

## PIERRE BOURDIEU EN NUESTRA COYUNTURA: DOMINACIÓN SOCIAL Y VIOLENCIA SISTÉMICA

### PIERRE BOURDIEU AT OUR CONJUNCTURE: SOCIAL DOMINATION AND SYSTEMIC VIOLENCE

**David del Pino Díaz**

Universidad Complutense de Madrid.

[ddelpino@ucm.es](mailto:ddelpino@ucm.es)

<https://orcid.org/0000-0003-1860-8658>

Recibido/Received: 21/06/2022

Modificado/Modified: 04/09/2022

Aceptado/Accepted: 14/09/2022

#### RESUMEN

El presente artículo busca recuperar la caja de herramientas teóricas de la sociología crítica de Pierre Bourdieu en virtud de pensar las complejidades de nuestro presente. Este trabajo se enmarca desde la crítica emprendida por el propio Bourdieu a la revolución conservadora neoliberal, como espacio paradójico a partir del cual podemos entender acontecimientos tan dispares como el brexit, el triunfo de Trump o el éxito comercial de novelas que apelan por una vuelta nostálgica a tiempos históricos añorados.

#### PALABRAS CLAVE

Neoliberalismo, habitus, desposesión cultural, cultura popular, sociología reflexiva.

#### SUMARIO

1. Introducción 2. Neoliberalismo, Estado y habitus empresarial 3. Sociología reflexiva: dominación social y desposesión de los dominados 4. El trabajo de Bourdieu al descubierto: determinismo y legitimismo 5. La recuperación de la sociología crítica de Pierre Bourdieu 6. Conclusiones

#### ABSTRACT

This article seeks to recover the theoretical toolbox of Pierre Bourdieu's critical sociology by virtue of thinking about the complexities of our present. This work is framed from the criticism undertaken by Bourdieu himself to the neoliberal conservative revolution, as a paradoxical space from which we can understand events as disparate as Brexit, the triumph of Trump or the commercial success of novels that appeal for nostalgic return to longed for historical times.

#### KEYWORDS

Neoliberalism, habitus, cultural dispossession, popular culture, reflexive sociology.

#### CONTENTS

1. Introduction 2. Neoliberalism, State, and business habitus 3. Reflexive sociology: social domination and dispossession of the dominated 4. Bourdieu's work uncovered: determinism and legitimism 5. The recovery of Pierre Bourdieu's critical sociology 6. Conclusions.

## 1. INTRODUCCIÓN

La figura de Pierre Bourdieu veinte años después de su muerte continúa siendo de enorme relevancia. Desde su desaparición el 23 de enero de 2002 se han concitado innumerables trabajos que dan cuenta de la importancia de un profuso e infatigable pensador cuyos diagnósticos se tornan imprescindibles en cualquier investigación relacionada con las Ciencias Sociales. Las publicaciones más sobresalientes acerca del pensador francés de los últimos años (Alonso, 2021; Laval, 2019; Fabiani, 2016; Louis, 2013a; Nordmann, 2010; Heinich, 2007) se suman a un conjunto muy amplio de investigaciones de reconocido prestigio que nos acercan a los logros, complejidades y tensiones de uno de los intelectuales más reconocidos, laureados y criticados del siglo XX.

Dicho esto, el objetivo que nos marcamos en este trabajo, no es tanto una sucinta exposición de la relevancia «general» que prosigue a la figura de Pierre Bourdieu, sino de insistir en uno de los aspectos que consideramos más acuciantes de su pensamiento dadas las circunstancias históricas en la que nos encontramos: los mecanismos de la dominación social y las características siempre presentes de la desposesión como horizonte de cualquier orden que se quiera legítimo y acrítico, es decir, arbitrario. De este modo, buscamos ir más allá del propio Bourdieu, esto es, emplear sus herramientas conceptuales en virtud de comprender ciertos fenómenos sociales de nuestro presente, por ejemplo, la proliferación de las extremas derechas en el conjunto de los países del planeta o el habitus neoliberal que se ha hecho hegemónico.

Si incidimos de nuevo en esta cuestión de primer orden dentro del programa intelectual de Bourdieu, no sin haber recibido críticas por «legitimista» o «dominocentrista» (Passeron, 2011, 2005; de Certeau, 2000; Grignon y Passeron, 1990), tiene que ver con la encrucijada histórica en la que se encuentran las democracias occidentales, a saber, la de una doble herida en el corazón de la sociedad de masas: “Parece que el gran signo de nuestro tiempo viene marcado por un doble desprecio, el desprecio del pueblo” (Cano, 2020: 55).

Esta doble herida en el corazón de la sociedad de masas es la que explica, según Cano (2019: 26), la Nueva Internacional Reaccionaria que atraviesa el brexit, el fenómeno Trump, o el vertiginoso ascenso del Frente Nacional en Francia y la Lega Nord de Matteo Salvini en Italia; así como un conjunto de movimientos dentro del paisaje de lo que podemos considerar de «izquierdas» con tintes nostálgicos, como el caso de la exitosa novela *Feria* de Ana Iris Simón (2020) o, la figura de un Diego Fusaro (2021) cercano a la crítica que emprendió Pasolini contra la sociedad de masas y su mutación antropológica “Ha comenzado una obra de homologación destructora de toda autenticidad y concreción” (Pasolini, 1978: 29).

Es interesante detenernos brevemente en las características comunes que presentan estos acontecimientos históricos para demostrar la centralidad de las categorías sociológicas de Pierre Bourdieu. La doble herida en el corazón de nuestras sociedades toma todo su sentido en el Reino Unido con el brexit que, bajo el telón de fondo de una crítica desafortunada de la élite a la clase trabajadora con el término «chavs» (Jones, 2011) y, de la clase trabajadora frente al establishment (Jones, 2015), todo se ha resultado con el Leave (Barnier, 2021); la victoria electoral de Trump en las elecciones presidenciales de Estados Unidos de 2016 y el asalto al Capitolio en 2021 que, según Žižek (2008), se corresponde con el olvido del antagonismo de clase por parte de las fuerzas de izquierdas y la desindustrialización; así como la consolidación electoral del Frente Nacional en espacios geográficos otrora vinculados al Partido Comunista dado que “pasó de hablarse de explotación y resistencia a «modernización necesaria» y «refundación social»; ya no eran relaciones de clase, sino de

«vivir juntos»; no se hablaba de destinos sociales, sino de «responsabilidad individual» (Eribon, 2017a: 130-131)

En todos estos casos existe un fenómeno común descrito por la filósofa Nancy Fraser (2017) que toma la forma del correspondiente desmoronamiento del «neoliberalismo progresista» compuesto, por un lado, por una alianza de los nuevos movimientos sociales y, por el otro, con sectores empresariales pioneros dentro del capitalismo cognitivo.

Lo que revela el análisis de estos casos, es la imperiosa exigencia de pensar el mundo social, sus inercias y sus complejidades, a partir de la terminología de Pierre Bourdieu en virtud de no caer presas de un etnocentrismo de clase que tanto gustaba recordar el pensador francés. En suma, se trata de volver a pensar nuestra realidad a partir de la certeza de habitar un espacio social cargado de desigualdades y de «capitales» asimétricamente repartidos que no deben soslayarse en ninguna «ontología de nuestra época» (Bourdieu, 1999b: 124).

