

EN DEFENSA DE LA SOCIOLOGÍA

contra el mito de que los sociólogos son
unos charlatanes, justifican a los delincuentes
y distorsionan la realidad

bernard lahire

traducción de georgina fraser

Lahire, Bernard

En defensa de la sociología: Contra el mito de que los sociólogos son unos charlatanes, justifican a los delinquentes y distorsionan la realidad.- 1ª ed.- Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016. 128 p.; 21x14 cm.- (Sociología y política)

Traducción de Georgina Fraser // ISBN 978-987-629-701-1

1. Sociología. I. Fraser, Georgina, trad.

CDD 301

Cet ouvrage a bénéficié du soutien du Programme d'aide à la publication Victoria Ocampo de l'Institut français d'Argentine/Ambassade de France.
Este volumen cuenta con el apoyo del Programa Victoria Ocampo de ayuda a la publicación, Institut Français d'Argentine/Embajada de Francia

Título original: *Pour la sociologie. Et pour en finir avec une prétendue "culture de l'excuse"*

© 2016, Éditions La Découverte, París

© 2016, Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.

Diseño de cubierta: Eugenia Lardiés

ISBN 978-987-629-701-1

Impreso en Arcángel Maggio - División Libros // Lafayette 1695,
Buenos Aires, en el mes de noviembre de 2016

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

Índice

Introducción. Heridas narcisistas y resistencias	11
1. Acusada de excusar: la sociología en el banquillo	15
2. Entender, juzgar, castigar	27
Castigar sin entender	29
Entender sin juzgar	33
¿Para qué sirve entender?	36
3. La ficción del <i>Homo clausus</i> y del libre albedrío	39
4. Velar a los dominados su realidad, negar la dominación	51
Cómo se vela la realidad de los dominados	53
El consentimiento individual borra cualquier dominación	56
5. Terminar con las falsas evidencias: la sociología en acción	63
El aporte de la sociología	65
La sociología no se reduce al estudio de los colectivos	71
La sociología es relacional	73
Fuerzas de comprensión, fuerzas de represión	79
Conclusión. Ciencias para la democracia	83

Anexo. El mundo según Val:

una variante de la mirada conservadora	91
El fantasma de una sociología omnipresente	93
La sociología según Val	95
Singularidad, libertad, responsabilidad	96
La ideología del balanceo de caderas	104
La defensa de los dominantes: el dinero, la elegancia y lo bello	108
Desigualdad, <i>mon amour</i>	112
La lógica de las contradicciones	114

Bibliografía	117
---------------------	------------

*A todos aquellos y aquellas que con calma y sin reposo
intentan comprender, incluso en épocas de borrascas*

Introducción

Heridas narcisistas y resistencias

La sociología provoca diversas resistencias. Al hacer visibles las regularidades colectivas o los hábitos (no siempre conscientes) de los individuos, al echar luz sobre estructuras, mecanismos o procesos sociales que, aunque surcan íntima y permanentemente a los individuos, pocas veces son producto de su voluntad, esta ciencia le infligió a la humanidad una cuarta herida narcisista. Después de la herida copernicana que demolió la creencia de que la Tierra era el centro del Universo, después de la herida darwiniana que echó por tierra cualquier perspectiva de una humanidad separada radicalmente del reino animal y después de la herida freudiana que llevó a reconocer que la actividad psíquica no era del todo consciente, la herida sociológica rompió la ilusión de que cada individuo es un átomo aislado, libre y dueño de su destino, un pequeño centro autónomo de una experiencia del mundo, con sus elecciones, decisiones y voluntades, sin límites ni causas.

La sociología recuerda que el individuo no es una entidad encerrada en sí misma, portadora de todos los principios y todas las razones de su comportamiento. Así, contraría todas las visiones encantadas de un Hombre libre, autodeterminado y responsable. También echa luz sobre la realidad de las disimetrías, las desigualdades, las relaciones de dominación y explotación, el ejercicio del poder y los procesos de estigmatización. Al hacerlo, es inevitable que incomode a quienes poseen algún privilegio o ejercen un poder de cualquier índole y querrían aprovechar las ventajas de su posición entre

la ignorancia general. Por eso provoca la cólera de quienes tienen interés en hacer pasar gato por liebre: relaciones de fuerza y desigualdades históricas por estados de hecho naturales, y situaciones de dominación por realidades libremente consentidas.

En la intersección de estos dos puntos neurálgicos se alza la crítica de la sociología. Desde hace casi cuarenta años, aunque de manera más intensa durante los últimos veinte, se la acusó de justificar o excusar la delincuencia, la perturbación del orden público, el crimen, el terrorismo e incluso, en un registro completamente distinto, los fracasos, la mala conducta o el ausentismo escolar. Pero quienes atacan lo que llaman la “excusa sociológica” confunden derecho y ciencia. Así, consideran que entender es una manera de excusar que libra de responsabilidades.

Paradigmáticamente, esta crítica se encuentra en una obra publicada en Francia en abril de 2015, con el título *Malaise dans l'inculture* [Malestar en la incultura] (Val, 2015). Su autor, Philippe Val, que fue director de la redacción de *Charlie Hebdo* y luego de la estación de radio France Inter, desarrolla allí una reflexión personal inspirada en los atentados del 7 y 9 de enero de ese año. Su objetivo es diagnosticar los males de nuestra sociedad que, a su entender, se resumen en una palabra: “sociologismo”. El término podría llevar a pensar que el autor hace una diferencia entre la sociología y sus derivas. Sin embargo, la lectura integral de la obra no deja duda alguna sobre el hecho de que, en realidad, la que está en el banquillo de los acusados es la sociología: la sociología junto con su supuesta desresponsabilización de los individuos y la colonización sociológica de las mentes. De creerle, esta disciplina tendría el control total de todas las esferas y atormentaría las mentes de todas y todos. Nos encontraríamos incluso frente al “advenimiento de la era sociológica” (2015: 106). De esta manera, Philippe Val declara la guerra a la sociología y a sus adeptos, que según se supone actuarían en todo el mundo social. Como su obra condensa un gran número de lugares

comunes de esta época, será objeto de un examen más detallado al final del libro.

El desarrollo de múltiples contraverdades —en su mayoría, cercanas al delirio— suscita un intenso sentimiento de indignación en aquellas personas que creen que las ciencias sociales son útiles, ahora más que nunca, en un mundo donde los discursos ilusorios buscan una y otra vez interferir en la mirada de los ciudadanos acerca de la realidad. Sin embargo, si se tratara únicamente de una toma de posición aislada o no hubiese gozado de una publicidad tan sustancial, la obra de Val no habría merecido más que risa o indiferencia. Por desgracia, no fue el caso. Así, el objetivo de estas líneas es responder al conjunto de ataques recurrentes dirigidos a la sociología con una argumentación lo más explícita y clara posible.

Las críticas que hoy en día se hacen a la sociología y, de manera más amplia, a todas las ciencias que estudian la realidad social se basan sobre una mezcla de desconocimiento y resistencia. En ocasiones, por puro desconocimiento, se atribuyen a estas ciencias intenciones o defectos que no tienen. Se confunde su trabajo de descripción e interpretación con un trabajo de justificación o de denuncia, según el caso: cuando buscan entender actos moral o jurídicamente condenables, son sospechosas de excusar; cuando enuncian estados de hecho que causan indignación (desigualdad, dominación, etc.), se las acusa por denunciar.

A algunos actores políticos, algunos periodistas-editorialistas y algunos ensayistas sin disciplina (en todos los sentidos del término) que pasan su tiempo diciendo qué está bien y qué está mal les cuesta entender que haya trabajos de investigación cuyo único objetivo sea intentar entender lo que existe de la manera más racional posible y no juzgarlo o procurar transformarlo. Sus funciones, como los lugares y carreras en que se formaron, difícilmente los predispongan a entender qué son estas ciencias.

En estos días puede armarse un revuelo cuando una ministra de Cultura confiesa que no tiene tiempo para leer literatura.

Sin embargo, también habría que sorprenderse, e incluso escandalizarse, porque ni ella ni gran parte de los ministros pasados o presentes leen con regularidad libros de sociología o antropología, historia o ciencias políticas. Cuando se quiere actuar sobre el mundo físico, a todos les parece normal que haya que apoyarse en conocimientos científicos y técnicos muy sólidos. Es imposible construir un puente sin conocer las propiedades del suelo, los materiales utilizados, las tensiones y las fuerzas a las cuales el puente en cuestión estará sometido, etc. Por el contrario, es posible hacer política —tener intenciones de actuar sobre la realidad social—, sin siquiera haber leído una línea de las ciencias que la estudian.

La crítica también es una resistencia por parte de quienes, con toda razón, ven en estas ciencias un ataque a la idea de un sujeto libre y consciente, o entienden demasiado bien el riesgo que su desarrollo plantea a toda una serie de privilegios o ventajas. Privilegios y ventajas que son tanto menos atacables en cuanto permanecen en las sombras. Por ende, se vuelve necesario explicar qué son estas ciencias de la sociedad y qué no son, destruir los procesos de intención que las involucran y recordar su utilidad social.

Este texto está escrito deliberadamente para no profesionales de la sociología. Por mi parte, habría podido multiplicar las referencias bibliográficas y los incisos teóricos, pero quise evitar cualquier exceso para ir directo al grano y no perder la atención de los lectores. Si los argumentos aquí desarrollados logran convencer a algunos, no cabe duda de que despertará en ellos el deseo de leer luego apasionantes trabajos realizados por numerosos investigadores en ciencias sociales que les permitirán entender mejor el mundo en que viven.

1. Acusada de excusar: la sociología en el banquillo

El siglo XX fue testigo del desarrollo de las ciencias sociales en la universidad, la multiplicación de los trabajos de investigación accesibles para los lectores ajenos a las disciplinas eruditas y un creciente compromiso de los académicos en el espacio público, motivado por una legítima voluntad de rectificar, en la mayoría de los casos, las miradas deformadas de la realidad y llevar a conocimiento público los avances de sus investigaciones. A la par de este proceso, surgió el tema de la “excusa sociológica” y la reafirmación de la “responsabilidad individual”, la “libertad” o el “libre albedrío”. Simultáneamente, los críticos más acérrimos comenzaron a señalar a estas ciencias como el principal enemigo que combatir.

El rechazo de la “excusa sociológica” suele ser la primera respuesta cuando se producen ataques al orden público, disturbios, actos de delincuencia o atentados. En este tipo de situaciones, los responsables políticos buscan “asestar duros golpes”, mostrarse inflexibles, intransigentes, sin contemplaciones, recordar la ley (y, por ende, su autoridad). Ya sea que declaren su intención de “aterrorizar a los terroristas” (Charles Pasqua, en 1986), “limpiar a fondo” un barrio marginal” para terminar con los delincuentes, contra quienes prometen “dar un duro golpe”¹ (Nicolas Sarkozy, en 2005), o “poner tras las rejas a los ‘núcleos profundamente enfermos’

* El original menciona *cité*, barrio marginal constituido por conjuntos de viviendas sociales. [N. de T.]

1 “A quienes no respeten la ley, les daremos un duro golpe”, afirmó Sarkozy en ese momento.

que minan nuestras sociedades” (David Cameron, en 2011 –cit. en Truong, 2011–), la reafirmación ritual de la autoridad difícilmente pueda conjugarse con el distanciamiento, la actitud reflexiva o la necesidad de entender el conjunto de condiciones que posibilitaron esos acontecimientos. Sin embargo, sería esperable que los dirigentes de las sociedades democráticas tuvieran tanta capacidad de reflexión como de demostración verbal de su poder.

Las ciencias del mundo social buscan dar una explicación a determinados actos o situaciones; por eso mismo se las acusa de excusar a los culpables, de desresponsabilizarlos. En 1999, Lionel Jospin, primer ministro de Jacques Chirac, admitió que los “problemas de seguridad” estaban “vinculados con fenómenos graves causados por una mala gestión del urbanismo, desestructuración familiar, miseria social [...] y falta de integración de una parte de la juventud que vive en los barrios marginales [cités]”. Sin embargo, insistió en señalar que “nada de esto constituye una excusa para los comportamientos delictivos individuales”. Y añadió que “cada uno es responsable de sus actos. Mientras se admitan excusas sociológicas y no se discuta la responsabilidad individual, estas cuestiones no tendrán solución” (*Le Monde*, 1999). Élisabeth Guigou, entonces ministra de Justicia del gobierno socialista, también llamó la atención sobre el tema: “El vuelco que todos nosotros debemos dar es un vuelco hacia el principio de realidad. ¿Quién no ve que, por falta de percepción, algunos métodos de prevención ayudan a sostener una cultura de la indulgencia que desresponsabiliza a los individuos? ¿Puede construirse la autonomía de un joven si una y otra vez se admite que sus infracciones tienen causas sociológicas, incluso políticas –en las que, la mayoría de las veces, no habría pensado por sí mismo–, cuando un gran número de sus semejantes, inmersos en las mismas condiciones sociales, no cometen ningún delito?” (cit. en Subtil, 1999).

En esa época, el argumento que sostenía la derecha era exactamente el mismo. Es el caso del diputado del RPR (*Rassemblement pour la République*) Nicolas Dupont-Aignan (1999),

quien escribió: “Sea cual fuere la razón profunda y real de la fractura social, resulta inaceptable buscar excusas para los actos inexcusables. ¿O los tres millones de desempleados hoy tienen permiso para salir a robar, saquear y causar destrozos?”. Luego sugirió tomar como ejemplo el gobierno británico de ese momento: “¿Por qué Francia no podría seguir el ejemplo del ministro del Interior inglés, que lanzó el programa *No More Excuse?*” (Dupont-Aignan, 1999).

