourdieu en tanto que sociólogo, las mías propias en tanto que historiador. «El objeto de las ciencias sociales –escribió en *Le sens pratique*– es una realidad que comprende todas las luchas, individuales y colectivas, que pretenden conservar o transformar la realidad y, en particular, aquellas cuya meta es imponer

²⁵ P. Bourdieu, *Choses dites*, cit., p. 19.

la definición legítima de realidad, y cuya eficacia específicamente simbólica puede ayudar a conservar o a subvertir el orden establecido, es decir, la realidad»²⁶. A diferencia de Bourdieu, sin embargo, yo tiendo a dudar de que la acción política de los intelectuales tenga muchos efectos inmediatos. Pero una de las razones de mi admiración por él, como hombre y como pensador social, es precisamente que mantuvo –hasta el final de su vida, trágicamente corta– su convencimiento en la capacidad de gente como nosotros de «subvertir el orden establecido, es decir, la realidad». Si inspiró a tanta gente, fue por eso. Hace cuatro años se le concedió el Premio Ernst Bloch, en memoria del filósofo utópico alemán que formuló el «principio de esperanza»: el hombre vive porque tiene fe en un futuro mejor. Que yo sepa, Bourdieu, que no era en ningún sentido un utópico, nunca escribió sobre Bloch, pero sabía perfectamente por qué lo habían elegido para el premio. El principio de esperanza es un aspecto indestructible, indispensable, de la existencia humana. Y Bourdieu mantuvo la fe en él, porque quería transformar el mundo para mejor. No creía que bastara con que los filósofos lo interpretaran.

²⁶ P. Bourdieu, *Logic of Practice*, cit., p. 141.