De este modo, nos interesa retomar la sofisticada «caja de herramientas» compuesta de conceptos tales como dominación social, estructuralismo genético, desposesión cultural o delegación política para pensar una coyuntura histórica marcada por la desestabilización política propia de un horizonte histórico que, pese a la distancia temporal con lo vivido por Bourdieu en Argelia, pretende llevar a cabo una verdadera «revolución simbólica» (Bourdieu, 2007b, 2013c) y, la creación de un nuevo habitus empresarial (Bourdieu, 2007b, 2003b), que confeccione un “culto al individuo y al «individualismo», fundamento de todo el pensamiento económico neoliberal” (Bourdieu, 2001b: 33).

Si bien es cierto que no son muchos los estudios que han llamado la atención sobre la necesidad de pensar nuestra realidad política al calor de la terminología de Bourdieu, podemos destacar en los últimos años las aportaciones dentro de las coordenadas bourdieusianas de Eribon (2013, 2017a, 2017b), Ernaux (2011a, 2011b, 2013) y Louis (2013b, 2015, 2019).

En todos estos casos, el acercamiento a la realidad se lleva a cabo mediante la herencia conceptual de Pierre Bourdieu: “Me cortaba el aliento, y podría decir sin exagerar que Bourdieu me permitió sobrevivir en una época en que la trayectoria que yo seguía y la escisión del yo que conllevaba habrían podido volverme loco” (Eribon, 2017b: 64).

Para el elenco de pensadores señalados, el orden social es siempre un espacio atravesado por relaciones de dominación fortísimas y por una violencia desmedida contra las clases populares que mediante la incorporación inconsciente y acrítica de la desigualdad en sus habitus reproducen sin ser conscientes de ello inercias que les perjudican (Eribon, 2017a: 49).

En definitiva, en la línea de los trabajos de Eribon, Ernaux y Louis, querríamos recuperar la perspectiva de la sociología crítica que nos legó Pierre Bourdieu para pensar el presente de nuestras democracias occidentales. Una realidad histórica que, no se aleja mucho de lo comprendido por Bourdieu (2016b, 2013b, 2010, 2007b, 2001b, 1999b) cuando trató de pensar la «revolución conservadora neoliberal».

Ahora bien, el paso previo a arrojar luz sobre los trabajos de sociología de la cultura merced de pensar la doble herida en las sociedades actuales que, en gran medida está bien recogido en Nordmann (2010), requiere que nos acerquemos a la opinión que le suscitaba a Bourdieu la llegada de estos «Nuevos tiempos».

## **2. NEOLIBERALISMO, ESTADO Y HABITUS EMPRESARIAL**

El paisaje presentado hasta el momento responde, afirma Bourdieu (2001b: 42-43), a una contrarrevolución simbólica que produce una doxa paradójica, a saber, un movimiento conservador que se hace pasar por progresista cuando trata la restauración del pasado. Este escenario marcado por la revolución simbólica neoliberal 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” (Bourdieu, 2001b: 125-126).

La consigna, pues, está clara, y consiste en la imposición hegemónica de la matriz comercial cuyo movimiento tiende a inyectar toda la energía y sentido al resto de los campos hasta el punto de desvencijar cualquier posibilidad de autonomía (Bourdieu y Wacquant, 2012: 78; Bourdieu, 2010, 1999c: 194-195).

Lo realmente interesante de las constelaciones teóricas expuestas por Pierre Bourdieu acerca del neoliberalismo o la imposición de la lógica comercial estriban en que no se trata tanto de una incansable búsqueda por adelgazar la presencia estatal, como de imponer un conjunto de directrices que ofusquen las intenciones de la mano izquierda del Estado, es decir, funcionarios dedicados a las cuestiones de índole social, con la connivencia entre la mano derecha que incluye a las altas personalidades de la función pública y, las empresas internacionales alrededor de “la liquidación de las adquisiciones del Welfare state, y sobre todo, quizás, en el discurso público, con el elogio de la empresa privada (como si el espíritu de la empresa no tuviera otro terreno que la empresa), el estímulo al interés privado” (Bourdieu, 1999c: 180).

Esta revolución simbólica de la mano derecha del Estado se incardina sobre dos cuestiones enormemente importantes, por un lado, ocupando la dirección de un Estado entendido siempre como el espacio donde reside el monopolio de la violencia física y simbólica (Bourdieu, 2014: 14) y, por lo tanto, como poseedor de un «metcampo» (Bourdieu, 2014: 308) con capacidad de totalizar y universalizar, es decir, ser el punto de vista de todos los puntos de vista (Bourdieu, 2014: 47), tras la transformación del Estado dinástico en el Estado Moderno y la centralidad de la burocracia y el poder de la toga (Bourdieu, 2014 2011a, 2011e). Y, por otro lado, que estas élites que controlan el Estado lo hacen a partir de una revolución dentro de la propia nobleza de estado en la que estas personalidades surgidas al calor de mayo de 1968 hablan un lenguaje económico y bursátil enormemente diferente (Bourdieu, 2013a: 458).

Esta nueva nobleza de estado armada con una gramática simbólica y estética, así como con un lenguaje completamente diferente de las generaciones inmediatamente precedentes, buscaron la superación de la enquistada oposición entre derecha e izquierda y, todo aquello que pudiera observarse como lucha de clases o, incluso, las propias clases sociales, a favor de una «crítica artista» por decirlo con Boltanski y Chiapello (2002) que estuviera en condiciones de imponer una nueva estructura de sentimiento vinculada a los valores cognitivos, bursátiles, es decir, la colonización del espacio de la «imaginación» abierto tras los conflictos de Mayo de 1968 (Bourdieu y Boltanski, 2009: 106).

El objeto de esta nueva élite definida por Bourdieu como de mano derecha del Estado era la confección de un «nuevo sujeto neoliberal» con “la conversión colectiva a la visión neoliberal que, iniciada en los años setenta, culminó, en medio de la década de 1980, con la adhesión de los dirigentes socialistas” (Bourdieu, 2013b: 162).

De este modo, esta nueva nobleza de estado impulsó desde las propias entrañas estatales toda una batería de políticas públicas cuyo sentido se dirigía a la confección de un habitus económico “históricamente constituido que hace que, salvo algún suceso extraordinario, nos levantemos cada mañana sin discusiones para ir a trabajar, como lo hicimos ayer y lo haremos mañana” (Bourdieu, 2016b: 23).

De esta forma, la economía es cada vez más una ciencia al servicio de Estado. De hecho, esto no debería resultarnos demasiado extraño. Dado que es el Estado el que genera las condiciones históricas y estructurales para la aparición de un campo económico autónomo como atisbó con enorme sagacidad un Karl Polanyi al que Bourdieu recurre reiteradamente (Bourdieu, 2016b: 255).

Asimismo, se trata de una revolución antropológica en el seno de nuestro propio habitus a través del cual actuar de manera inconsciente, pero en plena libertad, en consonancia con un principio «neoliberal» universalizado y naturalizado, pero plenamente histórico (Bourdieu, 2016b: 239).

Lo que Bourdieu observa y analiza para el caso de la revolución neoliberal no dista en exceso de lo acontecido y experimentado en primera persona en la década de 1960 en Argelia, esto es “que el funcionamiento de todo sistema económico está ligado a la existencia de un sistema determinado de disposiciones con respecto al mundo, y más precisamente con respecto al tiempo” (Bourdieu, 2006b: 31).

Así Bourdieu, como también lo fueron Marx, Durkheim y Weber, se erigió en un sismógrafo de lujo capaz de observar el paso de una sociedad precapitalista a una capitalista basada en la imposición de un ethos económico vinculado al cálculo racional y no a una gramática del honor (Bourdieu, 2012: 39-41), arrastrando y condenando al desarraigo a buena parte de la población (Martín Criado 2021, 2006; Bourdieu, 2012, 2007a, 2006a, 2006b, 1964, 1964; Vázquez García, 2002: 49-52; Lane, 2000: 9-33).