Variaciones del mismo tema se hacen oír una y otra vez tanto en la derecha como en el PS (Partido Socialista). Así, en octubre de 2006, luego de que el incendio de un autobús en Marsella causase graves quemaduras a una mujer, Nicolas Sarkozy –en ese entonces, ministro del Interior– reafirmó su voluntad de “terminar con esta cultura de la excusa permanente”: “El desempleo, la discriminación, el racismo, la injusticia no pueden excusar tales actos” (cit. en Jakubyszyn y Smolar, 2006). En 2014, fue Jean-Pierre Chevènement (ex ministro socialista) quien, invitado por el canal Public Sénat, se expidió acerca del terrorismo: “No creo en la cultura de la excusa sociológica” (Chevènement, 2014). Asimismo, tras los atentados del 7 y 9 de enero de 2015, Claude Bartolone (del PS, presidente de la Asamblea Nacional) afirmó que no debe haber “ninguna ceguera beata ni excusa sociológica para los instigadores y profesionales de la muerte, ya sean aguerridos o novatos” (*Libération*, 13 de enero de 2015).

Según demuestra la tribuna de Nicolas Dupont-Aignan, este tema no queda acotado a los discursos de los franceses para los franceses, sino que también se ha dado en los Estados Unidos y el Reino Unido, entre otros países. Así, cuando en 1983, durante la cena anual del Comité de Acción Política Conservadora, el presidente Ronald Reagan lanzaba como dardos sus verdades acerca de la criminalidad, lo que hacía era afirmar la primacía de la responsabilidad individual por sobre las causas socioeconómicas y, de manera más general, por sobre las condiciones de la vida colectiva: “Está muy claro que nuestro problema de criminalidad fue causado, en esen-

cia, por una filosofía social que concibe al hombre como si fuera, ante todo, un producto de su entorno material. Esta misma filosofía de izquierda que suponía el advenimiento de una era de prosperidad y virtud por obra de un robusto gasto público ve a los criminales como producto desafortunado de malas condiciones socioeconómicas o como el resultado de su pertenencia a un grupo desfavorecido. Para ellos, es la sociedad y no el individuo la que está en falta cuando se produce un crimen. La culpa es nuestra. Bueno, en la actualidad, un nuevo consenso rechaza por completo ese punto de vista” (cit. en Wacquant, 2000: 16-17). En la misma línea, seis años más tarde, George H. W. Bush (1989) declaraba, en una alocución a los jóvenes en relación con la “guerra contra la droga”: “Debemos alzar la voz para corregir una insidiosa tendencia: la tendencia a culpar [por el crimen] a la sociedad, no al individuo. [...] Yo, como la mayoría de los estadounidenses, pienso que podemos empezar a construir una sociedad más segura si en primer lugar reconocemos que la sociedad misma no causa el crimen: los criminales causan el crimen” (cit. en Wacquant, 2000: 16-17).^{*} Estos discursos, que confunden la búsqueda de las “causas” con la atribución de “faltas” (designación de los “responsables” o “culpables”), recurren al sentido común. Los culpables de los crímenes son los criminales. Los que cometen actos delictivos son los delincuentes. Y los responsables de los atentados son los terroristas. Al notar semejante obviedad, ¿quién pensaría en contradecirlos?

Los republicanos no son los únicos que destacan la responsabilidad individual en Estados Unidos: también lo hizo Barack Obama. En 2009, al pronunciar un discurso ante la Asociación Nacional para el Avance de la Gente de Color, declaró:

Debemos decirles a nuestros niños: “Sí, si ustedes son afroamericanos, las probabilidades de que crezcan

* “Remarks at a Briefing on Law Enforcement for United States Attorneys”, 16 de junio de 1989; cotejado con el original inglés. [N. de T.]

en medio del crimen y las pandillas son mayores. Sí, si viven en un barrio pobre deberán enfrentarse a desafíos que quienes viven en un suburbio rico no deberán enfrentar. Pero eso no es razón para sacar malas notas [aplausos], no es razón para faltar a clase [aplausos], no es razón para renunciar a la educación y dejar la escuela [aplausos]. Nadie escribió su destino por ustedes. Su destino está en sus manos, no lo olviden”. Eso es lo que debemos enseñar a todos nuestros niños. ¡No hay excusas! [Aplausos] ¡No hay excusas!

Así, ese argumento —que las condiciones de vida, incluso las más degradadas, no valen como excusa— permite que los niños de las familias populares se vuelvan “responsables” de sus “fracasos escolares”. Cada cual es dueño de su destino y, por consiguiente, no hay excusas para sus fracasos: se sacraliza al individuo libre y autónomo porque, de ese modo, se lo responsabiliza de todos sus infortunios.

Finalmente, en agosto de 2011, tras los disturbios en Inglaterra, el primer ministro británico David Cameron tomó la palabra ante el Parlamento, reunido en sesión extraordinaria, para insistir en que los perturbadores del orden tenían “intenciones de robar” y afirmar que las políticas sociales nada tenían que ver con lo que había sucedido, ya que se trataba “lisa y llanamente de actos criminales” y, por ende, “no hay excusa posible” (cit. en Marty, 2011).

Y cuando los actores políticos dejan de pronunciar discursos sesgados contra la excusa sociológica, toman la posta los periodistas: se atribuyen simbólicamente la función de ministros del Interior y llaman al orden a los pocos responsables políticos que siguen invocando las “causas sociales”. En febrero de 2011, por ejemplo, el periodista Tefy Andriamanana escribió un artículo en el que criticaba severamente a Martine Aubry, entonces secretaria general del PS. El periodista se mostraba sorprendido por el “discurso beato”, crédulo, sostenido por la funcionaria en

materia de delincuencia, el cual, a su entender, ya estaba "superado". Su texto condensa todos los elementos de la lucha contra la "cultura de la excusa":

Parecía que el PS había abandonado para siempre la "cultura de la excusa" en materia de seguridad, es decir, la idea de que la delincuencia se explica por causas externas, principalmente socioeconómicas. [...] Resulta que cinco años después de lo que algunos llamaron "el vuelco de Villepinte",* el PS no había logrado desprenderse de los demonios de la victimización. Durante ese coloquio, organizado en 1997, Lionel Jospin admitió que la inseguridad era un problema en sí misma [...]. En 2011, Martine Aubry parece haber vuelto a esa "cultura de la excusa". El PS acaba de publicar un libro con prefacio de la alcaldesa de Lille: *Sécurité. Le fiasco de Sarkozy, les propositions du PS* [Seguridad. El fiasco de Sarkozy, las propuestas del PS], en que se retoman las propuestas que se redactaron sobre este tema durante el Foro de Créteil.** Dichas propuestas surgieron en noviembre pasado, después de la ofensiva del jefe de Estado en pos de la seguridad, en un intento del partido por mostrar su credibilidad. El verano pasado en La Rochelle, Manuel Valls se mostró muy optimista. Entrevistado por la revista *Marianne*, negó cualquier posibilidad de que su partido diera "marcha atrás". Un

* Se denominó "vuelco de Villepinte" al cambio de perspectiva en materia de seguridad del PS en el coloquio organizado en dicha ciudad sobre el tema "ciudades seguras para ciudadanos libres". [N. de T.]

** En el Foro de Créteil sobre la seguridad, realizado el 17 de noviembre de 2010, se discutieron dos ejes: "Prevención, disuasión: la eficacia de los alcaldes socialistas" y "Policía, justicia: coordinar para proteger". [N. de T.]

fiasco: según el texto de la ex ministra de Trabajo, la inseguridad no sería otra cosa que una consecuencia de la desigualdad. En resumen, para Aubry, la delincuencia "es culpa de la sociedad". "Si nada justifica la violencia, sólo resta constatar que la propia sociedad en que vivimos es generadora de violencia", escribió (p. 7). La secretaria general del PS explica con detalle su doctrina a partir de varios ejes: un determinismo que sería, sobre todo, producto de la desigualdad socioeconómica. Y prosigue: "Con el crecimiento explosivo de la precariedad y el sufrimiento en el ámbito laboral, el trabajo perdió su capacidad de crear vínculos e integrar, se convirtió en una fuente de frustración y rencor" (pp. 7-8). Así, los hechos de violencia no serían más que el resultado de la frustración social: "Se están desarrollando nuevas y repetidas formas de violencia contra uno mismo, contra los demás y contra todo lo que simboliza las instituciones y sus promesas incumplidas de igualdad", afirma la secretaria general del PS (p. 9). Asimismo, desarrolla las propuestas del PS en materia de educación. Para Aubry, las causas de la delincuencia escolar deben buscarse principalmente... en la escuela y no en los delincuentes. "La deserción escolar y la impresión que muchos alumnos tienen de que el sistema los desprecia son un germen terriblemente eficaz para una sociedad violenta", afirma (pp. 25-26). [...] En treinta años, los socialistas cambiaron repetidamente de doctrina. Si el coloquio de Villepinte al menos hubiese marcado un avance en el discurso, la era de Aubry supondría cierta regresión. [...] Sin embargo, dentro del PS no todos adhieren necesariamente a esta cultura de la excusa (Andriamanana, 2011).

Del mismo modo, en febrero de 2013, Yves Thréard, editorialista del diario *Le Figaro*, atacaba la reforma de la política penal impulsada por la ministra de Justicia, Christiane Taubira, afirmando que dicha modificación restablecía la “excusa sociológica” y la “victimización de los delincuentes” (Durand, 2013). La propia Caroline Fourest* declaró, en mayo de 2015, que “dar excusas sociológicas a los fanáticos no va a hacer que disminuya el racismo” (Vécrin, 2015).

Y cuando no son los periodistas, llega el turno de los filósofos o incluso de algunos sociólogos partidarios de las explicaciones individuales. No faltan ejemplos de intelectuales que despliegan una y otra vez la misma filosofía del sujeto libre, consciente y responsable de sus actos y lamentan que se invoquen las “causas sociológicas”. Cuando en 2005, tras la muerte por electrocución de dos adolescentes que intentaban escapar de la policía, estallaron los disturbios de Clichy-sous-Bois, que luego se propagaron a distintos barrios de los suburbios, la prensa publicó varias columnas de opinión. Un doctorando en filosofía, que daba clases en la Universidad París-XII, tomó la pluma para expresar su indignación ante los intentos de explicación sociológica que circularon en ese entonces. François-Xavier Ajavon (2005) hablaba con gran condescendencia del “fluctuante malestar de nuestros contemporáneos” y creía poder percibir una “voz” sociológica, por lo general muy politizada, en el coro plañidero del representante local, el mediador, la responsable de la ONG, ese *Big Brother* desconocido y ese hermano pequeño a quien se hace trampa”. Señalaba a Pierre Bourdieu como el gran inspirador de esa “voz” y opinaba que los medios y los actores habrían “cedido a idéntico facilismo en el tratamiento de los disturbios”. Pero ninguna de las “causas sociales” convencía al autor del texto, ya que, para él, se olvidaba lo esencial:

Al poner demasiado empeño en considerarlos como un grupo homogéneo, ¿no estamos olvidando lo que realmente son: individuos con libre albedrío, que dominan sus elecciones y acciones? ¿Y por eso mismo, individuos con deberes y responsabilidades, además de derechos? En su explicación de la violencia urbana, ¿las “ciencias humanas” no están olvidando al hombre? (Ajavon, 2005).

La “lógica multicausal compleja” que intenta explicar las violencias urbanas “disuelve mecánicamente la responsabilidad entre los actores implicados”.

Esto llevaba al autor a medir la realidad de los hechos y su verdad con la vara de la justicia. Mientras los sociólogos invocan causas colectivas, el tribunal acerca a los jóvenes delincuentes a la realidad fáctica de sus actos: “Por otra parte, los jóvenes involucrados se vieron enfrentados de inmediato con la realidad de los hechos cuando algunos de ellos fueron llevados ante la justicia: lo que se juzgaba eran sus actos individuales, su libre voluntad, no la mano invisible de la segregación social y el ‘malestar de los suburbios’ que sostenía el cóctel molotov” (Ajavon, 2005). Entonces, la filosofía del sujeto libre no es más que la prolongación de la filosofía judicial de base: se juzga a los individuos (no una historia colectiva, un marco general, grupos, instituciones o políticas públicas). Sin embargo, en algunos casos, cuando tiene un interés particular, la justicia también puede aportar pruebas de la ausencia de responsabilidad individual y acusar a las instituciones, su funcionamiento y sus disfunciones. Eso sucedió, por ejemplo, con el dictamen emitido el 18 de mayo de 2015 por el Tribunal de Apelación de Rennes sobre la responsabilidad penal de los dos policías llevados ante el estrado por el caso de Clichy-sous-Bois. En efecto, el tribunal eximió de responsabilidad a la mujer policía que operaba la radio; para eso, invocó su poca experiencia, su falta de formación e información

* Periodista, activista LGBT y documentalista. [N. de T.]

y, en especial, su total desconocimiento de la ciudad de Clichy-sous-Bois (Jobard, 2015). Sin embargo, lo que es válido para los representantes del orden público no necesariamente lo es para los demás. Diez años antes de la publicación del libro de Philippe Val, Ajavon ya diagnosticaba el “predominio de ese discurso sociológico-explicativo en los medios” que “tendería a influir en los periodistas y transformar algunos artículos en una vulgata sociológica de tinte compasivo y moralizador, cargada de buenas intenciones y un insoportable paternalismo”.

Diez años más tarde, el 22 de enero de 2015, Jacques Wels, un sociólogo de la Universidad Libre de Bruselas, escribió en el diario *Le Monde* una columna cuyo título no daba lugar a la ambigüedad: “Cessons d’incriminer la société et laissons à l’individu sa part de responsabilité” [Dejemos de acusar a la sociedad y asignemos a los individuos su cuota de responsabilidad]. Allí atacaba un artículo del sociólogo Didier Fassin —a quien situaba en la misma línea de reflexión que Pierre Bourdieu—, que *Le Monde* había publicado el 15 de enero de ese mismo año. Wels sostenía que la “excusa sociológica” contribuye a “despojar [al individuo] de cualquier esperanza de éxito” y a “fabricar individuos carentes de un destino individual, encerrados en un flujo colectivo donde no tienen margen alguno de maniobra”. Para él, “considerar los hechos sólo bajo la lupa de los determinantes sociales” es infligir a los individuos una auténtica “humillación pública”. Para devolver a los individuos su dignidad, habría que volver a darles, como hicieron “sociólogos como Boudon o Giddens”, “un margen de maniobra” y admitir que “sí hay una responsabilidad individual”.

