



POLÍTICA DEL COMPROMISO SOCIOLÓGICO

Politics of sociological engagement

Gérard Mauger¹

Centre Européen de Sociologie et Science Politique

gerard.mauger@cse.cnrs.fr

Resumen: La sociología y, en general, las ciencias sociales pueden colaborar en el ejercicio de la dominación o contribuir a su crítica. Frente a una sociología que se convierte fácilmente en guardiana del orden simbólico, ¿cuál puede ser hoy la fuerza de la crítica sociológica? El análisis de las condiciones sociales de la eficacia crítica supone, en primer lugar, renunciar a las ilusiones de la logoterapia y la creencia en la omnipotencia del discurso. Si la inercia fruto de la inscripción de las estructuras sociales en los cuerpos dificulta la apropiación de la crítica, haciendo insuficiente la mera “fuerza de las ideas verdaderas”, la sociología no puede ignorar las resistencias y las rupturas con el orden de las cosas. Los habitus desgarrados y desconcertados, los desajustes entre expectativas y probabilidades, abren un margen para la acción política. Una política del compromiso sociológico puede contribuir así a transformar las categorías de percepción y a reactivar el inconsciente social, recurriendo a la crítica histórica, la trasgresión simbólica o la broma (Witz).

Palabras clave: política, compromiso, sociología, crítica, Bourdieu.

Abstract: Sociology and, in general, social sciences can collaborate with the exercise of domination or contribute to its critique. When sociology easily becomes a guardian of symbolic order, ¿which could be the strength of sociological critique nowadays? Analysing the social conditions of critical effectiveness, first of all, means to refuse the illusions of logotherapy and the belief on discourse’s omnipotence. The inertia resulting from the inscription of social structures in bodies hinders the appropriation of critique, the simple “force of true ideas” being insufficient. But sociology cannot ignore resistances and break-ups with the order of things. Torn and bewildered habituses, imbalances between expectations and probabilities, open a leeway for political action. A politics of sociological engagement can then contribute to the transformation of categories of perception and to reactivate social unconscious, through historical critique, symbolic transgression and joke (Witz).

¹ Sociólogo, director de investigación emérito del CNRS y miembro del Centre Européen de Sociologie et Science Politique (CESSP-París, antiguo Centro de Sociología Europea fundado por Pierre Bourdieu). Texto original: “Politique de l’engagement sociologique”, *Mouvements*, nº 24, 2005, pp. 53-59. Traducción: Javier Rujas Martínez-Novillo.

Keywords: politics, engagement, sociology, critique, Bourdieu.

“Los gobiernos están siempre interesados en que su sociedad no sea ilustrada, porque si ilustrasen a su sociedad serían aniquilados en poco tiempo por esa sociedad ilustrada por ellos”.

Thomas Bernhard

“Trabajamos hoy en la incertidumbre y la ignorancia del bien exacto (del mal también, por desgracia) que podemos hacer”.