El «laboratorio Argelia» no fue simplemente el escenario en el que Bourdieu pudo constatar con sus propios ojos lo que antes habían experimentado los teóricos de la sociología clásica, sino que se convirtió en el espacio a través del cual Bourdieu completó su viraje de la filosofía a la sociología, pasando por la etnografía y la influencia de Claude Lévi-Strauss.

Tal y como han constatado los intérpretes de su obra (Heinich, 2007; Passeron, 2005; Pinto, 2002; Rodríguez López, 2002; Vázquez García, 2002; Lane, 2000; Honneth et al. 1986), el alejamiento de la filosofía, aunque siempre parcial (Bourdieu, 2017, 2008, 1999a, 1991) y, el acercamiento a la sociología, en un momento en el que estaba destinada para filósofos fracasados (Bourdieu y Passeron, 2006; Honneth et al. 1986), estuvo profundamente marcado por el sentimiento de sentirse un «extraño» dentro de los selectos muros determinados para los «herederos» “lo que estas especies de clubes altamente selectivos exigen se aprende menos por aprendizaje académico que por experiencias anteriores y exteriores” (Bourdieu, 2008: 81).

La relación al mismo tiempo de acercamiento y distancia entre Pierre Bourdieu y la filosofía será una constante a lo largo de toda su composición intelectual. En palabras de su compañero y amigo Jacques Bouveresse (2003: 25-27), pese a que Bourdieu pudiera ser traité généralement comme un ennemi de la philosophie, su cometido último en consonancia con el Nietzsche de Genealogía de la moral (Rodríguez López, 2002: 50; Webb et al. 2002: 53; Fowler, 1997: 49) siempre fue la liberación de los transcendentales que empujan a la filosofía a una atalaya del conocimiento que olvida las condiciones estructurales de posibilidad de su acción.

De esta manera, el habitus en la sociología crítica de Pierre Bourdieu ocupa “una función que, en otra filosofía, se confía a la conciencia trascendente: es un cuerpo socializado, un cuerpo estructurado, un cuerpo que se ha incorporado a las estructuras inmanentes de un mundo” (Bourdieu, 1997: 146).

Si el habitus para Bourdieu es definido como “esa presencia del pasado en el presente que posibilita la presencia en el presente del porvenir. [...] el habitus engloba en un mismo propósito un pasado y un porvenir que tienen en común que no se plantean como tales” (Bourdieu, 1999a: 279-280); esta categoría central dentro del pensamiento del autor francés guarda una estrecha relación con la fenomenología de Husserl, la hermenéutica existencial de Heidegger y la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty (Martín Criado, 2006: 60-62; Boltanski, 2005: 169; Rodríguez López, 2002: 67-69; Vázquez García, 2002: 24-27; Lane, 2000: 32-40; Héran, 1987).

Por lo tanto, su estrecha vinculación con la filosofía pese a sus críticas o ajustes sociológicos “En resumen, Merleau-Ponty guarda silencio sobre la doble génesis social de las estructuras subjetiva-objetiva del juego” (Bourdieu y Wacquant, 2012: 48); le condujo desde su paso por Argelia, a escapar de la falsa dicotomía tan característica en la Francia de la época entre estructuralismo e intelectualismo (Bourdieu, 2020: 98-99; 2017: 31-32; 2012: 184-186; 2011a: 89-90; 2011b: 394; 2007a: 85-105; 2004: 169; 2000a: 34-35; 1999a: 173-174; 1997: 50-51).

Ahora bien, nos interesa destacar que frente a análisis maximalistas, la sociología crítica de Bourdieu, que va de Argelia a la revolución simbólica y antropológica del neoliberalismo, se concentra mediante un proceso que podemos calificar con el propio autor de «reflexivo», a mostrar tanto los mecanismos de la dominación social que están detrás del «correcto» y «mecánico» funcionamiento de un régimen que es un sí mismo fuertemente violento y agresivo, como las características de aquellos que pese a ser los más interesados en cambiar el orden de la realidad, apoyan consciente e inconscientemente mediante un régimen de aprendizaje práctico «razones prácticas» el modelo político y cultural de su propia desposesión.

Por todo ello, pensar nuestro presente, es pensar de nuevo con Bourdieu los mecanismos de la dominación y el régimen de desigualdad y desposesión al que se ven conducidos los dominados. De esta manera, el retorno de acercarnos con la sociología crítica a los mecanismos de la dominación económica y cultural nos conduce, por un lado, a pensar los ejercicios de la dominación social como, por otro lado, a comprender y dar la palabra a quienes sufren el agravio de las determinaciones sociales. Estos dos elementos que están detrás de la reivindicación de pensar a Bourdieu en nuestra coyuntura se encuentran en las obras de Annie Ernaux, Didier Eribon y Édouard Louis.

### **3. SOCIOLOGÍA REFLEXIVA: DOMINACIÓN SOCIAL Y DESPOSESIÓN DE LOS DOMINADOS**

La sedicente obra de Pierre Bourdieu puede ser resumida como una caja de herramientas con el objetivo de dar respuestas a estas preguntas ¿Cómo es posible que se ejerza sistemáticamente la dominación? (Bourdieu, 2000b: 11-13); ¿De dónde procede el sufrimiento y la desigualdad que compone la taxonomía de lo social? (Bouveresse, 2003: 13); ¿Qué hechos históricos esconden unas relaciones de fuerza insertas en el cuerpo social que se presentan naturales y acrílicas mediante los mecanismos del poder simbólico? (Mounier, 2001: 9); o ¿No es la sociología crítica de Bourdieu una forma de apropiarse y

entender el «racismo de clase» que sufrió cuando ingresó en la *École Normale Supérieure*? (Vázquez García, 2002: 21).

Acertaríamos al concebir este proyecto sociológico como un ejercicio «reflexivo» de su propia condición de tráfuga de clase. El proyecto del teórico francés se incardina sobre el dolor sufrido en un viaje de no retorno desde una familia popular y plebeya del sudoeste de Francia, hasta la respetable y noble posición de profesor en el *Collège de France* desde 1982 con un discurso intitulado *Lección sobre la lección* en el que reiteró su condición de desarraigado o, dicho de otra manera cercana a Bourdieu, de su *habitus* escindido: “el sociólogo, hijo de lo que suele llamarse el pueblo y llegado a lo que se suele llamar la élite, sólo puede acceder a la lucidez especial que se asocia a cualquier especie de extrañamiento social si denuncia tanto la representación populista del pueblo, [...] como la representación elitista de las élites” (Bourdieu, 2002a: 9).

De este modo, tal y como escribe en el prólogo de su célebre obra *Le bal des célibataires*, su proyecto reflexivo se dirige a comprender las razones de la dominación social que, en sí mismas, son las razones de su propia condición de sentirse un extraño en el mundo intelectual “para mí se trataba de «hacer un Tristes trópicos al revés»” (Bourdieu, 2004: 13); esto es, la experiencia de un tráfuga de clase, de alguien que no se siente parte del mundo que habita, de modo que se forma “el sentimiento de ser un extranjero en el mundo intelectual” (Bourdieu, 2011a: 77).

Por lo que su empeño de desvelar las estructuras que se esconden bajo la apariencia de un orden social natural arranca cuando “cuestiono este mundo porque él me pone en cuestión, y de una manera muy profunda, que va mucho más allá de la simple sensación de exclusión social: jamás me siento plenamente justificado de ser un intelectual, no me siento «a gusto»” (Bourdieu, 2011a: 77).