2. Entender, juzgar, castigar

Entender no significa justificar. Se puede entender sin justificar y se puede justificar sin entender.

La justificación es un fenómeno de índole moral, la comprensión, de índole gnoseológica.

A. ZINOVIEV, *Le héros de notre jeunesse. Essai littéraire et sociologique sur le stalinisme*

CASTIGAR SIN ENTENDER

Quienes denuncian los intentos de la sociología por entender o explicar querrían poder juzgar (e incluso castigar) sin explicaciones ni reproches. Querrían poder sentirse plenamente justificados para reprimir, sin que nadie pudiera recordarles que los crímenes y los delitos, al igual que cualquier otro acto humano, tienen causas o condiciones de posibilidad. Su intención es reducir todas esas "causas" a una mera "decisión" intencional, una mera "elección" consciente o la simple "voluntad" de los criminales, terroristas y delincuentes. Como decía Julien Dray, diputado socialista, en la Asamblea Nacional, el 16 de julio de 2003,

al igual que Jean-Pierre Raffarin, pensamos que un delincuente es un delincuente. [...] Sí, existe un campo propicio para la delincuencia, pero de ningún modo este justifica el acto delictivo. Uno

no elige dónde nacer, pero elige qué vida vivir. Y *uno elige convertirse en delincuente*. A partir de ese momento, la sociedad no puede elegir otro camino más que la represión (cit. en Tevanian, 2004; el destacado nos pertenece).

Sin embargo, a estas “almas caritativas” nunca se les ocurre preguntarse de dónde provienen esas decisiones o esas voluntades, sobre qué se basan, qué las motiva y en qué condiciones cobraron forma.

Quienes reducen las ciencias sociales en general, y la sociología en especial, a una “cultura de la excusa” confunden dos planos profundamente distintos: por un lado, el primer plano, no normativo, propio del conocimiento científico, y por el otro, el segundo plano, normativo, propio de la justicia, la policía, la cárcel, etc. Por su parte, el científico estudia “lo que es” y no busca evaluar si es “bueno” o “malo”. Como recordaba Durkheim en *Educación y sociología*:

La ciencia empieza en cuanto el saber, sea cual sea este, es investigado por sí mismo. Desde luego, el sabio sabe perfectamente que sus hallazgos son, con toda seguridad, pasibles de utilización. Puede suceder, incluso, que enfoque preferentemente sus investigaciones hacia tal o cual punto porque presiente que serán de esta suerte más provechosas y que permitirán satisfacer necesidades apremiantes. Sin embargo, en tanto se entrega a la investigación científica, se desinteresa de las consecuencias prácticas. Dice lo que es, constata lo que son las cosas, y a esto se limita. No se preocupa por saber si las verdades que descubre resultarán agradables o desconcertantes, si es beneficioso que los informes que establece sigan siendo lo que son, o si, al contrario, más valdría que fuesen de otra manera. Su papel consiste en expresar la realidad, no en juzgarla” (Durkheim, 2005 [1922]: 71).

Aquí Durkheim especifica el estatus científico de la sociología y enuncia lo que constituye su especificidad, su actitud propia. Otros grandes sociólogos describieron de manera bastante similar esa misma actitud. Es el caso de Max Weber, quien escribió que “una ciencia empírica no podría enseñar a una persona lo que *debe* hacer, sino únicamente lo que *puede* y —llegado el caso— lo que *quiere* hacer” (Weber, 1992: 125).

Pensar que buscar las “causas” o, más modestamente, las “probabilidades de aparición”, los “contextos” o las “condiciones de posibilidad” de un fenómeno equivale a “excusar” en el sentido de “disculpar” o “absolver” a los individuos es resultado de una *confusión de perspectivas*. El hecho de entender pertenece al ámbito del conocimiento (*laboratorio*). Juzgar y sancionar son propios del ámbito de la acción normativa (*tribunal*). Afirmar que entender “desresponsabiliza” a los individuos implicados equivale a reducir indebidamente la ciencia al derecho.

Entender no es juzgar. Pero juzgar (y castigar) no impide entender. Si el punto de vista lógicamente normativo y represivo del Ministerio del Interior no hubiera invadido cierto número de mentes políticas, mediáticas e intelectuales y si la actitud de quienes quieren juzgar y castigar sin entender no se hubiera propagado de modo irracional en la esfera pública, nadie se atrevería a criticar a las ciencias del mundo social por hacer su trabajo y a nadie tampoco se le ocurriría interpretar la “búsqueda de causas” o la “voluntad de entender” como una excusa o un proyecto de exculpación.

Las “tesis” sobre la normatividad de las ciencias sociales que propuso el sociólogo estadounidense Andrew Abbott (2015), profesor en la Universidad de Chicago y director del *American Journal of Sociology*, son tanto indefendibles en lo científico como políticamente problemáticas en el contexto actual. En efecto, este sociólogo juega con fuego cuando afirma sin matices que todo es “normativo” en las ciencias sociales, del mismo modo que en otra época podía decirse, con la misma sutileza, que todo en ellas es “político”. Con esta afirmación

parece dar razón a todos los detractores de la sociología que ven en ella una variante del izquierdismo. Al definir lo normativo como lo que “está bajo el régimen del bien y el mal” y distinguirlo de lo “empírico”, que “está bajo el régimen de verdad o falsedad”, Abbott da a entender que los sociólogos son un tipo de moralistas o ideólogos (los califica como “evaluadores de la vida social”). Sin embargo, los ejemplos que proporciona de esta “normatividad” dejan en evidencia la gran confusión intelectual subyacente a una afirmación que no distingue entre las prácticas sociales; por supuesto, estas siempre se consideran según órdenes de valor (opuestos); el trabajo científico, que las considera objetos de estudio, y el juicio normativo (moral, político, religioso, etc.) que también puede emitirse sobre estas prácticas.

Por ejemplo, cuando Abbott menciona el caso del dibujo en una pared pública, que algunos pueden considerar arte y otros un acto de delincuencia juvenil, está claro que confunde dos cosas: por un lado, el trabajo normativo de categorización que llevan a cabo los actores para decir “esto es un acto delictivo” o “esto es arte” y, por otro lado, el juicio normativo de un (mal) investigador que se pronunciaría sobre el carácter “bueno” o “malo” de dicha práctica. Contrariamente a lo que este autor pretende, el sociólogo que estudie esos murales debe abstenerse de dar una opinión acerca de la naturaleza de los actos que son objeto de luchas de definición y clasificación. Debe contentarse con analizar tales luchas, así como todas las consecuencias que su resultado conlleve en cuanto a la manera de tratar los dibujos en cuestión y a sus autores: en un caso, se borrarán los actos de vandalismo y se castigará a quienes los realicen; en el otro, se protegerán los murales y se admirará a los artistas.

Al mismo tiempo, Abbott confunde lo que Max Weber (1992 [1922]) se esforzó con toda razón por distinguir: el “juicio de valor” y la “relación con los valores”; si bien el investigador siempre manifiesta su “relación con los valores”

mediante la elección de sus objetos de estudio y la manera en que los aborda, su trabajo, como tal, no consiste en decir qué está “bien” y qué está “mal”.

ENTENDER SIN JUZGAR

En el fondo, la perspectiva propia de las ciencias sociales podría condensarse en el lema que el novelista Georges Simenon atribuyó al comisario Maigret. Este lema, que también es el del novelista que se hace intérprete de las historias individuales y de sus crisis, es el siguiente: “entender y no juzgar”. La frase evoca necesariamente la fórmula de Spinoza que, con razón, Pierre Bourdieu consideraba característica del espíritu sociológico: “No reír, no llorar y no odiar, sino entender” [*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*] (Spinoza, 2013 [1677]).

Maigret resulta estar más cerca del sociólogo no normativo que del representante del orden, al que uno puede imaginar más normativo en virtud de su profesión y su deber. Su objetivo es *dar una explicación* de actos que a veces parecen no tenerla o *volver necesario* lo que parece ser apenas un suceso que surgió de modo aleatorio. En efecto, el comisario intenta comprender los mecanismos que llevan al crimen y no se contenta con poner en evidencia los indicios materiales que lo conducen al criminal, sino que busca insertarse en el universo de las víctimas, los sospechosos y su entorno con una curiosidad que va más allá de lo que exige su profesión. Así, deja en evidencia que *prefiere investigar a descubrir*. Más aún, *prefiere la investigación global de un universo social y mental antes que la estricta pesquisa policial, que sólo retiene de lo observado aquello que puede inculpar o absolver*.

En contra de la muy novelesca idea de un “misterio humano” difícil de asir, Simenon cree posible entender los actos más alocados, inusuales o inesperados, simplemente a partir de conocer los diferentes medios sociales en juego y el lugar

que ocupan en ellos los distintos protagonistas del drama. Los crímenes cometidos sólo cobran sentido cuando se los vuelve a situar en la compleja red social de la cual surgieron. En ocasiones, durante la pesquisa, el comisario siente la necesidad de preguntarse acerca de las lógicas sociales, individuales y colectivas que condujeron al delito que intenta dilucidar. Para entender el crimen, hay que entender qué llevó al delincuente a actuar de ese modo, su historia —que también es la historia de sus experiencias con todas las personas que frecuentó de forma más o menos prolongada durante su existencia—, las tensiones y conflictos tanto internos como externos que lo condujeron al asesinato y, muchas veces, la crisis existencial y las circunstancias que lo llevaron a cometer lo irreparable. A Simenon y a su doble, Maigret, los mueve la búsqueda de un pasado, no sólo un pasado individual, sino también uno colectivo (familiar, por ejemplo). En sus memorias ficticias, Maigret escribe:

Para mí un hombre sin pasado no es un hombre. En el transcurso de ciertas investigaciones me ha ocurrido muchas veces que he dedicado más tiempo a la familia y al ambiente del sospechoso que al propio sospechoso, y ha sido así precisamente como he logrado descubrir el quid de lo que habría podido ser un misterio (Simenon, 2002 [1951]: 792).

Son frecuentes las ocasiones en que el comisario se muestra no normativo al privilegiar, cual etnógrafo o sociólogo, el punto de vista de quien busca conocer (y no juzgar). Sin embargo, a su entender, no es cuestión de pasar de una *comprensión sociológica* (percibir las lógicas que llevan al crimen sin juzgarlas) a una *comprensión moral* (tolerante y dispuesto a acordar el perdón o a excusar):

No intento aquí excusarlos, aprobar sus hechos ni absolverlos. No pretendo tampoco rodearlos de una

aureola especial, como estuvo de moda hacerlo en cierta época. Simplemente hay que observarlos considerando los como un hecho y tratar de conocerlos. Sin curiosidad, porque la curiosidad pronto se agota. Sin odio, desde luego.

En resumen, hay que mirarlos como a unos seres que existen y que por el bien de la sociedad y para preservar el orden establecido hay que mantener, quieran o no, dentro de ciertos límites y castigarlos cuando pretenden traspasarlos (Simenon, 2002 [1951]: 843-844).

Sin embargo, a diferencia del comisario, el sociólogo debe abstenerse de realizar cualquier tipo de juicio y no debe pronunciarse, como sí hace Maigret, sobre la necesidad de castigar o no “por el bien de la sociedad”. Llegado el caso, puede entrar de lleno en el tema y buscar conocer los efectos diferenciales de los diversos modos de tratamiento de los criminales (se sabe, por ejemplo, que la socialización con el universo criminal que permite la experiencia carcelaria —condenados por delitos menores que se codean con condenados por delitos graves— tiene mucho que ver con algunas carreras delictivas), pero no debe decir *qué hay que hacer y cómo hay que hacerlo*. Sin embargo, sería deseable que quienes denuncian de modo sistemático la “excusa sociológica”, ya que no leen los trabajos de los sociólogos con seriedad, hayan leído al menos algunas novelas de Simenon: podrían entender que “mirar con la mirada del conocimiento” no es ni “excusar” ni “absolver”, sino entender.

El derecho a un conocimiento lo más independiente posible de las cuestiones morales, políticas, jurídicas o prácticas nunca debería estar en tela de juicio. En una democracia, nada debería obstaculizar la investigación desinteresada de la verdad. Por otra parte, entender nunca impidió que se juzgara, pero juzgar (y castigar) no impide entender.

¿PARA QUÉ SIRVE ENTENDER?

Uno podría preguntarse legítimamente para qué sirve entender. Quizás algunos piensen que una sociedad necesita, ante todo, distinguir el bien del mal, lo legal de lo ilegal y velar por que se sancione a quienes salen del marco que fijan las propias leyes vinculadas con los valores admitidos de manera colectiva (no matar, no herir, no destruir, no robar, etc.).

Para sintetizar la respuesta a una pregunta como esta, se podría comenzar diciendo que, en definitiva, entender sirve para resolver los problemas de un modo que no implique la *exclusión* (encarcelamiento, apartamiento o confinamiento psiquiátrico) o la *destrucción* del otro (pena de muerte). Tomar distancia de la consideración generalizada permite tener en cuenta la totalidad de un problema cuando todos tienen la mirada puesta en los actos de los delincuentes o criminales y la “personalidad” de los autores de tales actos. Sólo el distanciamiento y la desindividualización del problema permiten considerar soluciones colectivas y duraderas. Probablemente sea esta una de las lecciones políticas más importantes de las ciencias sociales.