Jacques Bouveresse

Del mismo modo que, según Sartre, el escritor “está en el ajo (*est dans le coup*), haga lo que haga”, se puede considerar que la sociología y, de forma general, las ciencias sociales, pueden colaborar en el ejercicio de la dominación o contribuir a su crítica (transgrediendo el principio weberiano de “neutralidad axiológica”, ¿se renuncia por ello a la “cientificidad” de la sociología? Sin proponernos justificar esto aquí, podemos considerar a la inversa que la sociología es tanto más “científica” cuanto más sistemáticamente crítica es)². El trabajo de guardián del orden simbólico consiste, en lo esencial, en confirmar la visión dominante del mundo social (mandando, por ejemplo, las “clases” y sus “luchas” al “cubo de basura de la historia”), en limitar el campo de los futuros posibles (profetizando el “fin de la historia” y pregonando *urbi et orbi* que “el neoliberalismo” es el horizonte insuperable de nuestro tiempo). En suma, consiste en reforzar la ortodoxia, en particular haciendo que la *doxa* acceda al estado de opinión y atribuyéndole la legitimidad otorgada a la ciencia o a sus apariencias: “La fuerza de la autoridad científica, que influye en el movimiento social y llega hasta el fondo de las conciencias de los trabajadores, es muy grande. Produce una forma de desmoralización. Y una de las razones de su fuerza es que se halla en manos de personas que parecen estar completamente de acuerdo entre sí –en general, el consenso es un signo de verdad”, declaraba Pierre Bourdieu en la sesión inaugural de los Estados Generales del Movimiento Social (Bourdieu, 1998). Consiste en racionalizar el ejercicio de la dominación simbólica, gracias al uso de instrumentos de conocimiento contruidos por las ciencias sociales³ o de simulacros que permiten atribuirse los beneficios de la legitimidad científica⁴. En la perspectiva inversa, se trata de desvelar los mecanismos⁵ y las estrategias de dominación⁶ y de contribuir así a contrarrestarlos, liberando las fuerzas potenciales de resistencia y de rechazo neutralizadas por el desconocimiento.

La sociología auxiliar del orden simbólico puede ceder tanto más fácilmente a la ilusión de su omnipotencia cuanto que la ortodoxia se asocia con el *bon sens*, el sentido común, la *doxa*: “los poderes intelectuales no

² Véase, por ejemplo, P. Bourdieu, 1984a; 2001; 2002a; 2002b. Véase también el debate sobre este tema en la obra colectiva dirigida por Bernard Lahire (2002).

³ Véase el uso de los sondeos como instrumentos de demagogia racional (Bourdieu, 1984b; 1987; Champagne, 1990).

⁴ Véase el uso de la “consulta” como instrumento de ilusionismo político (Mauger, 1996).

⁵ Es decir, poner en evidencia “la violencia fundadora ocultada por el acuerdo entre el orden de las cosas y el orden de los cuerpos” (Bourdieu, 1997: 224).

⁶ Y, en particular, “la contribución que el conocimiento racional puede hacer a la monopolización de hecho de los beneficios de la razón universal” (Bourdieu, 1997: 99-100).

son nunca tan eficientes, escribe Pierre Bourdieu, como cuando se ejercen en el sentido de las tendencias inmanentes del orden social” (Bourdieu, 1997: 11), reforzando simbólicamente las relaciones de fuerzas sociales. Pero, ¿cuál puede ser, a la inversa, la fuerza de la crítica sociológica? ¿Cuáles pueden ser los efectos de las revoluciones operadas en el orden de las palabras sobre el orden de las cosas? Quizá no se trata tanto, hoy en día, de denunciar los fantasmas de omnipotencia de intelectuales que soñaban con “rehacer el mundo”, como de desmitificar la creencia simétrica en la impotencia que justifica todas las dimisiones. Pasados los excesos de confianza en los poderes de los discursos, ¿se trataría quizá de luchar contra los excesos de desconfianza? Sea como sea, la renuncia a las ilusiones de la logoterapia sigue siendo una condición previa necesaria para el análisis de las condiciones sociales de la eficacia crítica.

LAS ILUSIONES DE LA “LOGOTERAPIA”

La ilusión de la omnipotencia de los intelectuales “comprometidos”⁷ se basa en una forma específica de etnocentrismo y en el desconocimiento correlativo de la fuerza de las cosas. Este etnocentrismo escolástico puede declinarse, según Pierre Bourdieu, de cuatro maneras: la creencia en las virtudes de la discusión, una visión encantada de las relaciones de fuerza políticas, la ilusión constructivista y el optimismo populista.