En suma, el proyecto «reflexivo» de Bourdieu se encuentra situado desde un comienzo en una posición a partir de la cual ser capaz de comprender su origen humilde y, por lo tanto, de dominado. Esta sensación de comprender su situación de tráfuga de clase, es la que vertebra un trabajo reflexivo que ha visto diferentes etapas o momentos como bien observa Vázquez García (1999, 2002, 2004), desde *El oficio de sociólogo* (Bourdieu et al. 1976: 104); hasta su expresión más elevada en *La Miseria del mundo*: “La verdadera medicina, siempre según la tradición hipocrática, comienza con el conocimiento de las enfermedades invisibles, vale decir, de los hechos de los que el enfermo no habla, ya sea porque no tiene conciencia de ellos o porque olvida comunicarlos” (Bourdieu, 2013b: 558).

La referencia a la medicina que emplea aquí Bourdieu no es baladí, de hecho, responde tal y como apuntan (Vázquez García, 2004: 360-361; Webb et al. 2002: 54) a que el modelo reflexivo de Bourdieu es un trabajo ético capaz de «liberar» a los dominados mediante el conocimiento de las propias cadenas de la determinación social: “El socioanálisis puede ser visto como una contraparte colectiva del psicoanálisis: [...] el primero puede ayudarnos a desenterrar el inconsciente social fijado en instituciones tanto como alojado profundamente en nosotros” (Bourdieu y Wacquant, 2012: 79).

Llegados a este momento, podemos discernir cómo el movimiento de la filosofía a la sociología que realiza Bourdieu en Argelia era una forma de entenderse a sí mismo, de resolver el desarraigo que había marcado su existencia social (Vázquez García, 2002: 33). A partir de aquí, su sociología crítica estará atravesada por arrojar claridad sobre las condiciones de desigualdad estructural que componen el mundo social por alguien que ha sido capaz de traspasar la frontera de la «exclusión» y que experimenta una vida desgarrada: “Esta experiencia dual sólo podía contribuir al efecto duradero de un marcadísimo desfase

entre una alta consagración escolar y una baja extracción social, es decir, el habitus laminado, sede de tensiones y contradicciones” (Bourdieu, 2006c: 137-138).

De esta manera, Bourdieu advierte que la dominación social marcada por los «herederos» está basada en la creencia que tienen los dominados de la doxa o sentido común y, asimismo, esto se debe a la relación práctica característica del ethos de clase en contraposición a los procesos reflexivos y abstractos de los primeros. “Dado que todo los inclina a juzgar sus propios resultados con referencia a la ideología carismática, los estudiantes de clase baja se consideran un simple producto de lo que son y el presentimiento de su destino oscuro no hace más que reforzar las posibilidades de fracaso” (Bourdieu y Passeron, 2005: 108)

Dicho escenario, camufla o escamotea bajo la igualdad formal de la escuela “a reproducir las relaciones de fuerza que fundamentan su poder de imposición arbitrario (función de reproducción social de la reproducción cultural)” (Bourdieu y Passeron, 2001: 25); el secreto de la dominación, a saber, la posición estructural de la familia en el espacio social allende del marxismo determinista “por medio de la adquisición de la lengua materna y la manipulación de los términos y las relaciones de parentesco se dominan en estado práctico disposiciones lógicas, disposiciones más o menos complejas y más o menos elaboradas simbólicamente” (Bourdieu y Passeron, 2001: 60).

Sobre la base de lo elaborado, el proyecto de Pierre Bourdieu continúa abriéndose hacia la comprensión de las distancias y diferencias en el gusto y las percepciones entre las diferentes clases sociales, destacando *L’amour de l’art*, *Un art moyen*, *La distinction*, y *Ce que parler veut dire*. En todas estas obras el corazón de la problemática es común: la desposesión cultural de los dominados está íntimamente vinculada a la relación práctica con la necesidad. Mientras que la violencia simbólica ejercida sistemáticamente sobre el mundo social permite la reproducción del orden de manera inconsciente.

Vayamos a *La distinción*. Una de las enormes diferencias entre los dominantes, las clases medias y las clases populares, es que estas últimas, mantienen una relación con la política a través de un régimen práctico vinculado a la necesidad, no permitiendo la abstracción como los primeros y, de este modo, desarrollando vidas ajenas a toda acción política, es decir, como si la política no fuera con ellos, ejerciendo como sucede con el caso de la escuela, la propia autoexclusión (Bourdieu, 2017: 495-496; Louis, 2013b).

Esta relación práctica bajo el régimen de la necesidad consume una desposesión cultural endémica y estructural en un orden social atravesado por la dominación de clase: “La sumisión a la necesidad [...] se encuentra también en la base de todas las elecciones de la existencia cotidiana y de un arte de vivir que impone la exclusión de las intenciones propiamente estéticas como si de «locura» se tratase” (Bourdieu, 2017: 446); que finaliza con la imposición de la violencia simbólica como sinónimo de la aceptación última de la dominación social por parte de los dominados: “Basta con tener en cuenta las condiciones sociales de producción de los agentes y los efectos duraderos que ejercen al registrarse en las disposiciones para comprender que personas que son el producto de condiciones sociales indignantes no estén necesariamente tan indignadas” (Bourdieu, 2011a: 76).

De este esquema se deriva otra de las ideas centrales en la comprensión de la dominación social que más polémicas ha arrastrado: el habitus lingüístico (Bourdieu, 2016a, 2004, 2001a, 2011a: 120-136; Thompson, 1984; 2001). Frente a la posición de funcionalistas, formalistas del lenguaje, semiólogos o filósofos analíticos, Bourdieu piensa el lenguaje como un capital ubicado en un mercado lingüístico, desvencijando tanto la idea de «competencia» como de «comunismo lingüístico».

Así, las relaciones lingüísticas al margen de cualquier tipo de abstracción o transcendencia, están fuertemente atravesadas por relaciones de dominación que conduce a



los dominados a vivir una experiencia con el lenguaje supeditado a los dominantes, generando fuertes «distinciones» “las grandes categorías de modos de expresión corresponden a categorías de modos de adquisición, es decir, a formas diferentes de la combinación entre los dos principales factores de producción de la competencia legítima: la familia y el sistema escolar” (Bourdieu, 2016a: 44)

Entonces, ¿Qué opinión guarda Bourdieu de la cultura popular? ¿Toda expresión popular está inexorablemente condenada a la supeditación con la cultura dominante? ¿Lo popular no alberga otra gramática de expresión que la que pesa sobre el régimen de la necesidad? Cuestiones importantes, y uno de los flancos más débiles de Bourdieu como trataremos de demostrar junto a autores como Butler (1997), Corcuff (2005), de Certeau (2000), García Canclini (1990) Grignon y Passeron (1992), Lahire (2004), Passeron (1970, 1993, 2005, 2011) o Rancière (2007; 2014). Sin embargo, y aceptando algunas de estas críticas, consideramos que el debate no eclipsa la clarividencia y, por lo tanto, la importancia de la lectura que realiza Bourdieu de lo popular.

Para Bourdieu comprender el campo de fuerzas de lo popular, algo que le separa amplia y lamentablemente de Gramsci (Canclini, 1990: 29), es entender su condición de tráfuga de clase y su origen humilde. Grosso modo Bourdieu no entiende la existencia de algo así como «la cultura popular» con densidad propia y autonomía: “Las personas que hablan de «cultura popular» lo hacen con una pretensión de rehabilitación y quieren encontrar en esa cosa así definida como algo popular todo lo que les parece constitutivo de la cultura dominante” (Bourdieu, 2020: 309).