“Aterrorizar a los terroristas”, “limpiar a fondo los barrios marginales”, “dar un duro golpe” a quienes no respetan la ley, etc.: los actores políticos responsables de las políticas de seguridad nos acostumbraron a mostrar que eran capaces de golpear con mano dura, de encarnar una autoridad intransigente, inflexible. Con cada nuevo drama, prometen leyes más duras, la multiplicación de los medios para luchar contra el crimen, el terrorismo o la delincuencia; proponen instaurar penas mínimas para los reincidentes múltiples o reducir la edad de responsabilidad penal cuando hay menores involucrados y acusan a la justicia —en particular a los jueces— de ser demasiado laxos, entre otras cosas. Asimismo, cuando se presenta la ocasión, algunos de estos actores están listos para volver a poner sobre la mesa el deba-

te acerca de la pena de muerte, al menos para los autores de los crímenes más abominables.” Todo esto parece estar profundamente inspirado en la ley del talión: “ojo por ojo, diente por diente”. La afectividad es omnipresente. Para algunos puede resultar tranquilizador saberse protegidos por gobernantes que velan por nosotros y que no dejarán que la “barbarie” se instale. Pero en los hechos, después de las palabras “fuertes”, el mundo social sigue su curso. Las lógicas que contribuyeron a hacer posibles los crímenes, el mal comportamiento, la delincuencia o los atentados siguen desarrollándose con tranquilidad. Un entendimiento sosegado de estas lógicas redundaría en la posibilidad de actuar y, a la larga, evitar nuevos dramas.

La actitud científica ante la vida y la materia está ampliamente aceptada, mientras que frente al mundo social proliferan las actitudes mágicas, emocionales. En ocasiones, llega incluso a condenarse la actitud científica cuando esta se refiere a la vida social. El solo hecho de salir del registro de la emoción y el discurso de la condena para intentar entender lo que sucede es sospechado de connivencia con los culpables y negación de las desgracias causadas a las víctimas y sus familias. Norbert Elias recordaba que, a lo largo de la historia, los hombres fueron conquistando una actitud de distanciamiento. Al principio, frente a los fenómenos naturales y luego, con mayor dificultad, respecto de los fenómenos sociales: los hombres de las sociedades precientíficas se veían material y cognitivamente impotentes ante los “caprichos de la naturaleza”. La ciencia, por su parte, se inscribe en un proceso de distanciamiento y control de los afectos y, por ende, en un “proceso de civilización”, en el sentido que Elias da a esta expresión. En la medida en que nos ofrece

2 En noviembre de 2011, por ejemplo, tras el asesinato de una niña en Bellegarde —al sur de Francia—, Marine Le Pen, presidenta del Frente Nacional, relanzó la idea de un referendo sobre el restablecimiento de la pena de muerte.

las herramientas para no tomar nuestros deseos (o nuestros miedos) como realidad y nos permite ver las cosas de maneras menos directamente relacionadas con la posición, los intereses y las fantasías de la persona que observa, la actitud científica permite salir gradualmente de la relación emocional y parcial con la realidad. Hay que alcanzar un muy “alto grado de distanciamiento, dominio sobre uno mismo y neutralidad emotiva” (Elias, 1993: 95) para reconocer que acontecimientos que provocan sufrimiento pueden ser resultado de una multiplicidad de causas, procesos o mecanismos que no pueden controlarse por la mera fuerza de la voluntad individual, aun cuando dichos eventos hayan involucrado a individuos singulares. Sin lugar a dudas, ir a lo más inmediato y centrar la atención en los individuos que cometieron los hechos reprensibles, describiéndolos como “bárbaros” o “locos” y pensando sus actos como un producto de la voluntad de individuos libres, es satisfacer el deseo de castigo. Pero no contribuye a determinar cómo impedir el surgimiento de una serie de individuos y situaciones similares. La toma de distancia enseña a volver a situar las intenciones individuales, completamente reales, en las redes de interdependencia pasadas y presentes que las estructuraron y las posibilitaron. Eso hace, por ejemplo, Fabien Truong al restituir la trayectoria de tres “delincuentes” menores –Radouane, Tarik y Elliott– para encontrar una explicación a los actos delictivos que pudieron haber cometido, a la vez que evita encerrarlos en categorías esencialistas como “ladrones”, “dealers”, “camorristas” o “vándalos incendiarios”. “Hacer que [la] multitud de pequeñas historias de tráfico, robos o quema de autos se vuelva inteligible es, ante todo, volver a ubicarla en la historia de quienes son sus actores”, escribe F. Truong (2013: 20).

3. La ficción del *Homo clausus* y del libre albedrío

Y esta es esa famosa libertad humana, que todos se jactan de tener y que sólo consiste en eso: que los hombres tienen conciencia de sus deseos, pero ignoran las causas que los determinan.

BARUCH SPINOZA, "Al doctísimo y expertísimo señor G. H. Schuller"

Por medio de sus investigaciones, que atañen a todas las posibles dimensiones de la vida social, las ciencias del mundo social muestran que el individuo aislado, encerrado en sí mismo, libre y con plena conciencia de todo, que actúa, piensa, decide o elige conociendo profundamente lo que lo determina a actuar, pensar, decidir o elegir, es una *ficción filosófica o jurídica*.

Tomando únicamente el caso de la ficción jurídica, una institución como el tribunal, que debe decidir si un individuo en particular es culpable o inocente, necesita la noción de responsabilidad individual para poder funcionar. En cierto modo, toda su existencia se apoya en esta presuposición. Uno de los más grandes teóricos del derecho, Hans Kelsen, incluso separa el *derecho* del *hecho* y considera al primero como un mundo de valores completamente autónomo y paralelo al mundo de los hechos. El derecho, en tanto que "deber ser" (*Sollen*), se opone al hecho, que concierne al "ser" (*Sein*). En el primer caso, se considera que el hombre ejerce su libre

albedrío, mientras que, en el segundo, el determinismo rige la totalidad de sus comportamientos (Kelsen, 1999 [1934]). Este autor funda su teoría en un axioma: "Para poder juzgar, hay que poner los determinismos entre paréntesis y postular que cada uno origina sus actos" (Tevanian, 2004). Sólo la noción de "circunstancias atenuantes" podría disminuir la responsabilidad y aliviar la pena de quien cometió un crimen o delito. Pese a criticar a la "excusa sociológica" y evocar la "responsabilidad individual", Lionel Jospin tuvo al menos la lucidez de reconocer, en 1999, que "no hay que confundir la sociología con el derecho". Pero para estar seguros de no confundirlos, hay que saber qué es la sociología: contrariamente a lo que dicen que dice, esta disciplina no excusa ni acusa.

Una característica de los seres humanos en tanto "prematuros sociales" es que están naturalmente predispuestos a las interacciones sociales. Si los niños no interactuaran con otros seres humanos, no podrían desarrollarse, no tendrían lenguaje ni sensibilidad y, por otra parte, no sobrevivirían durante mucho tiempo, ya que dependen por completo de los adultos que los rodean para comer y beber. El pequeño debe su supervivencia y su desarrollo mental y comportamental al "andamiaje" –en el sentido de ayuda o asistencia (Bruner, 1991)– de los adultos portadores de la cultura de su entorno y época. La singularidad relativa de cada individuo no es más que la síntesis o la sutil combinación del conjunto de experiencias vividas junto con los demás en grados de intensidad variables y en un orden determinado.

Cada individuo es singular en la medida en que se distingue de los demás por las experiencias que lo constituyeron. Por ello, es indisoluble de los grupos e instituciones que frecuentó y los tipos de interacción en los que se vio involucrado (con sus padres, niñeras, abuelos, tíos, hermanos, primos, compañeros, maestros, entrenadores deportivos, colegas, jefes de taller o de oficina, representantes de la ley, representantes religiosos, etc.). Y no es casual que, a pesar de la

complejidad de los determinismos sociales detectables a escala individual, puedan notarse patrones coherentes en función de categorías o grupos cuando se cuenta con bases de datos cuantitativamente importantes. Las variaciones de la esperanza de vida de acuerdo con la categoría socioprofesional, las posibilidades de acceso a la universidad o a las *grandes écoles*⁸ según el origen social de los estudiantes, las probabilidades de visitar museos o bibliotecas en función del diploma obtenido o el nivel de estudios alcanzado, o de suicidarse según una serie de características sociales, etc. Los datos que revelan los determinismos sociales y sus efectos son numerosos.

Los defensores del libre albedrío sostienen que las ciencias sociales niegan que pueda haber "verdaderas elecciones", "verdaderas decisiones" o "verdaderos actos de libertad" y denuncian el pesimismo y fatalismo de los investigadores. Esta reacción se asemeja, en cierto modo, a la que podría tener alguien que, al enterarse de que existe la ley de gravedad, reprochara a los estudiosos el haberle quitado toda esperanza de volar lanzándose al vacío desde la cima de una montaña... La cuestión de la libertad, cuando esta se opone a los determinismos, no debería despertar ese tipo de reacciones emocionales. Antes que lamentarse por la decepción que provoca la idea de los determinismos sociales, habría que intentar comprobar si estos existen o si sólo son pura entelequia. Y recién después de confirmar su existencia, uno podría preguntarse qué se debe hacer para transformar la realidad y permitir que los individuos recuperen el poder sobre lo real.

La sociología no dice que no se realizan elecciones, que no se toman decisiones o que las intenciones y la voluntad no existen. Sólo dice que las elecciones, decisiones e intenciones son realidades surcadas por múltiples condicionantes. Estos condicionantes son tanto *internos* –construidos por el conjunto

* Establecimientos de educación superior de élite; sus alumnos son aceptados luego de un exigente concurso. [N. de T.]

de disposiciones que se han forjado mediante las diversas experiencias sociales pasadas y que se incorporan al creer, ver, sentir, pensar, actuar— como *externos*, puesto que las elecciones, decisiones e intenciones siempre están ancladas en contextos sociales e incluso están formuladas en relación con circunstancias sociales.

Por supuesto, la libertad tiene sentido si se la entiende dentro del marco de una limitación relativa de las posibilidades de acción. Hay individuos privados de su libertad porque están encerrados o porque viven en una dictadura. Sin embargo, cuando se la presenta como una propiedad abstracta y universal del Hombre, cuando la libertad lleva a pensar que cada individuo es dueño de su destino y que tener un buen desempeño escolar y laboral o ser un “buen ciudadano”, etc., sólo depende de sí mismo (de su buena voluntad, su conciencia, su esfuerzo, sus elecciones, sus decisiones), esta constituye un serio obstáculo para entender de forma cabal la realidad de las prácticas.

Si así fuese, si el destino de cada individuo sólo dependiera de su capacidad para elegir bien, tomar las decisiones correctas y poner en práctica toda la voluntad necesaria, sería válido preguntarse por qué los individuos no eligen más a menudo ser ricos, cultos y famosos... A menos, por supuesto, que se volviera a concepciones innatistas precientíficas que permiten distinguir desde el nacimiento entre genios e idiotas, dotados y tarados, buenos y malos.³

³ En septiembre de 2005, un informe del INSERM (Instituto Nacional de la Salud y la Investigación Médica), titulado *Troubles des conduites chez l'enfant et l'adolescent* [Trastornos de conducta en el niño y el adolescente], disponible en <www.inserm.fr>, recomendaba “la identificación de los trastornos del comportamiento desde la guardería y el jardín de infantes”. En ese entonces, Nicolas Sarkozy se apoyó en el informe para pronunciarse en favor de la prevención de la delincuencia desde la primera infancia, suponiendo que un comportamiento agresivo a los 3 años de edad permitía predecir futuros comportamientos delictivos.

Por otra parte, no deja de sorprender que los mismos que rechazan el determinismo cuando son las ciencias sociales las que lo ponen en evidencia puedan adherir a un determinismo biológico naturalizante tanto más implacable. Pero no hay que pedirles a los actores más coherencia de la que son capaces de producir. Es posible que piensen que el “carácter”, el “temperamento” o las “inclinaciones” de los individuos son cosas naturales dadas al nacer y, por eso mismo, difíciles de transformar, y a la vez estar persuadidos de que cada individuo es libre y único dueño de su destino. A diferencia del determinismo social, ni la libertad individual ni la tendencia innatista cuestionan el papel que desempeñan las múltiples acciones humanas y, sobre todo, las políticas implementadas en la producción de los comportamientos. Y eso es lo que hace que estas ideas sean tan seductoras: su principal ventaja es que *cortan de cuajo cualquier lazo posible entre quien juzga y quienes son juzgados*.

Con la misma frecuencia, se confunde el determinismo con el carácter previsible de los acontecimientos. Ahora bien, está claro que las ciencias del mundo social no ponen en evidencia “causalidades” simples, unívocas y mecánicas que permitan prever con certeza los comportamientos tal como puede preverse la disolución de azúcar en agua o la caída de una manzana madura del árbol. En el mejor de los casos, lo que se calcula son las probabilidades de aparición de comportamientos o acontecimientos. Existen dos razones que —sin poner en tela de juicio la existencia de los determinismos— explican por qué esta previsión no es factible: por un lado, la imposibilidad de reducir un contexto social de acción a una serie finita de parámetros pertinentes, como en el caso de las experiencias físicas o químicas; y, por el otro, la complejidad interna de los individuos, cuyo patrimonio de disposiciones para ver, sentir, actuar, etc., es más o menos heterogéneo y está compuesto por elementos más o menos contradictorios. Por ende, resulta difícil predecir con certeza lo que va a “accionar” o “incidir” en cada

individuo en un contexto específico y cuál, de las múltiples disposiciones incorporadas, va a dispararse en y por dicho contexto. Su patrimonio de disposiciones y competencias está sometido a distintas fuerzas que dependen de las personas con las que el individuo en cuestión coexiste de manera permanente (cónyuge, hijos, padres, hermanos, etc.) o temporaria (amigos, colegas, etc.), del lugar que ocupa en el vínculo con estas personas o la actividad que desarrollan de manera conjunta (dominante o dominado, líder o seguidor, responsable o simple participante, involucrado o no involucrado, competente o no competente, etc.). Lo que va a determinar la activación de cierta disposición en un contexto dado puede interpretarse como *producto de la interacción de las (correlaciones de) fuerzas internas y externas*: correlación de fuerzas internas entre disposiciones constituidas con mayor o menor intensidad durante la socialización pasada y relación de fuerzas externas entre elementos del contexto que tienen un mayor o menor peso en el individuo (características objetivas de la situación, que pueden asociarse a distintas personas), en el sentido de que lo compelen y convocan en mayor o menor medida (por ejemplo, las situaciones profesional, escolar, familiar o de amistad compelen a los individuos de manera desigual).