La visión encantada de universos escolásticos donde las constricciones sociales se reducirían a constricciones lógicas⁸ y la inmersión prolongada de los intelectuales en una actividad ordenada de discusión y justificación de los enunciados, permiten explicar la creencia –ciega o escéptica, pero en cualquier caso suficiente para continuar participando en el juego– en las virtudes de la discusión, permiten dar cuenta del ideal lógico y moral –desigualmente interiorizado pero siempre honrado, si no respetado– y de la ilusión democrática. Sin embargo, esta creencia en la omnipotencia del discurso ignora las condiciones económicas y sociales indispensables para que puedan instaurarse deliberaciones públicas susceptibles de conducir a un consenso racional. Contra este angelismo escolástico, hay que interrogarse sobre las condiciones de eficacia de una *Realpolitik* de la razón que tenga en cuenta la desigualdad real en la igualdad formal⁹. La ilusión democrática tiene como corolario una visión encantada de las relaciones de fuerza políticas reducidas a relaciones de comunicación, de “diálogo”. Es igualmente solidaria de la ilusión constructivista que tiende a hacer del mundo social un mero producto de una construcción performativa: desde este punto de vista, cambiar el lenguaje, es cambiar la realidad, de la cual se ignora o se quiere ignorar que está también inscrita en la objetividad de las instituciones, las cosas y los cuerpos.

En cuanto al optimismo populista que sólo conoce “dominados resistentes”¹⁰, confunde la relación intelectual (es decir, escolástica) con las condiciones dominadas y la relación dominada con esta condición: visión populista del pueblo como lugar de resistencia, si no de subversión, en la que se fundan las expectativas de la liberación política del efecto automático de la “toma de conciencia” (contra la “falsa conciencia”). Ignorando que “el orden instituido tiende siempre a dar la impresión, incluso a los más desfavorecidos, de que cae por su propio peso, de que es necesario, evidente, más necesario, más evidente, en cualquier caso, de lo que cabría creer desde el punto de vista de los que, no habiendo sido formados en unas condiciones tan duras, no pueden más que encontrarlas insostenibles e indignantes” (Bourdieu, 1997: 207), el optimismo populista ignora al mismo tiempo que la fuerza de los argumentos no tiene ninguna eficacia contra las disposiciones y la

⁷ Sobre las diferentes modalidades del compromiso de los intelectuales, véase Gérard Mauger (1995).

⁸ Pero quienquiera que haya pasado en él una temporada suficientemente larga no puede desconocer completamente un funcionamiento con frecuencia más prosaico...

⁹ Sobre este tema, ver Lilian Mathieu (2002).

¹⁰ El pesimismo simétrico deplora su “resignación”.

fuerza de las cosas¹¹. Puesto que las estructuras cognitivas puestas en práctica son productos de la incorporación de las estructuras del “mundo vivido”, el habitus funciona como fuerza de llamada al “*topos* del origen” (si cada cual “se encuentra a sí mismo”, “se siente como en casa”, es porque ese *topos* está en él) y “tiende a reducir las disonancias entre las anticipaciones y las realizaciones operando un cierre más o menos total de los horizontes” (Bourdieu, 1997: 275)¹². La adhesión al orden establecido, “la sumisión”, “el conformismo” son resultado de la interiorización duradera, sino indeleble, de las estructuras sociales en forma de esquemas de percepción (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etc.), de disposiciones y de creencias que escapan a la influencia (*emprise*) de la conciencia. “Esta sumisión, escribe Pierre Bourdieu, no es un acto de conciencia, una simple representación mental susceptible de combatirse sólo con la fuerza intrínseca de las ideas verdaderas, sino una creencia tácita y práctica hecha posible por la habituación que nace del adiestramiento (*dressage*) de los cuerpos” (Bourdieu, 1997: 205). Explica la facilidad, en ciertos aspectos desconcertante, con la que, a lo largo de la historia, con la excepción de algunas situaciones de crisis, los dominantes imponen, sin errar el golpe, su dominación. En otros términos, lo problemático es que, al margen de situaciones excepcionales de crisis, el orden establecido no es problemático. Por ello, es vano creer en una posible transformación de las relaciones de dominación en virtud de una simple “conversión de los espíritus” (de los dominantes o de los dominados) tras una logoterapia colectiva cuya organización correspondería a los intelectuales. De hecho, escribe Pierre Bourdieu, “la acción simbólica no puede, por sí sola, y al margen de toda transformación de las condiciones de producción y fortalecimiento de las disposiciones, extirpar las creencias corporales, pasiones y pulsiones que permanecen por completo indiferentes a las conminaciones o las condenas del universalismo humanista” (Bourdieu, 1997: 215). La creencia en las virtudes terapéuticas de la sola crítica sociológica es tanto más vana cuanto que esas exhortaciones a la “toma de conciencia” obstaculizan la perpetuación de la ilusión sobre uno mismo (la cual permite salvaguardar una forma tolerable de “verdad subjetiva”), y que el etnocentrismo escolástico desconoce los costes materiales y simbólicos de la revuelta. “Debido, en especial, a que el orden establecido, incluso el más abrumador, proporciona unos beneficios de orden que no se suelen sacrificar a la ligera, la indignación, la sublevación y las transgresiones (en el inicio de una huelga, por ejemplo) resultan siempre difíciles y dolorosas y, por lo general, muy costosas, material y psicológicamente”, escribe Pierre Bourdieu (1997: 274). Aceptar –o descubrir– la verdad depende al menos en parte del interés en el desvelamiento. Pero el interés por la verdad no tiene nada de universal, aunque sólo sea porque contrarresta los intereses en la ceguera.