Por el contrario, toda idea de «cultura» implica desde un principio un régimen de desposesión y dominación. “La cultura se opone a la naturaleza, es decir, a las personas excluidas, a las clases dominadas” (Bourdieu, 2020: 308). De modo que, en la obra de Bourdieu, lo popular en su sentido más amplio y genérico mantiene siempre una relación de supeditación respecto a la cultura legítima o dominante, “El desconocimiento de lo que la cultura legítima y la cultura dominada deben a la estructura de la dominación entre las clases, inspira tanto la intención «populi-culturalista» de liberar a las clases dominadas, [...] como también el proyecto populista de decretar la legitimidad de la arbitrariedad cultural” (Bourdieu, 2011a: 39)

El boceto de cómo se produce la dominación social, si bien ha sido elocuentemente criticado, consideramos que continúa siendo de enorme importancia merced de componer una cartografía del presente que no obvie o soslaye las condiciones de posibilidad de la relación de los dominados con la política o con el orden social en el que viven.

#### **4. EL TRABAJO DE BOURDIEU AL DESCUBIERTO: DETERMINISMO Y LEGITIMISMO**

Inmediatamente después de considerar la inexistencia de la cultura popular como espacio autónomo en el que se puedan dar formas de vida alejadas o no contaminadas por las relaciones de poder, Bourdieu afirmará y, no es algo menor, que su posición no es ni tan siquiera cercana a legitimar un tipo de orden violento y agresivo, sino que para todo aquel que quiera hacerse cargo de desvelar las estructuras de la dominación y, por lo tanto, de arrojar luz sobre la encarnizada lucha de clases, tiene que superar una lectura del espacio social que no caiga en miserabilismos o populismos (Bourdieu y Wacquant, 2012: 114-115; Bourdieu, 2011a: 42-45; 2006c: 146; Heinich, 2007: 127; Bouveresse, 2003: 38; Pinto, 2002: 202; Rodríguez López, 2002: 118-119).

Precisamente, Bourdieu tacha de populistas a quienes le critican por miserabilista, ya que esta lectura de la cultura popular cae en la trampa de la rehabilitación, desconsiderando, a su vez, los mecanismos de la reproducción social. “La mayoría de los discursos sobre el mundo social apuntan a decir no aquello que las realidades consideradas son, sino lo que valen, si son buenas o malas” (Bourdieu y Wacquant, 2012: 119).

A pesar de que Bourdieu siempre que tuvo ocasión de declarar que su pensamiento no condenaba a los dominados a sufrir el escarnio sistemático sin posibilidad de transformar el orden de la realidad, y que si pensaba más la estabilidad del orden social que la transformación, no era tanto por la pretensión de no querer que el orden social cambie, sino de realizar un trabajo crítico sin premisas miserabilistas o populistas, no tardaron en llegarle críticas en esta misma dirección, esto es, por determinista o mecanicista (Alexander, 2000; Jenkins, 1992: 69-75) perfectamente sistematizadas en (Mounier, 2001: 185-214; Bonnewitz, 1998: 115-122).

A estas posiciones críticas se sumaron dos voces enormemente problemáticas y, consideramos, inasumibles. Por un lado, la crítica desproporcional y personal de J. Verdès-Leroux (1998) afirmando la apropiación de ideas ajenas sin realizar ninguna referencia (Verdès-Leroux, 1998: 29-31), o del terrorismo que ejerce su sociología con las clases populares (Verdès-Leroux, 1998: 93); y, por otro lado, la lectura que realiza S. Lash (2007: 291-324) asegurando la cercanía de su pensamiento con el posmodernismo, ampliamente criticado y rectificado tanto por Bourdieu como por otros intérpretes (Bourdieu, 2002b: 134; 2000b: 127; Fowler, 1997: 80).

Sin embargo, algunas críticas han apuntado elocuentemente a flancos débiles o problemáticos de la obra de Bourdieu. Es el caso de Cicourel (2004: 180; 1993: 57-58), que siendo heredero de la etnometodología de Garfinkel y, de la fenomenología que va de Husserl a Schütz, advierte que Bourdieu en base a una metodología amplia y universal no es capaz de prestar rigurosamente atención al aspecto más «micro» que se da en cualquier contexto en virtud de alterar ciertos patrones que son considerados como inamovibles.

O la lectura crítica que realiza Judith Butler (1997: 147), que concentrándose en los aspectos del habitus lingüístico, y aceptando el marco bourdieusiano del orden simbólico, se apoya en la obra de Derrida con el objetivo de pensar espacios alternativos a los predispuestos por el orden social.

Así, en una línea similar a Cicourel y Butler arriban las críticas de Lahire (2004) abriéndose al actor plural frente al determinismo: “Un actor plural es, por tanto, el producto de la experiencia –a menudo precoz- de socialización en contextos sociales múltiples y heterogéneos” (Lahire, 2004: 54); un Corcuff que apunta a ensanchar el espacio del habitus que observa demasiado ecléctico. “Con frecuencia, estas herramientas convocan también a dar un mayor lugar a la acción y a la interpretación frente al peso del pasado incorporado por el individuo” (Corcuff, 2005: 131); o Boltanski y Thévenot (1991) estudiando la pluralidad de los regímenes de acción, es decir, la pluralidad de los aspectos de la vida social.

Respecto a las críticas por su postura con la «cultura popular», cabe destacar las sentencias de Garnham y Williams (1980: 222-223) que señalan cómo su visión determinista obstaculiza una posibilidad real y fáctica de cambiar el orden de la realidad; o Michel de Certeau para quien el rodeo que empieza con las «estructuras», que luego pasa al habitus, y de éste a las «estrategias» que se ajustan a las «circunstancias», reducidas siempre a la estructura, y de nuevo un volver a empezar el círculo, genera un dogmatismo que no permite ni tan siquiera pensar formas de vida «populares» no atravesadas en stricto sensu por la dominación: “El habitus se convierte en un lugar dogmático, si se entiende por dogma la

afirmación de algo «real» que el discurso necesita para ser totalizador” (de Certeau, 2000: 67).

También hay que destacar a un J. C. Passeron (2011: 403-445; 2005: 34-40; 1993; 1970) que acercándose al trabajo etnográfico del pensador británico Richard Hoggart y su radiografía de la materialidad de la experiencia de las clases populares, atisbó la posibilidad de cartografiar a los dominados escapando a cierto legitimismo que acompaña el trabajo de Bourdieu y, por otro lado, a no caer presas de la hipertrofia del populismo. La obra de Hoggart le permitió huir del “sentimiento de imponente ante las maquinarias inequitativas que operaban en todo el orden social, con sus «argucias» que se inventan solas y su cascada de «disimulaciones». No dejaban lugar alguno a la creencia y al entusiasmo de los militantes” (Passeron, 2005: 35).

En este sentido, Passeron se opuso encarnizadamente a toda reducción legitimista de la «cultura popular» como mera supeditación de los valores dominantes. De esta forma, y apoyándose en Hoggart, Passeron fue más sensible con «lo popular» que Bourdieu y, por ello, sus ideas deben acompañar y completar al pensador del habitus, derribando la falaz idea de que las clases populares no tienen voz o autonomía propia: “Sería, sin duda, falso verlas como culturas mudas, como muestra muy bien el rol de organizador de los discursos populares que desempeña la distinción ideológica entre «ellos» y «nosotros»” (Passeron, 2011: 444-445).