Cada individuo está demasiado *multisocializado* y *multideterminado* como para poder ser consciente del conjunto de determinismos que pesan sobre sí. Entonces, es lógico que aparezcan resistencias ante la idea de un determinismo social. Es justamente porque es portador de disposiciones múltiples y porque se ejercen sobre él distintas fuerzas según las situaciones sociales en las que participa que, en ocasiones, el individuo experimenta un *sentimiento de libertad* de comportamiento. Sin embargo, ese sentimiento de libertad también resulta del hecho de que los individuos están completamente absortos en sus acciones, se ocupan de lo que hacen, están atrapados por sus deseos, sus objetivos inmediatos o sus proyectos más lejanos, y no son tan conscientes de lo que los determina a

hacer lo que hacen y a hacerlo como lo hacen. Como escribía Spinoza:

Los hombres se engañan cuando se consideran libres, creencia que sólo consiste en eso, porque ellos *son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan*. Por eso, su idea de su libertad consiste en simplemente la ignorancia de la causa de sus acciones. En tanto dicen que las acciones del hombre dependen de la voluntad, son sólo palabras, sin idea alguna que se corresponda con ellas (2005 [1677]: 133-134; el destacado nos pertenece).

Las ciencias del mundo social contextualizan la acción humana y la ponen en relación con acciones pasadas o presentes. Lo que comúnmente se observa de manera aislada —como sustancias que contienen sus propios principios explicativos— se considera en un tejido de relaciones. Contextualizar consiste en tejer lazos entre un *elemento central* (un hecho individual o colectivo, un gesto o una práctica, un objeto o un enunciado, un evento o una trayectoria, una acción o una interacción, etc.) que se procura entender y *una serie de elementos de la realidad* que lo enmarcan y le dan sentido.

Contextualizar, historizar, relacionar: esto es lo que hacen, paciente, rigurosa y sistemáticamente, las mejores investigaciones de las ciencias sociales (Lahire, 2012). Los individuos tienen historias; estas historias son, sobre todo, las de las relaciones de interdependencia que establecieron con otros individuos. Sus actos, emociones y pensamientos están unidos a contextos con propiedades y restricciones específicas. La conciencia que pueden tener de lo que hacen y piensan, así como de las razones por las que hacen lo que hacen y piensan lo que piensan, es limitada.

La idea misma de que sea posible encontrar pruebas de la existencia de una libertad humana irreductible en la realidad empírica no tiene mucho sentido. Eso significaría que podría

probarse la existencia de individuos *autodeterminados*, es decir, individuos cuyos comportamientos estarían determinados *sólo por su voluntad*; una voluntad, por su parte, sin historia, contexto, contactos ni apoyo exterior. De regresión en regresión, si se considera que el acto es libre porque se basa en una voluntad individual que no tiene ni génesis ni fundamento, se termina por esbozar el improbable retrato de un individuo consciente ya formado, que nunca fue niño, nunca estuvo en contacto con nadie y que, desde su nacimiento, carga con las características más importantes de su personalidad, preferencias o carácter. Es en esta ficción que se basa la teoría del *Homo economicus*, que se ubica en el centro de la ciencia económica ortodoxa y cuyo irrealismo no han dejado de poner en evidencia la sociología y la antropología, desde Durkheim a Bourdieu, pasando por Mauss o Elias.

En definitiva, el objetivo y los métodos de las ciencias del mundo social hacen que la noción de libertad se vuelva cada vez más difícil de defender, ya que apelar a esta noción sólo significaría que “no logramos explicar ese punto”. Así, la mención de la libertad individual o el libre albedrío es una forma sutil de la renuncia científica y un llamado a detener toda investigación. Simplemente dice: “Llegados al término de nuestra investigación, no sabemos explicar la existencia de tal acto o tal hecho”. Por otra parte, no es infrecuente ver que algunos investigadores invoquen los “márgenes de la libertad” del actor cuando llega el momento de reconocer que sus análisis estadísticos no pueden explicar parte de sus datos... Como escribía el sociólogo Peter Berger, “la libertad no es accesible empíricamente. Expresándolo de manera más precisa, aunque podemos sentir la libertad como una cosa segura junto con otras certidumbres empíricas, no es susceptible de demostración por medio de ninguno de los métodos científicos” (Berger, 2014). La libertad es el *asylum ignorantiae* de la investigación científica.

La idea de una vida subjetiva no social o extrasocial es el tipo de robinsonada de la que hablaba Marx en 1859:

La producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad –hecho raro que bien puede ocurrir cuando un civilizado, que potencialmente posee ya en sí las fuerzas de la sociedad, se extravía accidentalmente en una comarca salvaje– no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan *juntos* y hablen entre sí” (Marx, 1972 [1859]).

El individuo, el fuero interno, la mente o la subjetividad como lugar de nuestra irreductible libertad es uno de los grandes mitos contemporáneos. A uno le puede gustar participar en los mitos, como es el caso de algunos políticos, ensayistas y filósofos. Por desgracia, también es el caso de algunos investigadores en ciencias humanas y sociales que postulan la libertad del Hombre y que, a la vez que se identifican ocasionalmente con la herencia del Iluminismo, retoman *de facto* la idea antirracionalista del misterio insóndable e incomprensible de la vida humana. Uno también puede querer deshacerse de los mitos y quitarse el velo que le cubre los ojos.

Me parece que dejar de lado cualquier ilusión de subjetividad, interioridad o singularidad no determinadas, cualquier ilusión de libre albedrío o personalidad sin influencia del mundo social, para dejar que aparezcan las fuerzas y contrafuerzas –tanto internas (de disposición) como externas (contextuales)– a las que estamos continuamente sometidos desde que nacemos y que nos hacen sentir lo que sentimos, pensar lo que pensamos y hacer lo que hacemos, es un inestimable avance en el conocimiento. Moldeados por ese mundo que contribuimos a moldear, resulta imposible escapar de él. Conformistas y marginales, dominantes y dominados, todos hacemos lo que podemos con lo que el mundo hizo de nosotros; y todos hacemos lo que podemos con él en función de las situaciones en las que nos vemos inmersos.

**4. Velar a los dominados
su realidad, negar la dominación**

En efecto, en la vida de los pobres hay condicionantes, desgracias y fatalidades que los ricos nunca comprenden y que juzgan como un ciego los colores.

GEORGE SAND, *Historia de mi vida*

CÓMO SE VELA LA REALIDAD DE LOS DOMINADOS

Situar la responsabilidad o la voluntad individual en el centro de la filosofía de la acción tiene consecuencias en la manera en que se considera la situación de los más dominados. Esto es así porque el argumento de que quienes cometieron un crimen o un delito podían “elegir” y, por ende, más allá de todo contexto y toda historia, son el alfa y omega del problema se transfiere a toda una serie de situaciones sociales. Como se vio más arriba a propósito del discurso de Barack Obama ante la Asociación Nacional para el Avance de la Gente de Color, aquellos que fracasan en su escolarización no pueden culpar a nadie más que a sí mismos y, sobre todo, a la insuficiencia de sus esfuerzos: no tienen “ninguna excusa”. Del mismo modo, para los piensan que “el asistencialismo es uno de los verdaderos cánceres de la sociedad francesa” (Laurent Wauquiez, ministro de Asuntos Europeos, 8 de mayo de 2011), las personas que han estado desempleadas durante largo tiempo son respon-

sables de sus desgracias y no deberían esperar ninguna ayuda del Estado.*

Si se invierte la situación, puede verse con más claridad que la función social de esta filosofía de la responsabilidad es legitimar a los dominantes y vencedores de todo tipo, en especial, a aquellos que tienen éxito en el ámbito escolar y profesional. Somos ricos, pero sólo se debe a nosotros mismos (mito del *self-made man*). Somos académicamente brillantes y eso sólo depende de nuestras cualidades intelectuales (mito del *don*) o de nuestros esfuerzos (mito de la *meritocracia*). Somos famosos y renombrados sólo por nuestro talento excepcional (mito del *genio*).

Cuando los discursos antisociológicos mencionan a los dominados (los individuos pobres en recursos económicos y culturales, las víctimas de estigmatización, etc.), inmediatamente los apartan de sus realidades. Quienes los mencionan nunca hacen el esfuerzo mental de ponerse en el lugar de los que viven en concreto las situaciones de dominación que evocan. Hablan de los “pobres” o “dominados” como si se refirieran a gente con “pelo corto” o “pelo largo”, es decir, como si la situación de pobreza, miseria u opresión no tuviese ninguna consecuencia en la vida cotidiana de esas personas. Sin embargo, para ponerse en el lugar de los dominados, siquier desde un punto de vista ficticio, habría que librarse de un vocabulario pautado y estereotipado, que contribuye a que se los banalice y se velen sus realidades —“sin techo” o “en situación de calle”, “beneficiarios del ingreso de solidaridad activa”, “inscriptos en el padrón de aspirantes a empleo”, etc.—^{***} para pasar a una

descripción muy minuciosa de todo lo que eso significa en sus vidas: cuáles son las consecuencias —en materia de relación con la alimentación, el tiempo, el espacio, el dinero, el ocio, los amigos, el amor, las instituciones públicas como la escuela o la administración— cuando las personas acumulan carencias afectivas, económicas y culturales, discapacidades o problemas de salud, problemas habitacionales, descalificación, marginación, humillaciones, etc.

En cierta manera, a veces hasta en su vocabulario técnico y abstracto de uso habitual, la sociología deja de evocar las realidades concretas que designa. En las discusiones teóricas, “dominado” se convierte en un término abstracto, algo general, que a veces pierde su potencial evocador. Para que las personas puedan entender y sentir el estado de las cosas y las experiencias vividas, habría que acompañar los análisis teóricos con casos que mostraran y describieran de modo muy concreto, en la realidad de las prácticas, lo que puede producir la acumulación de dificultades, desventajas, sufrimientos y golpes bajos de cualquier índole. Hablar en abstracto de “miseria”, “pobreza”, “entornos desfavorecidos”, “barrios complicados”, “jóvenes de los suburbios”, etc., como hace un gran número de actores políticos, autoriza solapadamente la idea de que salir de esa situación sólo es cuestión de voluntad, elección, esfuerzo, etc. Son miradas de personas “acomodadas”, que lo tuvieron todo (o mucho), que recibieron apoyo familiar, herencia material e inmaterial, reconocimiento y ayuda de todo tipo, y que proyectan en la mente de los dominados la mentalidad o psicología de los dominantes. Por ejemplo, vivir en las condiciones económicas más miserables no es como llevar un sombrero que uno puede sacarse a voluntad, sino que significa experimentar en el propio cuerpo una serie de experiencias de carencias, traumatismos, sufrimientos, humillaciones, que, como contrarreacción, pueden llevar a quienes las viven a tener comportamientos que la ley y la moral reprueban (Bourgeois, 2001, Thelen, 2006, Wacquant, 2007).

* Véanse referencias al respecto en “Wauquiez souhaite conditionner le RSA à des heures de ‘service social’”, *Le Monde*, 8 de mayo de 2001; disponible en <www.lemonde.fr>. [N. de T.]

^{***} Respectivamente, SAF [“sin domicilio fijo”], beneficiarios del *revenu de solidarité active*, subsidio que se otorga a las personas sin recursos, y *demandeurs d’emploi*, solicitantes de empleo inscriptos en Pôle Emploi, la agencia estatal francesa de promoción laboral, que realiza múltiples aclaraciones para diferenciarlos de los “desempleados”. [N. de T.]

Cada uno de los actores políticos que habla con ligereza de los dominados debería preguntarse en qué se habría convertido si su padre, tras una vida de trabajo duro, hubiera fallecido en un accidente de trabajo, dejándolo solo con una madre desconsolada y desbordada; si hubiese sido víctima de pedofilia en su familia o si hubiese visto a su madre prostituirse; si durante su vida hubiese acumulado precariedad económica y carencias afectivas, fracaso escolar, dificultades para pagar la comida, imposibilidad de irse de vacaciones, experiencias precoces de violencia, dificultad para encontrar una vivienda, controles por portación de cara, trabajo informal, desempleo, etc. ¿Seguiría sintiendo que todo es posible, que el libre albedrío es una realidad universal indestructible y que su destino siempre estará en sus manos? Es poco probable.

EL CONSENTIMIENTO INDIVIDUAL BORRA CUALQUIER DOMINACIÓN

Por otra parte, sea cual fuere la naturaleza de la dominación (económica, política, cultural, sexual, etc.), ciertas expresiones subjetivas de “consentimiento” sirven de sustento para negar la dominación y criticar a quienes tienen la arrogancia de analizarla en esos términos: “Ellos quisieron, nadie los obligó”. Este es el problema de la idea del denominado consentimiento “voluntario”, vale decir, aquel que se obtuvo por medios distintos de la fuerza o la coacción directa.

Tomemos el caso del trabajo dominical. Considerar que, porque los propios asalariados a veces solicitan trabajar el domingo (“Algunos asalariados de las cadenas de productos para la construcción defienden el derecho a trabajar los domingos, dadas las ventajas financieras que esto les procura” [Detroyat, 2013]), no se puede hablar de explotación o domi-

nación es un craso error, que tiene graves consecuencias en los debates públicos sobre este tipo de temas:

¿Y qué pasa con la voluntad de los trabajadores? Está claro que es muy variable. Sin embargo, aunque disguste a algunos sindicatos (cuyo número de afiliados en el sector del comercio araña el 2%), hay trabajadores que quieren trabajar los domingos: porque su sueldo es bajo, por ejemplo, porque sólo trabajan medio tiempo, porque son estudiantes y no les alcanza para pagar sus estudios o un lugar para vivir, etc. ¿En nombre de qué principio superior podrían ponerse trabas a esta libertad? (Martinot, 2014).

Resulta curioso llamar “libertad” a algo que, en definitiva, no es más que una elección tomada bajo coacción.