Estos obstáculos estructurales a la apropiación de la crítica sociológica son reforzados por las trabas puestas a su difusión más allá de un cenáculo de iniciados¹³, por su dificultad intrínseca y por la desigual distribución del capital cultural (de manera que es virtualmente posible para quienes le son más hostiles y particularmente improbable para quienes tienen objetivamente un interés en ella), sin contar con la resistencia opuesta por los portavoces de los grupos dominados a lo que perciben como una amenaza de “hegemonía experta (*savante*)” y por las distintas formas de anti-intelectualismo popular, etc. En estas condiciones, cómo no suscribir el pe-

¹¹ Las disposiciones iniciales (el “*habitus* primario”) son incorporadas en el seno de un grupo familiar social y espacialmente situado, en el curso de una experiencia precoz y prolongada de interacciones habitadas por las estructuras de dominación. “El niño incorpora lo social en forma de afectos, pero con un contenido de color y calificación social”, escribe Pierre Bourdieu (1997: 200), y es así como el orden social se inscribe en los cuerpos, “en forma de disposiciones que [...] se expresan y se viven en la lógica del sentimiento o del deber, a menudo confundidos en la experiencia del respeto, la devoción afectiva o el amor, y que pueden sobrevivir mucho tiempo después de la desaparición de sus condiciones sociales de producción” (Bourdieu, 1997: 215).

¹² Puesto que el punto de vista del habitus es necesariamente “local”, podemos preguntarnos por los efectos de un ensanchamiento del horizonte social: la sociología tiene, entre otras virtudes, la de intentar aprehender toda situación “en su conjunto”.

¹³ “No podemos, evidentemente, contar con los empresarios, los obispos o los periodistas para que elogien la cientificidad de trabajos que desvelan los fundamentos ocultos de su dominación, ni para que se esfuercen en divulgar sus resultados”, escribía Pierre Bourdieu (1984). Pero, como cualquier otro imperio, el de la comunicación tiene sus fallas: de ahí la importancia de la localización y de un uso controlado de esos “eslabones débiles”.

simismo de Jacques Bouveresse, que considera que “para vencer esa inercia de disposiciones vinculadas a lo que Pascal llama la “costumbre” (*coutume*), es decir, para Bourdieu, a la educación y el adiestramiento de los cuerpos, hace falta algo más que “la fuerza de las ideas verdaderas”, vengan éstas de la sociología o de cualquier otro sector del conocimiento” (Bouveresse, 2002).