En esta línea se sitúa también Lo culto y lo popular de Grignon y Passeron. “Haríamos sin duda una concesión excesiva al legitimismo si considerásemos que la cultura dominada se encuentra siempre penetrada, investida, sometida, con la misma intensidad por la cultura dominante” (Grignon y Passeron, 1992: 130).

Así como las obras del filósofo Jacques Rancière (2014; 2007) que lleva a cabo una de las críticas teóricas más rotundas de la obra de Bourdieu denominándole «sociologue roi» (Rancière, 2007: 288), puesto que buscando un programa que trate de reducir las desigualdades sociales de la escuela, hunde más a los dominados en la situación de partida de la que se les pretende sacar, ya que se apuesta por la reducción de la cultura legítima y no de la emancipación de las mentes “promoviendo la igualdad mediante la distribución universal del saber, está siempre atrapada en el paradigma pedagógico que reconstituye indefinidamente la desigualdad que ella pretende suprimir” (Rancière, 2014: 13).

## 5. LA RECUPERACIÓN DE LA SOCIOLOGÍA CRÍTICA DE PIERRE BOURDIEU

Meditando sobre las decisivas aportaciones críticas que hemos presentado, el objetivo continúa siendo el mismo que se marcaba Lahire (2004: 40), es decir, de poner a Bourdieu contra Bourdieu. De este modo, recuperar a Bourdieu en nuestra coyuntura, si bien debe tener en cuenta la falta de sensibilidad con la «cultura popular» como hemos podido comprobar, no debe caer en el error de asumir una posición intelectualista ampliamente criticada por Bourdieu, el etnocentrismo de clase. Posición, según Eribon, en la que tropieza Rancière en su ataque a Bourdieu: “No existe un «saber espontáneo» de los dominados o, más exactamente, el «saber espontáneo» no tiene un sentido fijo y vinculado con tal o cual forma de política” (Eribon, 2017a: 156).

A la sazón, la recuperación del programa de sociología crítica emprendido por Bourdieu, pero, ampliado y rectificado al calor de la materialidad de la experiencia de las clases populares, es lo que encontramos en tres seguidores contemporáneos del sociólogo francés: Annie Ernaux, Didier Eribon y Édouard Louis.

Cuidándose de no cometer el error tan frecuente entre los intelectuales cuando se acercan a las prácticas cotidianas del pueblo, “porque la ausencia de teoría, de análisis teórico de la realidad, que el lenguaje de aparato encubre, engendra monstruos” (Bourdieu, 2011a: 18); las obras de estos tres reconocidos pensadores armados del arsenal teórico de Bourdieu y, en especial, de *La Distinción* (Eribon, 2017b: 62-64; Ernaux, 2013: 24-25; Louis, 2013b: 11), cartografían la «experiencia» de sus humildes familias en virtud de dar voz a los que no se acostumbra a escuchar sin miserabilismos o populismos “por las voces que estén ausentes y cuya ausencia acaso revele, a quienes quieran y sepan preocuparse por ella” (Eribon, 2013: 136).

Ahora bien, tal y como Eribon contempla, pese a que su *Regreso a Reims* (Eribon, 2017b: 75) esté profundamente marcado por la lectura del *Autoanálisis* de un sociólogo de Pierre Bourdieu, eso no le impide observar una carencia fundamental que trata de remediar en la suya: las estructuras del mundo social. El paisaje de las estructuras del mundo social en la obra de Ernaux, Eribon y Louis se da a través de una etnografía reflexiva que permite a diferencia de la obra de Bourdieu, dialogar con Richard Hoggart como tan vivazmente había insistido Passeron. “Richard Hoggart tiene razón cuando insiste en la evidencia del medio en el que uno vive cuando pertenece a las clases populares” (Eribon, 2017a: 104).

La diferencia, tal vez, entre Passeron y la etnografía de la experiencia popular en las novelas de Ernaux, Eribon y Louis, consiste en la ferviente insistencia de estos en la desposesión estructural a la que se ven sometidos los dominados. “Conviene distinguir con cuidado los dos sentidos de la palabra «cultura»: en el sentido etnográfico del término se puede hablar de una «cultura popular», pero en el funcionamiento de la estructura social esa cultura popular está condenada a verse siempre en oposición de inferioridad” (Eribon, 2017b: 246)

De esta manera, aunque se realice una lectura de Hoggart desde la obra de Bourdieu, fundamentalmente realizada por Eribon, lo que no se pretende en ningún caso es estudiar las clases populares sin atender a los procesos de la dominación social, ergo, a la desposesión cultural. “No se daba cuenta de que su familia, sus padres, sus hermanos y hermanas, [...] habían tenido los mismos problemas, que lo que ella llamaba errores no eran, en realidad, sino la más acabada expresión del desarrollo normal de las cosas” (Louis, 2015: 60).

Asimismo, no es una sorpresa si atendemos a las palabras de Robert Castel, que Ernaux, Eribon y Louis, confiesen una admiración sin ambages por la figura y obra de Pierre Bourdieu puesto que como “tránsfugas de clase o bien miembros de la intelligentsia de países dominados; tanto los unos como los otros tenían buenas razones para experimentar en su vida concreta ese peso de las cosas, esta dureza del mundo” (Castel, 2005: 385).

De modo que, la cartografía de la materialidad de la experiencia de las clases populares se realiza desde la posición de un habitus escindido continuamente roto y dolido por no sentirse parte de ningún sitio. Significativo de lo dicho son estas palabras de Ernaux en *La place* al referirse a su padre en consonancia con lo que Bourdieu había representado para ella: «un choc ontologique violent» (Ernaux, 2011b: 912). “Para contar una vida sometida por la necesidad no tengo derecho a tomar, de entrada, partido por el arte, ni a intentar hacer algo «apasionante», «conmovedor»” (Ernaux, 2011a: 442).

Bajo este telón de fondo, las obras de Eribon y de Louis dan cuenta de cómo hacer una «ontología del presente» mediante la metodología de Pierre Bourdieu. En sus obras, advertimos la transformación del voto en los barrios populares a partir de la desgarrada experiencia sufrida tras un conjunto de políticas desde 1980. “Hollande, Valls El Khomri, Hirsch, Sarkozy, Macron, Bertrand, Chirac. La historia de tu sufrimiento tiene nombres y apellidos” (Louis, 2019: 87).

Sus relatos sociológicos abordan el sufrimiento y el escarnio de los dominados mediante las premisas éticas que Bourdieu había desbrozado en su *Miseria del mundo*: “al votar al Frente Nacional, los individuos siguen siendo quiénes son y la opinión que producen no es más que la suma de sus prejuicios espontáneos, que el discurso del partido capta y modela” (Eribon, 2017a: 140).

En suma, estirando las consideraciones de Pierre Bourdieu acerca de la revolución conservadora neoliberal y la transformación del Partido Socialista Francés traicionando a las organizaciones obreras y derrumbando el marco discursivo que mediaba entre la condición de clase y su identidad en un mundo social relacional, tanto Eribon como Louis, componen una cartografía a través de la cual entender los sucesos más acuciantes de nuestra realidad sin olvidar el aparataje conceptual del sociólogo francés. “El «sentido común» que compartían las clases populares «francesas» sufrió un profundo cambio, precisamente porque la cualidad de «francés» se convirtió en su elemento principal, reemplazando a la de «obrero» y hombre y mujer «de izquierda»” (Eribon, 2017a: 150)

## 6. CONCLUSIONES

La fuerza del neoliberalismo tal y como lo presenta Bourdieu “se trata de una política de la despolitización, esta política que utiliza sin vergüenza el léxico de la libertad, liberalismo, liberalización, desregulación, pretende atribuir una influencia fatal a los determinismos económicos” (Bourdieu, 2001b: 61), no ha trastocado un mundo social atravesado por antagonismos que viven y sufren los agentes en cada momento, tratándose “de unas luchas muy desiguales, ya que los agentes poseen un dominio muy variable de los instrumentos de producción de la representación del mundo social, y también porque los instrumentos que tienen [...] son muy desigualmente favorables para sus intereses según la posición que ocupen en la estructura social” (Bourdieu, 2004: 250).