Los argumentos sobre el “consentimiento” son jurídicamente prácticos, pero les falta, sobre todo, profundidad histórica y contextualización. En todos los casos habría que preguntarse *qué tipo de individuo* da su consentimiento, *como consecuencia de qué y en qué condiciones*. Si no se pregunta por las condiciones sociales de producción de un consentimiento, es decir, en qué condiciones, tras qué serie de experiencias y en qué contextos biográficos, económicos, políticos o culturales se da ese consentimiento; se está soslayando la realidad objetiva de las relaciones sociales (Lahire, 2015). En definitiva, la “elección” de trabajar un domingo no tiene nada de elección y sólo se hace en el espacio históricamente determinado de las posibilidades. Por ejemplo, si, como consecuencia de las luchas, los trabajadores poco calificados obtuvieran un aumento sustancial de sus salarios sin tener que cumplir horas extra, no cabe duda de que la cuestión del trabajo dominical ya no se plantearía en los mismos términos. Los trabajadores aceptan trabajar los domingos sólo porque interiorizaron el hecho de que no podían “ganar más sin trabajar más”. Muchos de ellos están dispuestos a realizar cualquier sacrificio por sus hijos o sus familias. Es más

que probable que, si se propusiera reemplazar por semanas de trabajo con doble remuneración las semanas de vacaciones pagas que exige la ley, una parte de los trabajadores estaría dispuesta a aceptar la oferta por esas mismas razones.

Los debates sobre la prostitución suelen darse dentro de la misma lógica. Cuando se invoca el respeto por el "deseo", la "elección" o la "voluntad" de prostituirse para criticar a quienes contemplan la posibilidad de abolir la prostitución, se olvida, una vez más, la pregunta sobre la génesis de estos deseos, estas voluntades o estas elecciones. ¿Cómo llega una persona a ofrecer servicios sexuales por dinero? ¿Como consecuencia de qué experiencias y, quizá, de qué traumas de la infancia o adolescencia? Si bien en ocasiones un porcentaje de quienes se prostituyen reivindican el derecho a tener relaciones sexuales remuneradas, eso no modifica en nada la índole de la relación que se instaura entre la persona que paga para usar sexualmente el cuerpo del otro y la persona que vende el uso sexual que se hace de su cuerpo (ya sean hombres o mujeres).

Aquellos que se aferran a las declaraciones de quienes se prostituyen (incluso habría que analizarlos en su diversidad y en distintos momentos de su recorrido: ¿quién sostiene el discurso del "deseo de prostituirse"? ¿En qué contexto biográfico y político?) evitan el largo desvío que implica tomar en consideración sus trayectorias de vida. Estas muestran que no se trata de algo que uno hace por azar; que la miseria económica, el bajo capital escolar, los cambios de clase social causados por la inmigración, las limitaciones o la reducción del campo de las posibilidades y las perspectivas y, a veces, los abusos sexuales o la toxicomanía en gran medida tienden la cama para la prostitución.⁴ También olvidan todo el trabajo

emocional que quienes ejercen la prostitución se sienten obligados a realizar para no implicarse en las relaciones sexuales, lo que demuestra que las prácticas sexuales no son prácticas como las demás, incluso para quienes se prostituyen. De igual modo, tampoco recuerdan todas las estrategias que se implementan para evitar las prácticas consideradas más degradantes, las cuales constituyen índices, entre otros, de una relación asimétrica: por un lado, el poder del dinero para la realización de un deseo; por el otro, el cuerpo vendido y sin deseo.

¿Y qué decir de las relaciones entre proxenetas, prostitutas y prostitutos y las empresas colectivas que organizan las redes de prostitución en distintas partes del mundo, tanto para clientes locales como para turistas? Parecería que, cuando se presenta la prostitución como una actividad "libremente consentida" y "con conocimiento de causa", se crea la ilusión de que se les está devolviendo poder y dignidad a aquellas personas a quienes se considera víctimas ingenuas y pasivas, que en verdad son despreciadas por quienes evocan su condición dominada. La imagen de trabajadoras o trabajadores independientes que comenzaron a prostituirse con consentimiento informado y que venden libremente sus servicios sexuales brinda un panorama algo fantasioso de la prostitución, que favorece a quienes desean disponer libremente, en virtud de su dinero, del cuerpo de los demás.

Probablemente las mismas personas que defienden el derecho a prostituirse consideren intolerable la idea de que, hoy en día, alguien defienda el regreso de la esclavitud. Sin embargo, olvidan que a lo largo de la historia un porcentaje de los esclavos no quería dejar de serlo. Algunos porque tenían amos paternalistas y menos severos que los demás; otros, por temor a las represalias. Posiblemente y con toda razón evaluaron el riesgo que representaba pasar del estatus de esclavo, duro pero estable, a un estatus de jornalero o asalariado, mucho más precario e incierto. Alguien se atrevería a seguir el modelo del periodista de *Le Figaro* y preguntar

⁴ De la abundante literatura sobre estos temas, véase Morokvasik (1986: 65-75), Hoigard y Finstad (1992), Plant (1990), Ingold (1993), Pryn (1999: 33-51), Lévy y Lieber (2009: 719-746).

“¿En nombre de qué principio superior se coartará esa libertad de ser esclavo de alguien?”. Por otra parte, resulta necesario distinguir la cuestión científica de saber si las personas que se prostituyen son o no dominadas –lo que, en mi opinión, queda ampliamente corroborado mediante el análisis de las situaciones reales– y la cuestión política que consiste en optar o no por una política abolicionista. Sin embargo, los partidarios del “antiabolicionismo” están tan acostumbrados a negar cualquier tipo de dominación que resulta muy difícil no asimilar la constatación de la dominación a una voluntad abolicionista. De todos modos, se trata de dos cosas muy distintas, que no se deducen una de otra de manera automática.

Del mismo modo, si se traspalara a la situación de los obreros este discurso de negación de la situación objetiva de dominación de los hombres y las mujeres que se prostituyen, podría decirse que el mundo obrero es diverso (no todos se encuentran en la precariedad e incluso algunos de ellos pueden pertenecer a lo que se suele denominar “aristocracia obrera”). Podría resaltarse el hecho de que algunos se vuelven obreros “por elección”, “porque les gusta el trabajo manual”, o por el simple juego de las herencias sociales. Asimismo, cabría observar que una parte –ínfima– de los individuos que ocupan puestos de trabajo obrero posee un título del nivel superior (por lo general, un BTS),* y que entonces no es sólo la relegación escolar lo que lleva a ocupar este tipo de puestos. Para terminar, podría afirmarse que la única política progresista que conviene a los obreros es de tipo meramente simbólico y consistiría en hablar mejor de ellos, dejar de estigmatizarlos y devolverles dignidad simbólica. De todas maneras, la explotación objetiva de su fuerza de trabajo y la apropiación de la riqueza

* El BTS (*brevet de technicien supérieur*) es el certificado correspondiente a una titulación de dos años de duración. [N. de T.]

producida por parte de los dueños de los medios de producción seguirían tranquilamente su curso.

Philippe Val, defensor liberal de la libertad individual, afirma en su libro *Malaise dans l'inculture* que cualquier intervención en los asuntos que se consideran privados –¿cuáles serían exactamente?–⁵ es una injerencia intolerable. Por otra parte, el Estado no debería involucrarse en situaciones que parecieran estar reguladas por mutuo consentimiento, ya que quien dice “consentimiento” dice “ausencia de dominación”. Entonces, el consentimiento sería la varita mágica que transforma una situación objetivamente asimétrica en una situación que se elige en libertad. Ese sería el caso de la prostitución. Val (2005: 206-207) critica a la izquierda por su propuesta de ley para penalizar a los clientes de la prostitución: “¿De dónde sacaron esa descabellada idea de que tienen que convertirse en la policía de la ropa interior?”. Val no considera que el hecho de que el poder del dinero permita obtener servicios sexuales esté vinculado con una relación de dominación, sino que lo atribuye al libre consentimiento: “Las prostitutas son dominadas, el cliente es dominante, entonces van a proteger a las prostitutas sancionando a sus clientes. [...] El Estado no tiene por qué inmiscuirse en las motivaciones que llevan a dos individuos a tener relaciones. Si es por dinero y no por amor, es cosa suya” (Val, 2015: 208).

En este punto, resulta decisivo el aporte de una sociología de los individuos (Lahire, 2013), puesto que muestra todo el trabajo invisible –a veces muy extenso– que posibilita, condiciona y estructura el consentimiento de los individuos. El argumento jurídico del “consentimiento” permite evitar con facilidad la pregunta acerca de las condiciones sociales de su producción, es decir, de su génesis. Sin embargo, lo que dis-

5 Que un hombre le pegue a su mujer, que una madre o un padre maltraten psicológicamente a su hijo, que un padre tenga relaciones sexuales con su hija, etc., ¿son problemas privados o públicos?

tingue a Val del resto de los defensores del derecho a disponer del propio cuerpo y, sobre todo, del cuerpo del otro es que lleva el cinismo aún más lejos al afirmar que, incluso en caso de que no hubiera libre consentimiento, el Estado no debería intervenir:

El hecho de prostituirse es un derecho imprescriptible del individuo. La izquierda debe adoptar como principio no negociable que cada uno pueda disponer de su cuerpo con libertad, siempre y cuando se trate de individuos adultos libremente consintientes -ya que se puede consentir bajo coacción-. Aunque las estadísticas muestran que la mayor parte de la prostitución está organizada por los proxenetas y aunque sólo el 1% de la prostitución fuera libremente consentida, el derecho del (o de la) cliente/a y del (o de la) prostituto/a es sagrado. Un régimen democrático no tiene por qué intervenir en estas cuestiones que hacen a la libertad individual (Val, 2015: 207).

Desde el siglo XVIII, el liberalismo ha preconizado la laxitud en ciertos ámbitos y, por ende, la no intervención gubernamental, la autolimitación de la acción del Estado y la decisión de no intervenir en toda una serie de asuntos humanos (Foucault, 2004). Así, la democracia según Val consistiría en no intervenir en ningún asunto y dejar que los individuos, dominantes y dominados, poderosos y débiles, se las arreglen como puedan... Los primeros mejor que los segundos.

5. Terminar con las falsas evidencias: la sociología en acción

EL APORTE DE LA SOCIOLOGÍA

Desde su creación, la sociología no ha dejado de aportar conocimientos decisivos sobre diversos temas que fueron objeto de debate público o que se consideraron de gran importancia en lo político, relacionados con las transformaciones de la familia o el trabajo, la inmigración, la desigualdad escolar, cultural o de género, la sexualidad, la urbanización de las sociedades y la segregación urbana, los procesos de movilidad social, la ciencia y la técnica, la enfermedad y la medicina, el deporte y el ocio, la vejez y el envejecimiento, la institución carcelaria, la delincuencia, la pobreza y el desempleo, entre tantos otros. Además, echó luz sobre dimensiones fundamentales de la experiencia, tales como la relación con el tiempo o el dinero.

Con sus métodos propios (observaciones, entrevistas y cuestionarios), describe y analiza un gran número de universos sociales, desde el mundo de los obreros al de la gran burguesía, penetra en las bambalinas de una multitud de oficios o actividades, estudia prácticas variadas, de las más a las menos legítimas, así como todo tipo de situaciones vividas como problemáticas (tanto el fracaso escolar como la depresión, sin olvidar la anorexia, el cambio de clase social, la toxicoddependencia, el racismo, el acoso sexual o moral, la delincuencia, el crimen, etc.). En cada caso, deja en evidencia las *lógicas* que presiden las prácticas y que, en un comienzo, parecen simple hecho del azar o del destino (la elección del cónyuge

o de los amigos, la orientación escolar o profesional, los gustos culturales, alimentarios o deportivos, etc.). La sociología *historiza* estados de hecho que se suponen naturales (como las diferencias entre hombres y mujeres, los conflictos generacionales o el espíritu de competencia). También *desencionaliza* o *desustancializa* a los individuos, que llegaron a convertirse en lo que son por su relación con toda una serie de individuos, grupos e instituciones (sociología de las carreras delictivas, recorridos artísticos o deportivos singulares, etc.), *compara* y *explica las transformaciones* de fenómenos considerados eternos o invariantes (como la “familia nuclear”, el mercado económico, el amor, etc.) y, sobre todo, contradice en cada caso las mentiras voluntarias o involuntarias sobre el estado de lo real y desarma los discursos ilusorios.

Por ejemplo, acerca de ámbitos tan centrales como la escuela y la cultura se trabajó a partir de grandes acumulaciones de datos,⁶ lo que permitió estabilizar y refinar las constataciones empíricas —fundadas sobre estadísticas— acerca de la desigualdad social en el acceso al saber escolar y a cualquier forma de cultura legítima. Sobre estas sólidas bases, los investigadores propusieron interpretaciones de la persistencia de estas desigualdades a pesar de las políticas denominadas “de democratización”. Sin esos trabajos de investigación, todavía estaríamos persuadidos colectivamente de que el éxito escolar es un asunto de esfuerzo individual (y que los alumnos con dificultades escolares son “perezosos”) o de don (los alumnos con “mentes concretas” seguirían carreras cortas y aquellos con “mentes abstractas” estarían naturalmente predispuestos para seguir una carrera universitaria) y de que el amor por el arte es una cuestión de sensibilidad personal que no tiene explicación. No sabríamos que a menudo el éxito

6 Resultaron decisivos los trabajos de Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron en las décadas de 1960 y 1970. Entre ellos, Bourdieu y Passeron (1964 y 1970), por un lado, y Bourdieu y Darbel (1969) y Bourdieu (1979), por el otro.

escolar o el interés por las artes y la cultura se preparan tempranamente, sin saberlo, en la intimidad de la familia; en las maneras de hablar y comportarse, las diversas y variadas incitaciones e intereses en actividades afines a las de la escuela o que buscan desarrollar la curiosidad infantil en las direcciones “correctas”.⁷ También seguiríamos creyendo que el fracaso escolar infantil es signo de un “abandono parental”, una “renuncia” de los padres (Lahire, 1995).