EL ÁREA DE LA DOXA

Si “la extraordinaria inercia que resulta de la inscripción de las estructuras sociales en los cuerpos” (Bourdieu, 1997: 206) apenas incita a creer en las virtudes de la “toma de conciencia”, la sociología no puede ignorar sin embargo las huelgas, las revueltas obreras y campesinas, las revueltas estudiantiles (de la crítica de la familia y de la universidad a la del orden social), los conflictos de generaciones en diferentes campos del espacio social, entre “poseedores” (llevados a la ortodoxia) y “aspirantes” (llevados a la herejía), las revueltas feministas, etc., las resistencias individuales y colectivas, ordinarias y extraordinarias, duraderas y puntuales, pasivas y activas, en suma las rupturas –al menos temporales– con el “orden de las cosas”. ¿Cómo es posible sustraerse a la violencia simbólica, salirse de la evidencia silenciosa de la *doxa*? Como señala Jacques Bouveresse, “Pierre Bourdieu siempre buscó [...] a la vez explicar por qué [las cosas] son tan difíciles de cambiar y mostrar cómo pueden o podrían cambiar” (Bouveresse, 2002). De hecho, los instrumentos conceptuales construidos por Pierre Bourdieu (*habitus*, campo, violencia simbólica, etc.), que permiten analizar la reproducción, la inercia del orden social, permiten estudiar igualmente su cuestionamiento¹⁴.

El análisis de las condiciones sociales de receptividad de la crítica sociológica pasa por el análisis sociológico diferencial de las relaciones con el mundo social o, más concretamente, de las variaciones de la extensión del área de la *doxa* y, por tanto, también del área de las opiniones heterodoxas. Si es cierto que las representaciones del “mundo de los otros” (Hoggart, 1970) a través de esquemas de percepción del *ethos* popular (la dialéctica “envidia/orgullo” descrita por Florence Weber, 1989) pueden, en ciertas condiciones, suscitar la indignación, incluso la revuelta, que la experiencia reiterada de diferencias entre prestaciones y retribuciones puede, en ciertas coyunturas, despertar un sentimiento de injusticia, que las diferencias entre discursos y prácticas, entre promesas y realidades o las incoherencias lógicas demasiado manifiestas pueden engendrar la ira, que los atentados a la dignidad, al sentido del honor pueden provocar la rabia; a la inversa, el sentimiento de impotencia, la llamada al orden de la necesidad y el estoicismo correlativo imponen una represión (*refoulement*) más o menos duradera, más o menos eficaz de la indignación moral, de las revueltas lógicas o de la ira: de ahí la inestabilidad, la imprevisibilidad del humor de los dominados respecto de las llamadas a la revuelta. Puesto que esas revueltas suponen instrumentos de expresión y de crítica desigualmente distribuidos, los profesionales del trabajo de explicitación pueden, en ciertas circunstancias, convertirse en portavoces de dominados reducidos al silencio: desvío o transferencia de capital cultural que les permite acceder a la movilización colectiva y a la acción subversiva contra el orden simbólico establecido.

En general, el estudio de las sensibilidades diferenciales al orden y al desorden remite al de los grados de integración del *habitus*. Los *habitus* divididos, desgarrados, llevan, en forma de tensiones y de contradicciones, la huella de las condiciones de formación contradictorias de las que son producto: las situaciones de “doble constreñimiento” (“*ethos* del entre sí/disciplina de fábrica”, “clase de origen/clase de pertenencia”, “país de emigración/país de inmigración”, etc.) hacen los *habitus* desgarrados, librados a la contradicción y a la división contra uno mismo (“división del yo”), la multiposicionalidad induce la distancia al rol opuesta a los *habitus* “unidimensionales” de los oblatos y de los *apparatchiks*, etc.

¹⁴ “La fecundidad de esta concepción de la acción se debe a que se esfuerza en pensar el cambio y la conservación con los mismos instrumentos” (Mathieu y Roussel, 2002).