Así pues, toda cartografía u «ontología del presente» que no preste atención a los mecanismos de la reproducción social y su génesis histórica, corre el riesgo de presentar el campo de la cultura popular desde un intelectualismo rayano el etnocentrismo de clase. Sin embargo, la lectura que realiza Bourdieu de la cultura popular no está exenta de contradicciones y peligros; “la cuestión es saber si en la realidad existe algo que se parezca a lo que denominan así los que hablan de «cultura popular». Y a esta cuestión yo respondo que no” (Bourdieu, 2011a: 15).

Así, habiendo desvelado sus puntos débiles, el ejercicio no consiste en obviar la sociología de la cultura de Bourdieu, sino de superarla desde sus propias entrañas. “Por desdicha, hay muchos motivos para temer que este amor proclamado al pueblo no sea otra cosa que una manera de dejarlo donde está y tal como es. Se trata de una nueva astucia del pensamiento conservador. Y, con seguridad, de una de las más siniestras” (Eribon, 2017b: 249).

Nuestro horizonte histórico caracterizado por una incansable búsqueda de “la uniformización de la oferta, tanto a escala nacional como internacional, [...] en lugar de diversificar, homogeneiza” (Bourdieu, 2001b: 84), debe ser radicalmente pensado desde un prisma lo suficientemente sensible a realidades no sistemáticamente sujetas a la dominación “el etnocentrismo de clase ha encontrado, para volver creíble este retrato pueril, muchos apoyos en descripciones científicas en las que un evolucionismo latente tiende siempre a reducir lo «popular» o lo «arcaico» al infantilismo” (Passeron, 2011: 412).

Y es justamente en este punto cardinal en el que se encuentra el corazón de la obra sociológica de Pierre Bourdieu, la de un chico humilde que no termina nunca de romper con el fantasma en forma de habitus de los determinismos sociales “el hecho de que la coincidencia contradictoria de la admisión en la aristocracia escolar y del origen popular y provinciano (me gustaría decir: particularmente provinciano) ha sido el origen de la constitución de un habitus escindido, generador de todo tipo de contradicciones y tensiones” (Bourdieu, 2003a: 190)

En definitiva, el objetivo de acercarnos a Bourdieu para pensar la crisis que sufren nuestras democracias occidentales, busca recuperar el proyecto de su sociología crítica como escenario desde el que pensar las transformaciones de un mundo enormemente complejo y sujeto al cambio sistemático, como retórica paradójica de la revolución neoliberal que está detrás de fenómenos tan señalados como el brexit, la victoria de Trump o el éxito comercial de filósofos o escritoras que tienen en común la recuperación de relatos sólidos y estables desde un etnocentrismo de clase propio de quien no presta atención a las estructuras de la dominación social.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, J. C. (2000) *La réduction. Critique de Bourdieu*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Alonso, L. E. (2021) *Siempre nos quedará Bourdieu*. Madrid: CBA.
- Barnier, M. (2021) *La gran ilusión. Diario secreto del Brexit (2016-2020)*. Madrid: Akal.
- Boltanski, L. y Thévenot, L. (1991) *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- Boltanski, L. (2005) “Usos débiles y fuertes del *habitus*”, en P. Encrevé y R. M. Lagrave (Eds.) *Trabajar con Bourdieu*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia., pp. 167-176.
- Boltanski, L. y Chiapello, E. (2002) *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Bonnewitz, P. (1998) *Premières leçons sur La sociologie de Pierre Bourdieu*. Paris: Presses Uniersitaires de France.
- Bourdieu, P. (1991) *La ontología política de Martín Heidegger*. Barcelona: Paidós.
- Bourdieu, P. (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999a) *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999b) *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999c) *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- Bourdieu, P. (2000a) *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2000b) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2001a) *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P. (2001b) *Contrafuegos 2. Por un movimiento social europeo*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2002a) *Lección sobre la lección*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2002b) “Condición de clase y posición de clase”. *Revista Colombiana de Sociología*, 7(1): 121-141.
- Bourdieu, P. (2003a) *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2003b) “La fabrique de l’habitus économique”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 150: 79-90.
- Bourdieu, P. (2004) *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2006a) *Sociología de Argelia y tres estudios de etnología Cabilia*. Madrid: CIS.
- Bourdieu, P. (2006b) *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2006c) *Autoanálisis de un sociólogo*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007a) *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2007b) *Anthologie économique. Cours au Collège de France (1992-1993)*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. (2008) *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Bourdieu, P. (2010) *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2011a) *Cuestiones de sociología*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. (2011b) *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2011c) "Champ du pouvoir et division du travail de domination". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 190: 126-139.
- Bourdieu, P. (2012) *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Bourdieu, P. (2013a) *La nobleza de estado. Educación de élite y espíritu del cuerpo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (ed.) (2013b) *La miseria del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2013c) *Manet, une révolution symbolique. Cours au Collège de France (1998-2000)*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. (2014) *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2016a) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. (2016b) *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires: Manantial.
- Bourdieu, P. (2017) *La distinción. Criterios y bases del gusto*. Barcelona: Taurus.
- Bourdieu, P. (2020) *Curso de Sociología General I. Conceptos fundamentales (Cursos del Collège de France, 1981-1983)*. Madrid: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. et al. (1963) *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris: Mouton.
- Bourdieu, P. y Sayad, A. (1964) *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. y Darbel, M. (1969) *L'amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P.; Chamboredon, J. C. y Passeron, J. C. (1976) *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (2001) *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Madrid: Popular.
- Bourdieu, P. (ed.) (2003a) *Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (2005) *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (2006) "Sociología y filosofía en Francia desde 1945: muerte y resurrección de la filosofía sin sujeto", en J. L. Moreno Pestaña y F. Vázquez García (Eds.) *Pierre Bourdieu y la filosofía*. Barcelona: Montesinos, pp. 111-163.
- Bourdieu, P. y Boltanski, L. (2009) *La producción de la ideología dominante*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2012) *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bouveresse, J. (2003) *Bourdieu, savant & politique*. Paris: Agone.
- Butler, J. (1997) *Excitable Speech*. London: Routledge.
- Cano, G. (2019) "Prólogo. La jaula de plástico. Wendy Brown y la cartografía política de la era Trumpstein", en W. Brown, *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*. Madrid: Lengua de Trapo, pp. 9-41.
- Cano, G. (2020) "El desprecio del pueblo (La doble herida de la sociedad de masas)". *Minerva: Revista del Círculo de Bellas Artes*, 34: 55-58.
- Castel, R. (2005) "Conclusión. Pierre Bourdieu y la dureza del mundo", en P. Encrevé y R. M. Lagrave (Eds.) *Trabajar con Bourdieu*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, pp. 379-388.
- Cicourel, A. (1993) "Aspects of Structural and Processual Theories of Knowledge", In C. J. Calhoun; E. Li Puma and M. Postone (Eds.) *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge: Polity Press, pp. 89-115.
- Cicourel, A. (2004) "L'habitus et le pouvoir symbolique comme processus sociocognitifs: quelques suggestions empiriques", en J. Bouveresse y D. Roche (Eds.) *La liberté par la connaissance. Pierre Bourdieu (1930-2002)*. Paris: Odile Jacob, pp. 163-188.
- Corcuff, P. (2005) "Lo colectivo en el desafío de lo singular: partiendo del habitus", en B. Lahire (Dir.) *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu: deudas y críticas*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 113-142.