Es sabido que la probabilidad de tener una escolarización exitosa es tanto más elevada cuanto mayor sea el capital cultural del que están dotados los padres. Del mismo modo, se sabe que la posibilidad de frecuentar instituciones culturales (museos, teatros, bibliotecas, etc.) y de apropiarse de bienes culturales es más alta cuando se accedió a una educación cultural precoz, y que se acrecienta a medida que se avanza en la jerarquía de los diplomas. Saberlo implica afrontar la cruda realidad para así poder —si se desea— pensar de modo racional de qué manera actuar para luchar contra el estado desigual de la situación. Sin embargo, hoy en día muchos ignoran este tipo de conocimiento —sólidamente afianzado, y del que todos deberían estar al tanto en una sociedad en que los ciudadanos fueran conscientes del carácter del mundo social— o se lo discute como si se tratara de vulgares opiniones. Así, desestimando el principio de no contradicción, Philippe Val puede oscilar en la misma oración entre dudar de la existencia de la desigualdad de acceso a la cultura evidenciada por más de cuarenta años de investigaciones sociológicas y reconocerla tácitamente al señalar que la tentativa de cambiar el estado de cosas desigual conduciría a una disminución general de las ambiciones culturales: “El prejuicio social que,

7 Resultaría agotador citar todos los trabajos que permitieron aprehender los múltiples caminos que preparan familiarmente para el “fracaso” y el “éxito”. Sobre el tema central del lenguaje y la relación con el lenguaje, véanse Bernstein (1975), Labov (1978), Charlot, Bautier y Rochex (1993) y Lahire (1993 y 2008).

según parece, prohíbe el acceso de los dominados a las obras del espíritu es un prejuicio cultural sostenido por los guardianes de cierta igualdad, que prefieren la mediocridad general a la disparidad de niveles, simplemente porque es más fácil bajar la vara que subirla” (2015: 127).

La sociología permite recobrar el poder sobre una realidad que se impone como una evidencia difícil de cuestionar. La realidad, tal como se presenta ante nosotros, suele esconder las elecciones –entre otras posibles– que subyacen a ella; impide pensar en las múltiples realidades alternativas –posibles o virtuales– que se descartan constantemente. “No podemos desear lo que no podemos imaginar”, escribía con justeza el sociólogo estadounidense Joseph Gusfield (1981: 7). En su estudio sobre la relación entre los accidentes de ruta y el consumo de alcohol, este autor demostraba que la realidad nunca es tan simple como quieren presentárnosla los discursos oficiales. Al concentrar la atención y señalar con un dedo moralizador al conductor “amoral o irresponsable” que bebió y condujo, en los Estados Unidos los discursos sobre los estragos del alcohol al volante impiden considerar el papel que desempeñan los vehículos (su estado), las condiciones en que se encuentran las rutas e incluso la cruel ausencia de transporte público, que permitiría que las personas que bebieran se desplazaran sin riesgo. En efecto, la explicación monocausal, que suele resultar falsa, pero que en este caso satisface a los movimientos por la templanza, es una constante en los discursos políticos e ideológicos sobre los problemas sociales.

Lo mismo sucede con los ejemplos a los que a veces recurren los discursos sobre el “analfabetismo” [*illettrisme*] para resaltar las dificultades que viven las personas denominadas “analfabetas” [*illettrées*] (Lahire, 2005 [1999]).” El “analfabetismo” –categoría cuya definición no ha dejado de variar en el discurso

* En francés, *illettré* muchas veces designa a un “analfabeto funcional”. [N. de T.]

público, pasando de personas que casi no saben leer ni escribir a personas que cometen faltas de ortografía, no leen libros, no visitan las bibliotecas o no dominan cierto número de saberes algebraicos y geométricos, lo que define realidades por completo disímiles– siempre se presenta como la única fuente de todas las desgracias y dificultades que esas personas encuentran o generan. El “analfabetismo” sería el origen de los *malos padres* (al ser incapaces de leer la posología de un medicamento o las etiquetas que advierten sobre la peligrosidad de un producto de limpieza, podrían poner a sus hijos en peligro), de los *malos trabajadores* (que no pueden hacer carrera por sus dificultades para leer y escribir, las cuales, cuando se encuentren sin empleo, serán responsables de su “inempleabilidad”),⁸ de los *malos ciudadanos* (incapaces de leer los programas políticos), los *ciudadanos manipulables* por los discursos extremistas o los *ciudadanos potencialmente violentos* (porque no dominan la lengua).

Todas estas “explicaciones” monocausales se apoyan en un conjunto de presupuestos que las investigaciones pueden poner en evidencia. En este caso, lo que se presupone es que los “buenos padres”, los que saben leer, siempre leen con atención las posologías o las advertencias de los productos peligrosos, cuando lo que por lo general sucede es que se guían, al igual que las personas consideradas “analfabetas”, por su conocimiento oral y práctico de los medicamentos y los productos en cuestión. También se presupone que el “analfabetismo” es la causa del desempleo, pero existe un amplio abanico de actividades profesionales que no exigen gran capacidad de lectura y escritura. Por el contrario, históricamente fue el desempleo masivo lo que llevó a revelar las dificultades para leer y escribir de las personas que habían sido despedidas *por razones por completo*

⁸ Este tema fue retomado por el ministro de Economía francés, Emmanuel Macron, el miércoles 17 de septiembre de 2014. A su entender, el analfabetismo impediría que un gran número de empleadas del matadero porcino Gad, en liquidación judicial, encontrara trabajo en otro sitio.

independientes de estas competencias y que se veían en dificultades cuando comenzaban una capacitación. Siempre se presupone que los ciudadanos no “analfabetos” leen los programas políticos de los candidatos a las elecciones antes de votar. También se presupone que un dominio insuficiente de la lengua escrita puede conducir a actos de violencia, por un simple juego de palabras que hace que quien “no dispone del lenguaje” (para explicarse, hacerse entender, etc.) sería proclive a “pasar al acto” (violento), cuando ningún estudio ha establecido jamás una correlación infamante de esa índole.⁹ En fin, se presupone, de modo igualmente insultante, que los “analfabetos” serían más sensibles a los discursos ideológicos maniqueos de la extrema derecha, cuando no hay nada que confirme ese vínculo.

Las investigaciones sociológicas permiten entender que los discursos públicos sobre los problemas sociales nos hablan de cosas distintas de las que se supone que hablan y que muchas veces estigmatizan precisamente a aquellos a quienes pretenden ayudar. Cuando la sociología toma como objeto estos discursos, está prestando servicio a una realidad social que algunos “mal dicen”. La persona que lleva a cabo el análisis no pretende proponer una política o ideología de recambio, sino que intenta manifestar a quienes hablan y escriben sobre un problema lo que hacen o dicen sin saberlo. También permite que quienes los leen o escuchan puedan estar atentos y ser críticos.

Frente a un problema dado, la deconstrucción sociológica debe considerar por qué este impide pensar otros problemas o por qué la manera en que se habla de él no permite imaginar otras formas de postularlo. Por ejemplo, hablar de la inmigración como “problema” no sólo impide preguntarse cuál es el aporte de la inmigración a la vida de un país, sino que contribuye a desviar la atención pública hacia una categoría (los

⁹ Véase el análisis de la novela de Schlink (1996) y de los discursos de Alain Bentolila en Lahire (2005 [1999]).

“extranjeros”) para evitar hablar de la escandalosa desigualdad económica y social que suele afectar en primer lugar a las poblaciones de inmigrantes o “producto de la inmigración”. En su tarea de *desevidenciación* de los problemas sociales, el sociólogo opera una *variación imaginaria de las perspectivas*, o se apoya en comparaciones que posibilitan pensar que el “problema” podría plantearse de otro modo o que, simplemente, uno podría negarse a tratar ese tipo de problema.¹⁰

LA SOCIOLOGÍA NO SE REDUCE AL ESTUDIO DE LOS COLECTIVOS

Muchos de los discursos que denuncian la “excusa sociológica” o la explicación por medio de “causas sociales” consideran a la sociología como una ciencia del “sistema”, lo “colectivo”, la “fría estadística” y los “promedios”. Explicar desde la sociología significaría referir cualquier acontecimiento o hecho a un “sistema” (sistema capitalista, sociedad de consumo, sociedad posmoderna, etc.) o basar las explicaciones en el “medio social” o “clase social”. Esta caricatura deja pasmados a los sociólogos que, desde hace mucho tiempo, estudian los efectos diferenciados y conjugados de sexo, edad, nivel de estudios, origen social y categoría socioprofesional de pertenencia, pertenencias profesionales, los países sucesivos en que se habitó en el caso de las poblaciones migrantes, etc. Explicaciones de este tipo olvidan también que el padre de la sociología francesa, Émile Durkheim (1858 [1897]), inauguró esta ciencia

¹⁰ En este sentido, un gran número de intelectuales y artistas firmaron en 2009 el llamado del sitio de información independiente Mediapart intitulado “Nous ne débattons pas” [No debatiremos] como respuesta a la convocatoria al “gran debate sobre la identidad nacional” lanzada por Nicolas Sarkozy.

con un trabajo estadístico acerca de un hecho considerado como el acto personal por excelencia: el suicidio.

Hace tiempo que la mirada más corriente de la sociología en tanto “estudio científico de los hechos sociales humanos considerados como pertenecientes a un orden específico y estudiados en conjunto o con un alto grado de generalidad” (*Petit Robert*, 2001) quedó en el pasado; sin embargo, persiste en las representaciones del común de la gente. Al respecto, Pierre Bourdieu hablaba de “una definición tácita de la sociología, que la sitúa en el orden de lo colectivo, la estadística, los grandes números, el público en general”, y la comentaba de la siguiente manera:

Debo decir que se trata de la definición más corriente, banal y vulgarizada, si bien es la que comparte la mayoría de los filósofos, quienes contribuyeron ampliamente a difundir, a divulgar esta idea banal—pero que se cree distinguida—de la sociología. Pienso, por ejemplo, en Heidegger y su famoso texto sobre el pronombre *man*, en el que interviene la estadística, el promedio, la banalidad y, tácitamente, la sociología. Se trata de la imagen más difundida en los ambientes artísticos (y filosóficos) que, sintiéndose del lado de lo singular, lo único, lo original, se creen obligados a despreciar, incluso a detestar la sociología—una ciencia sin duda “banal”—y así reafirmar su distinción. Es comprensible que, con esa imagen de la sociología, uno no pueda ver al sociólogo más que como un personaje funesto y detestable, que necesariamente se ubica en el bando equivocado, [...] en contra del artista, la singularidad, la excepción e incluso la libertad (Bourdieu, 2001).

La sociología también se dedica a estudiar los casos singulares y a veces estadísticamente atípicos, para descubrir en la escala individual que los determinismos pasados y

presentes son múltiples y que pueden conjugarse o chocar entre sí.¹¹ Esta ciencia puede ayudar a entender los cambios de clase o los éxitos y fracasos escolares improbables, las trayectorias de quienes cometen delitos menores, los recorridos de las mujeres en oficios o actividades ejercidas mayoritariamente por hombres o, al revés, las grandes bifurcaciones profesionales individuales, los perfiles culturales disonantes, el “genio” singular de artistas o escritores, así como el “talento” deportivo,¹² etc. El estudio de lo social a escala de los individuos contribuye a borrar un poco más la imagen de individuos abstractos “sin ataduras ni raíces”, con libre albedrío, y permite la aparición de una imagen mucho más adecuada de individuos insertos en redes de condicionamientos tanto interiores (interiorizados en forma de disposiciones o hábitos) como exteriores (contextuales).

LA SOCIOLOGÍA ES RELACIONAL

Uno de los grandes avances de las ciencias del mundo social en general, y de la sociología en particular, consiste en pensar de modo *relacional* lo que la percepción precientífica del mundo suele llevar a pensar de modo *sustancial*. Para la percepción ordinaria, los individuos, instituciones o grupos se presentan como cosas separadas, que llevan una vida paralela y autónoma y que a veces entran en interacción. Ahora bien, las investigaciones científicas nos acostumbraron a pensar que un

11 Este es el sentido que le di al trabajo que emprendí en Lahire (1998; 2002).

12 En el orden de temas citados, véanse Lahire (1995) y Henri-Panabière (2010), Truong (2013), Williams (1989), Mennesson (2005) y Zoletio (2012), Denave (2015), Lahire (2004); Elias (1991b) y Lahire (2010a), Schotté (2012).

elemento sólo podía entenderse en relación con el conjunto de elementos que componen el todo en el que se inscribe.

El análisis de Marx sobre la manera en que los capitalistas, dueños de los medios de producción, se apropian de gran parte de la riqueza producida por los obreros –cuya fuerza de trabajo compran– es un buen ejemplo de análisis relacional. Permite entender que los ricos no existen de manera “separada” o “independiente” de los pobres, sino *porque existen los pobres*. Los últimos son los que posibilitan el enriquecimiento de los primeros, quienes les “deben” estructuralmente su riqueza. Por su parte, los más pobres pueden esperar individualmente volverse ricos algún día, pero esta mirada individual impide ver el vínculo de interdependencia estructural que existe entre riqueza y pobreza. Una sociedad en que todo el mundo pudiera acceder a la riqueza no tiene sentido alguno. Sin embargo, estas creencias suelen aparecer en los discursos ordinarios que dejan suponer que un día el grupo de los ricos podría contener al conjunto de los miembros de una sociedad. Asimismo, en algunos casos, se invierte el orden lógico de las cosas al considerar que los pobres tendrían todas las de ganar en una sociedad en que los ricos se enriquecieran, ya que ellos también se beneficiarían con esta prosperidad gracias al aumento de los empleos y el crecimiento (*trickle-down effect*). Está claro que este tipo de concepción ingenua –consecuencias positivas para unos, buena salud financiera para los demás– no corresponde a la realidad de las relaciones sociales.

El análisis sociológico de las clases, así como el estudio socio-histórico de los órdenes o castas, permitió que el pensamiento relacional también mostrara que las clases, órdenes o castas siempre se definen de manera cultural o simbólica en relación unas con otras. Así, Pierre Bourdieu dejó en evidencia que el gusto de unos siempre era el disgusto del gusto de los otros:

No es por casualidad que, cuando tienen que justificarse, se afirmen de manera enteramente negativa, por medio del rechazo de otros gustos: en materia

de gustos, más que en cualquier otra materia, toda determinación es negación; y, sin lugar a dudas, los gustos son, ante todo, *disgustos*, hechos horribles o que producen una intolerancia visceral (“es como para vomitar”) para los otros gustos, los gustos de los otros (Bourdieu, 1979: 59-60).