Asimismo, “estar en su sitio”, “mantenerse en su puesto”, “quedarse en su lugar”, todo ello supone el ajuste de las disposiciones a las posiciones, la coincidencia de las esperanzas y de las probabilidades objetivas, la homología del habitus y del hábitat: los desfases, las discordancias, los tropiezos hacen los habitus “desconcertados”. Ahora bien, la homología entre el espacio de posiciones y el espacio de disposiciones no es nunca perfecta: por eso siempre existen agentes “en situación incómoda”, “desplazados”, “mal en su lugar” y “mal consigo mismos (*mal dans leur peau*)”. Podemos suponer que “sentirse desplazado” inclina a la objetivación y a la crítica, si no a la lucidez. De manera general, los habitus desconcertados nacen de la diferencia, vivida como sorpresa positiva o negativa, entre las expectativas y la experiencia: diferencias ligadas a la inercia de los habitus (cuyo paradigma es Don Quijote) o, a la inversa, al cambio del modo de generación de las nuevas generaciones, a los desplazamientos, ascendentes o descendentes, inter o intrageneracionales que confrontan los habitus de los “advenedizos” y de los “desclasados” a unas condiciones de actualización distintas de aquellas en las que han sido producidos, o, aún, al desajuste estructural de las expectativas subjetivas y de las posibilidades objetivas ligado al desclasamiento estructural producido a la vez por la generalización de la escolaridad, y la devaluación de los títulos escolares que conlleva, y por la generalización de la inseguridad salarial (Bourdieu, 1978).

El desajuste entre expectativas y probabilidades abre así un margen de libertad a la acción política. Desde el punto de vista de la receptividad a la crítica del orden establecido, la diferencia óptima entre expectativas subjetivas y probabilidades objetivas se encuentra sin duda en esta zona de incertidumbre situada entre la seguridad del éxito (“siempre se gana”) y la certeza del fracaso (“siempre se pierde”): en efecto, la aniquilación de las posibilidades (“*no future*”) conlleva la mayor parte de las veces la aniquilación de las defensas psicológicas, una desorganización general y duradera del pensamiento que oscila entre el onirismo y la dimisión. “La posesión de las garantías mínimas relativas al presente y al futuro, que están inscritas en el hecho de tener un empleo permanente y las seguridades asociadas es [...] lo que confiere a los agentes así dotados las disposiciones necesarias para afrontar activamente el futuro” (Bourdieu, 1997: 266).

Podemos interrogarnos, finalmente, sobre las condiciones de posibilidad de una liberación temporal de los mandatos mudos del orden simbólico, de una suspensión de la dominación, de una “*épokhé* de la actitud natural” (Schütz): es el caso de la existencia temporalmente liberada de la dominación de las situaciones de crisis (mayo del 68), de los días de huelga o de la *skholè* temporal de las vacaciones, “existencia liberada del tiempo, puesto que liberada de la *illusio*, de la pre-ocupación, mediante la suspensión de la inserción en el campo, por tanto en la competencia –se habla comúnmente de “desahogarse” (*faire le vide*) o de “desconectar”– y, llegado el caso, mediante la inserción en universos sin competencia, como la familia o ciertos clubs de vacaciones, universos sociales ficticios que se suelen vivir como liberados y liberadores” (Bourdieu, 1997: 250). Si es cierto que “la reanudación (*reprise*)” (Le Roux, 1998¹⁵), “la rutina (*traintrain*)”, remiten al pasado, a los recuerdos, es decir al inconsciente, esas experiencias de liberación temporal hacen olvidar que la experiencia del mundo como evidente, que la adaptación “natural”, “automática” a las posiciones dominadas es una relación socialmente construida; la existencia misma de estas experiencias reprimidas (*refoulées*) abre virtualmente la posibilidad de reactivarlas.

¹⁵ Relato de la investigación-rodaje de la película de la cual es autor (*Reprise*, 1996).