- De Certeau, M. (2000) *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente & Universidad Iberoamericana.
- Eribon, D. (2013) “La voix absente. Philosophie des états généraux”, en E. Louis (Eds.) *Pierre Bourdieu. L'insoumission en héritage*. Paris: Quadrige, pp. 113-137.
- Eribon, D. (2017a) *Regreso a Reims*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Eribon, D. (2017b) *La sociedad como veredicto. Clases, identidades, trayectorias*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Ernaux, A. (2011a) “La place”, en A. Ernaux, *Écrire la vie*. Paris: Gallimard, pp. 437-480.
- Ernaux, A. (2011b) “Le chagrin”, en A. Ernaux, *Écrire la vie*. Paris: Gallimard, pp. 912-914.
- Ernaux, A. (2013) “La distinction, oeuvre totale et révolutionnaire”, en E. Louis (Eds.) *Pierre Bourdieu. L'insoumission en héritage*. Paris: Quadrige, pp. 23-43.
- Fabiani, J. L. (2016) *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*. Paris: Seuil.
- Fowler, B. (1997) *Pierre Bourdieu and Cultural Theory*. London: Sage.
- Fraser, N. (2017) “El fin del neoliberalismo progresista” *Sin Permiso*, en <https://www.sinpermiso.info/textos/el-final-del-neoliberalismo-progresista> [consulta 21/06/2022]
- Fusaro, D. (2021) *Historia y conciencia del precariado. Siervos y señores de la globalización*. Madrid: Alianza Editorial.
- García Canclini, N. (1990) “Introducción: La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu”, en P. Bourdieu, *Sociología y cultura*. México: Grijalbo, pp. 5-40.
- Garnham, N. y Williams, R. (1980) “Pierre Bourdieu and the sociology of culture: an introduction”. *Media, Culture & Society*, 2: 209-223.
- Grignon, C. y Passeron, J. C. (1992) *Lo culto y lo popular*. Madrid: La piqueta.
- Heinich, N. (2007) *Pourquoi Bourdieu*. Paris: Gallimard.
- Héran, F. (1987) “La seconde nature de l’habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique”. *Revue française de sociologie*, 28: 385-416.
- Honneth, A.; Kocyba, H. y Schwibs, B. (1986) “The Struggle Symbolic Order and Interview with Pierre Bourdieu”. *Theory, Culture & Society*, 3: 35-51.
- Jones, O. (2011) *Chavs. The Demonization of the Working Class*. London: Verso.
- Jones, O. (2015) *El establishment. La casta al desnudo*. Barcelona: Seix Barral.
- Jenkins, R. (1992) *Pierre Bourdieu*. London: Routledge.
- Lahire, B. (2004) *El hombre plural. Los resortes de la acción*. Barcelona: Bellaterra.
- Lane, J. F. (2000) *Pierre Bourdieu. A critical introduction*. London: Pluto Press.
- Lash, S. (2007) *Sociología del posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Laval, C. (2019) *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Louis, E. (Ed.) (2013a) *Pierre Bourdieu. L'insoumission en héritage*. Paris: Quadrige.
- Louis, E. (2013b) “Ce que la vie fait à la politique”, en E. Louis (Ed.), *Pierre Bourdieu. L'insoumission en héritage*. Paris: Quadrige, pp. 3-19.
- Louis, E. (2015) *Para acabar con Eddy Bellegueule*. Barcelona: Salamandra.
- Louis, E. (2019) *Quién mató a mi padre*. Barcelona: Salamandra.
- Martín Criado, E. (2006) “Estudio introductorio. Las dos Argelias de Pierre Bourdieu”, en P. Bourdieu, *Sociología de Argelia y tres estudios de etnología Cabilia*. Madrid: CIS, pp. 15-119.
- Martín Criado, E. (2021) “Bourdieu y Argelia: una sociología combativa”, en L. E. Alonso (Ed.) *Siempre nos quedará Bourdieu*. Madrid: CBA, pp. 175-206.
- Mounier, P. (2001) *Pierre Bourdieu, une introduction*. Paris: La Découverte.
- Nordmann, C. (2010) *Bourdieu/Rancière. La política entre sociología y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Pasolini, P. P. (1978) *Escritos Corsarios*. Caracas: Monte Ávila.
- Passeron, J. C. (1970) “Présentation”, en R. Hoggart, en *La cultura du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. Paris: Minuit, pp. 7-25.
- Passeron, J. C. (1993) “Portrait de Richard Hoggart en sociologue”. *Enquête*, 8: 1-19.
- Passeron, J. C. (2005) “Muerte de un amigo, desaparición de un pensador”, en P. Encrevé y R. M. Lagrave (Eds.) *Trabajar con Bourdieu*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, pp. 21-92.
- Passeron, J. C. (2011) *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas*. Madrid: Siglo XXI.



- Pinto, L. (2002) *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rancière, J. (2007) *Le philosophe et ses pauvres*. Paris: Flammarion.
- Rancière, J. (2014) *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Barcelona: Laertes Ediciones.
- Rodríguez López, J. (2002) *Pierre Bourdieu. Sociología y subversión*. Madrid: La Piqueta.
- Simón, A. I. (2020) *Feria*. Madrid: Círculo de Tiza.
- Thompson, J. B. (1984) "Symbolic violence, language and power in the writings of Pierre Bourdieu", in J. B. Thompson, *Studies in the theory of ideology*. Cambridge: Polity Press, pp. 42-72.
- Thompson, J. B. (2001) "Préface", en P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Éditions du Seuil, pp. 7-51.
- Vázquez García, F. (1999) "Historicidad de la razón y teoría social: entre Foucault y Bourdieu". *Revista Mexicana de Sociología*, 61: 189-212.
- Vázquez García, F. (2002) *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*. Barcelona: Montesinos.
- Vázquez García, F. (2004) "¿Ortodoxia o reforma del entendimiento? La doble insolencia de Pierre Bourdieu. Excurso sobre la reflexividad", en L. E. Alonso; E. Martín Criado y J. L. Moreno Pestaña (Eds.) *Pierre Bourdieu, las herramientas del sociólogo*. Madrid: Fundamentos, pp. 351-373.
- Verdès-Leroux, J. (1998) *Le savant et la politique. Essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu*. Paris: Grasset.
- Webb, J.; Schirato, T. y Geoff Danaher. (2002) *Understanding Bourdieu*. London: Sage.
- Žižek, S. (2008) "Over the Rainbow", en T. Frank, *¿Qué pasa con Kansas?* Madrid: Acuarela & A. Machado.

## Breve currículum

### David del Pino Díaz

Doctorando en el programa de Periodismo (Actualmente, Universidad Complutense de Madrid). Máster en Estudios Avanzados en Comunicación Política (2016, Universidad Complutense de Madrid). Título Propio Pensar el Presente (2017, Universidad Complutense de Madrid). Graduado en Ciencias Políticas (2015, Universidad Complutense de Madrid). Las principales líneas de investigación son: procesos de subjetivación política; sociología de la cultura; sociología política; Teoría de la Comunicación e Información.