¿QUÉ HACER?

Si es cierto que todo proyecto de reforma del entendimiento optimiza sus posibilidades de recepción entre habitus divididos, rasgados, desconcertados, desajustados, en situaciones de excepción (huelgas, movimientos sociales, etc.) o de crisis estructural (desajuste estructural de las expectativas y las probabilidades), ¿cuáles pueden ser las apuestas (*enjeux*), las estrategias, las tácticas de la crítica sociológica? Una *Realpolitik* de lo universal implica primero “una lucha política permanente por la universalización de las condiciones de acceso a lo universal” (Bourdieu, 1997: 100), favoreciendo por todas partes y por todos los medios el acceso de todos a los instrumentos de lo universal. En esta perspectiva, si es cierto que “los programas nacionales, escritos o no escritos, producen cerebros nacionalmente programados” (Bourdieu, 1997: 41), hay que inscribir la heterodoxia en el programa. Porque el poder sobre los instrumentos incorporados de conocimiento (esquemas de percepción y de apreciación, principios de división) es un poder de hacer ver y de hacer creer, el proyecto de subvertir el orden de las cosas implica una “política de la percepción” que aspire a transformar las categorías a través de las cuales éste es percibido, las palabras en las que se expresa.

La crítica sociológica puede igualmente intentar reactivar el “inconsciente social” y combatir la represión (*refoulement*) de todo lo que atañe a la realidad social, luchar contra todas las empresas de “naturalización” de lo social, trabajar por el retorno de lo reprimido, romper el círculo encantado de la negación colectiva, “llevar a cabo la suspensión de la suspensión de la duda sobre la posibilidad de que el mundo social sea diferente que está implicada en la experiencia del mundo como algo evidente” (Bourdieu, 1997: 207). De manera general, la imaginación y la acción innovadoras no pueden tener éxito más que si, “actuando como detonantes o, mejor, como desencadenantes simbólicos capaces de licitar y de ratificar, mediante la virtud de la explicitación y de la publicación, malestares o descontentos difusos, deseos socialmente instituidos más o menos confusos, consiguen reactivar disposiciones que las acciones de inculcación anteriores han depositado en los cuerpos” (Bourdieu, 1997: 277). En esta perspectiva, una política del compromiso sociológico puede movilizar la crítica histórica¹⁶, la transgresión simbólica¹⁷, y, finalmente, el *Witz*, que puede ejercer un efecto de catarsis expresado en una risa liberada y liberadora. Porque si bien es cierto que la mirada sociológica de Pierre Bourdieu es a veces desencantadora, puede también contribuir a edificar “un mundo en el que cada cual podría mirar al otro riendo”.

¹⁶ “Sólo la crítica histórica, arma capital de la reflexividad, puede liberar al pensamiento de las constricciones que se ejercen sobre él cuando, abandonándose a las rutinas del autómatas, trata como cosas construcciones históricas reificadas”, escribe Pierre Bourdieu (1997: 218).

¹⁷ “La transgresión simbólica de una frontera social tiene de por sí un efecto liberador porque, en la práctica, hace realidad lo impensable. Pero ella misma no es pensable, y simbólicamente eficiente, en lugar de ser rechazada como un escándalo [...], más que si se cumplen ciertas condiciones objetivas. Para que un discurso o una acción (iconoclastia, terrorismo, etc.) que trate de cuestionar las estructuras objetivas tenga alguna posibilidad de ser reconocido como legítimo [...] y de ejercer un efecto de ejemplaridad, es necesario que las estructuras cuestionadas de ese modo estén a su vez en un estado de incertidumbre y de crisis que favorezca la incertidumbre con respecto a ellas y la toma de conciencia crítica de su arbitrariedad y su fragilidad”, escribe Pierre Bourdieu (1997: 279).

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (1978): "Classement, déclassement, reclassement", *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 24.
- Bourdieu, Pierre (1984): *Questions de sociologie*, París: Minuit, pp. 19-36 (traducción: *Cuestiones de sociología*, Madrid: Istmo, 1999).
- Bourdieu, Pierre (1984a): "Une science qui dérange", *Questions de sociologie*, París: Minuit, pp. 19-36 (traducción: "Una ciencia que molesta", en *Cuestiones de sociología*, Madrid: Istmo, 1999, pp. 20-34).
- Bourdieu, Pierre (1984b): "L'opinion publique n'existe pas", *Questions de sociologie*, París: Minuit, pp. 222-235 (traducción: "La opinión pública no existe", en *Cuestiones de sociología*, Madrid: Istmo, 1999, pp. 220-232).
- Bourdieu, Pierre (1987): "Le sondage, une 'science' sans savant", *Choses dites*, París: Minuit, pp. 217-224 (traducción: "El sondeo, una "ciencia" sin sabio", en *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 185-191).
- Bourdieu, Pierre (1997): *Méditations pascaliennes*, París: Seuil, 1997 (traducción: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona: Anagrama, 1999).
- Bourdieu, Pierre (1998): "Les chercheurs, la science économique et le mouvement social", *Contrefeux*, París: Liber-Raisons d'agir, pp. 58-65 (traducción: "Los científicos, la ciencia económica y el movimiento social", en *Contrafuegos*, Barcelona, Anagrama, 1999, pp. 73-82).
- Bourdieu, Pierre (2001): "Pour un savoir engagé", *Contrefeux 2*, París: Raisons d'agir, pp. 33-41 (traducción: "Por un saber comprometido", en *Contrafuegos 2*, Barcelona, Anagrama, 2001, pp. 37-46).
- Bourdieu, Pierre (2002a): "Science, politique et sciences sociales", *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 142-142, marzo, pp. 9-10 (traducción: "Ciencia, política y ciencias sociales", *Acta sociológica*, nº 40, 2004, pp. 169-171).
- Bourdieu, Pierre (2002b): "Les chercheurs et le mouvement social", *Interventions. Science sociale et action politique*, Marseille: Agone (traducción: "Los investigadores y el movimiento social", en *Intervenciones. Ciencia social y acción política*, Hondarribia, Hiru, 2004, pp. 151-156).
- Bouveresse, Jacques (2002): "À Pierre Bourdieu, la philosophie reconnaissante", en Eveline Pinto (dir.): *Penser l'art et la culture avec les sciences sociales. En l'honneur de Pierre Bourdieu*, París: Publications de La Sorbonne, pp. 13-20.
- Champagne, Patrick (1990): *Faire l'opinion. Le nouveau jeu politique*, París: Minuit.
- Hoggart, Richard (1970): *La culture du pauvre*, París: Minuit (original: *The uses of literacy*, 1957; traducción: *La cultura obrera en la sociedad de masas*, Mexico: Grijalbo, 1990; re-edición en siglo XXI, 2013).
- Lahire, Bernard (2002): *A quoi sert la sociologie?*, París: La Découverte (traducción: *¿Para qué sirve la sociología?*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006).
- Le Roux, Hervé (1998): *Reprise*, París: Calman-Lévy.
- Mathieu, Lilian (2002) : "La politique comme compétence: Pierre Bourdieu et la démocratie", *Contretemps*, nº 3, febrero, pp. 137-147.
- Mathieu, Lilian; Roussel, Violaine (2002) : "Pierre Bourdieu et le changement social", *Contretemps*, nº 4, mayo, pp. 134-144.
- Mauger, Gérard (1995): "L'engagement sociologique", *Critique*, nº 589-590.
- Mauger, Gérard (1996): "La Consultation nationale des jeunes. Contribution à une sociologie de l'ilusionnisme social", *Genèses*, nº 25, diciembre, pp. 91-113.
- Weber, Florence (1989): *Le travail â-côté. Études d'ethnographie ouvrière*, París: INRA-EHESS.