El conjunto de oposiciones estructurales que organizan los juicios y las percepciones en las sociedades jerarquizadas –alto/bajo, sagrado/profano, noble/vulgar, superior/inferior, raro/común, significativo/insignificante, lindo/feo– forma una matriz simbólica que se apoya en una oposición dominante/dominado (Lahire, 2015). Al articular los juicios de gusto con las relaciones sociales de dominación entre grupos o clases sociales y pensándolos de manera relacional unos con otros, la sociología permitió echar luz sobre los efectos de la dominación social en ámbitos –el arte y la cultura– donde nadie quería verlos.

Por su parte, el sociólogo Norbert Elias ubicó en el centro de su sociología la noción de interdependencia. Esta le permite pensar de un modo relacional la realidad social en escalas muy distintas: de las relaciones internacionales (Devin, 1995) a las relaciones interindividuales, pasando por las relaciones intergrupales en una sociedad dada. En cada nivel de análisis, la noción de relaciones de interdependencia permite entender que la acción de unos –naciones, grupos o individuos– depende profundamente de la de los demás. La manera en que se configuran las relaciones de interdependencia que construyen los miembros de una pareja, los jugadores de una partida de cartas, los miembros de una familia, de una Iglesia o un partido político, las clases sociales de un país, así como las diferentes naciones que coexisten en la Tierra, explican los comportamientos de los distintos elementos que las componen.

Tomando únicamente el caso de los comportamientos individuales, Elias (1991a: 104) explica que “sólo puede entenderse al individuo a partir del tipo de convivencia con otros y

dentro del marco de su vida colectiva” y que “la estructura y la forma específica de actuar de la persona individual dependen de la estructura de sus relaciones con sus congéneres”. Las acciones de un niño, por ejemplo, siempre son reacciones que “se acomodan” relacionalmente a las acciones de los adultos, quienes, sin saberlo, delimitan los espacios de comportamientos, percepciones y representaciones posibles para él. Si bien hay una tendencia espontánea a cosificar como “rasgos de carácter” o “personalidad” los comportamientos de los individuos con los que interactuamos, la sociología recuerda que, por el contrario, estos “rasgos” no son una propiedad intrínseca de los individuos en cuestión. Se trata de productos de las relaciones de interdependencia pasada, pero también de la forma de las relaciones sociales por cuyo intermedio estos se expresan. Como bien resume el psicoanalista François Roustang sobre la base de las reflexiones de Gregory Bateson, un antropólogo que también desarrolló un profundo pensamiento relacional:

Diríamos, por ejemplo, que tal persona es “dependiente”, “hostil”, “loca”, “meticulosa”, “ansiosa”, “exhibicionista”, etc. Sin embargo, como señala Bateson, estos adjetivos, que describirían el carácter, no pueden aplicarse de ningún modo al individuo, sino a las transacciones entre este y su entorno material y humano. Nadie es “avisgado”, “dependiente” o “fatalista” en el vacío. Cada rasgo que se le atribuye a un individuo no le pertenece, sino que corresponde más bien a lo que sucede entre él y algo (o alguien) más (Roustang, 1990: 107).

Este tipo de razonamiento relacional llevó a psicólogos y psicoanalistas, inspirados en la escuela de Palo Alto (Gregory Bateson y Paul Watzlawick, entre otros) a imaginar terapias familiares denominadas “sistémicas”. Ellos consideran que, cuando un miembro de la familia tiene un problema, suele ser efecto de las relaciones que se instauran entre los miem-

bros del grupo. Para tratar al paciente, habría que procurar modificar la naturaleza de las relaciones que este sostiene con todos los miembros de su familia.

La familia —mediante la cual cada individuo aprende a descubrir a la sociedad y encontrar su lugar en ella— también es el espacio relacional primario, que tiende a fijar los límites de lo posible, pensable y deseable. Cuando abuelos, padres, tíos, primos y, a veces, hermanos, ya pasaron por la universidad o, por el contrario, nunca accedieron a ese nivel de escolarización; cuando el niño oyó hablar con entusiasmo de un primo suyo que aprobó el BEP* en mecánica automotriz o cuando percibe la decepción de sus padres ante el ingreso de su hermano mayor a la universidad, no a preparatoria, gradualmente interioriza las esperanzas subjetivas de sus padres o de los adultos más significativos en su entorno. Las esperanzas paternas dependen de la propia posición en la jerarquía de los diplomas escolares y su relación con el sistema escolar: por ejemplo, para alguien con un certificado de estudios primarios, el *baccalauréat* reviste cierto valor. Para un *polytechnicien*, el ingreso a una facultad de ciencias humanas se percibe como un verdadero “fracaso”.

Los actores suelen ser más “socialmente razonables” de lo que uno cree. Aquello a lo que no pueden acceder deja de ser deseable y les termina gustando lo que les permite su situación objetiva. Sin darse cuenta, toman no sus deseos como realidad, sino la realidad de las posibilidades, establecida por la red de relaciones de interdependencia en las que se en-

* En el sistema educativo francés, los tres últimos años de la escolarización media pueden cursarse en un liceo general y tecnológico o en un liceo profesional, orientado principalmente a la inserción en el mercado laboral. Si bien la finalización de ambos trayectos se acredita mediante el *baccalauréat* (certificado de reválida de estudios secundarios), el liceo profesional expide el BEP, un diploma intermedio, en el penúltimo año. El *baccalauréat* permite ingresar a la universidad, pero es necesario pasar uno, dos o tres años de clases preparatorias para acceder a las *grandes écoles*. Una de estas últimas es la Polytechnique: a sus alumnos se los denomina *polytechniciens*. {N. de T.]

cuentran, como sus deseos más personales.¹³ Por medio de los mecanismos de conservación de la dignidad (“no puedo, sin decepcionar a todo mi entorno, pretender menos que”) o de anticipación de la posible denuncia de las pretensiones (“van a preguntarse quién me creo que soy”), se incorporan las esperanzas subjetivas y, al mismo tiempo, se perpetúa la desigualdad (Lahire, 2010b: 203-210).

Finalmente, se puede tomar como ejemplo el análisis de Everett C. Hughes sobre la división social del trabajo en los hospitales. Hughes, que es una de las grandes figuras de la famosa Escuela de Chicago, se refiere a la sociología como la “ciencia de las interacciones sociales” (1996: 279). Para él, la noción de interacción no remite necesariamente a las interacciones cara a cara de los individuos. En efecto, con este concepto, Hughes busca hacer hincapié en el hecho de que las acciones o comportamientos de un individuo o grupo social nunca pueden entenderse por fuera del análisis de las acciones o comportamientos de los individuos o grupos que guardan una relación de cooperación, competencia o conflicto con ellos. Así como, para Ferdinand de Saussure, un signo lingüístico es lo que los otros no son, Hughes (1996: 70) escribe que “el trabajo de las enfermeras comprende todo lo que hay para hacer en un hospital y que no realizan otras categorías de personas. Para cada una de estas muchas tareas, es necesario preguntarse: ‘¿Por qué la realiza una enfermera y no otra persona, o por qué no la realiza alguien que no sea la enfermera?’”. Eso lo lleva a criticar la reducción de un complejo sistema de interacciones, como un hospital o un servicio hospitalario, a un cara a cara abstracto del tipo médico-paciente. Hughes demuestra que la interacción directa entre médico y paciente, observable en lo inmediato, no puede entenderse de ningún modo si no se

13 Halbwachs (2015: 50) decía que un “conjunto de influencias sociales [...] se cuéla en nosotros con el despertar de nuestra conciencia sin que lo sepan, de tal manera que nos acostumbramos a confundirlas con nosotros mismos”.

sabe cuál es el lugar que ocupan médico y paciente en el conjunto del sistema de interacciones que integran los distintos cargos del hospital. La división social del trabajo puede entenderse sobre todo si se aprehenden los procesos de delegación de las tareas menos “honorables”, “respetables”, “limpias” o “gratificantes”, es decir, los procesos de delegación del “trabajo sucio”. Siempre hay que preguntarse quién se encarga del trabajo sucio, impuro, desagradable, humillante, asqueroso o degradante. En el sector hospitalario, por ejemplo, se observa cómo se encadena la delegación de tareas sucesivamente del médico a la enfermera, de la enfermera a la auxiliar de enfermería y de esta última a la empleada que se ocupa de la limpieza.

Aplicando el mismo principio de análisis relacional a los grupos étnicos, Hughes (1996: 205) explica que el sociólogo debe interesarse principalmente por las relaciones entre estos grupos y no por cada grupo considerado como una entidad aislada. Es un consejo que harían bien en seguir quienes hoy esencializan las “culturas étnicas” para oponerlas mejor en supuestos “choques de civilizaciones”.

FUERZAS DE COMPRENSIÓN, FUERZAS DE REPRESIÓN

De hecho, los repetidos ataques contra la sociología o, para ser más precisos, contra lo que se cree que es la sociología, son un cuestionamiento tanto más amplio a todas las personas que buscan entender, con un poco de distancia, el estado del mundo.

Es el caso, en particular, de los periodistas que reconstruyen los hechos y sus contextos o que rearmen la trama de historias individuales que nunca pueden sustraerse de los grupos e instituciones en que toman forma y sentido. Como ejemplo, se puede citar el trabajo de una periodista de Reporterre.net, Éloïse Lebourg (2015a, 2015b), quien investigó y logró restituir una parte del recorrido de los autores del atentado contra *Charlie Hebdo* del 7 de enero de 2015 en dos artículos publicados en ene-

ro y marzo de ese mismo año. La entrevista a Évelyne, responsable de una ONG, quien conoció bien a Chérif y Saïd Kouachi, resulta esclarecedora. La mujer habla sobre los padres argelinos, un padre ausente y una madre (soltera) con cinco hijos, algunos de los cuales serían enviados a un hogar por los servicios sociales. Una madre que se prostituyó para poder sostener a su familia y que murió por sobredosis de medicamentos. Évelyne da cuenta de la falta de atención y seguimiento que esos muchachos sufrieron durante su infancia. También describe los vejámenes y humillaciones que podían vivir ese tipo de muchachos:

Me acuerdo de un día en que organizamos una merienda. No teníamos un espacio físico, así que fuimos al sótano. Subí a buscar unos vasos y ahí vi como uno de los guardias le pedía a Chérif, que era un chico flacucho, que se pusiera de rodillas para pedir perdón porque se había portado mal. Como no tenía papá y su mamá estaba ausente, era una suerte de chivo expiatorio.

Y contrariamente a lo que denuncian quienes no quieren entender para no arriesgarse a excusar, Évelyne no excusa nada. Sin embargo, busca entender y se entristece al constatar todas las ocasiones (políticas) fallidas que podrían haber evitado que se enrolaran como terroristas, último eslabón de una larga cadena problemática:

No intento excusarlos. No los compadezco. Pero tuvieron una infancia terrible. Eran esmirriados, no tenían padre y su madre estaba al margen de la sociedad. Nadie la ayudaba y se desmoronó. Lo que me molesta es la falta de solidaridad. Esa mujer se suicidó, podrían haberle dado dinero para alimentar a sus hijos.

Rotación de las trabajadoras sociales, falta de acompañamiento educativo familiar y extrafamiliar, gratificación y amor:

Chérif era un niño como los demás, pero no recibió amor... En el fanatismo religioso encontró la familia que nunca tuvo. Supieron cómo llenarle la cabeza. Al mismo tiempo, es fácil meterse con chicos tan solos y frágiles. No tenía a nadie que lo llevara por el buen camino.

¿Hay que impedir que los periodistas investiguen so pretexto de que contextualizar es disculpar? Al contrario, habría que continuar el trabajo interrogando vecinos, amigos, educadores, trabajadores sociales, colegas de trabajo, etc., restituyendo el carácter de las relaciones sociales que entablaron y los grupos e instituciones que frecuentaban.

También es el caso de los jueces de instrucción y los abogados de la defensa, que buscan, más allá de establecer los hechos, *dar sentido* a los actos cometidos y echar luz sobre la personalidad y los contextos de vida de los inculpados. Si bien, como vimos, para poder funcionar el derecho necesita la noción de "responsabilidad individual", es decir, individuos que "responden por sus actos", otros aspectos prueban que ni siquiera la justicia puede quedar plenamente satisfecha con las miradas abstractas del Hombre libre y dueño de su destino. La noción misma de "circunstancias atenuantes" posibilita la reducción de penas cuando puede probarse que las personas no estaban en su "estado normal" o que no son psicológicamente dueñas de sus actos. Asimismo, la "pericia psicológica", solicitada por el juez de instrucción o por el ministerio público, tiene como objetivo presentar la historia del inculpadado remontándose a su familia de origen, sus rasgos de personalidad, su situación escolar, profesional, material, familiar, afectiva, médica y sus diversos intereses culturales, religiosos, deportivos, etc.

Y los educadores, trabajadores sociales y maestros, que se interrogan sobre los "casos" a los que se enfrentan en su trabajo cotidiano, así como los psiquiatras y psicólogos, son los encargados de realizar la evaluación del estado mental o la personalidad de un inculpadado a pedido de la justicia; de la misma manera se ocu-

pan de casos más allá de cualquier pedido oficial. Todos estos actores, y muchos otros, también se encuentran del lado de la “voluntad de saber y entender”, independiente de la “voluntad de castigar”. Las *fuerzas de la comprensión*, que se sitúan del lado de la “prevención”, no se oponen de manera automática a las *fuerzas de la represión* (se puede querer entender, implementar las acciones necesarias para evitar que se produzcan crímenes y delitos y castigar a los que los cometen), sino que suelen enfrentarse en la realidad de las prácticas, las políticas y los medios asignados a los diferentes sectores del mundo social.

Sin embargo, lo que distingue a la ciencia, cuando se la practica con un alto grado de independencia de las demandas sociales directas o indirectas, es su capacidad para pensar las cosas *de manera radical*, es decir, desde la raíz. Como no busca entender para dar respuestas urgentes a cuestiones prácticas, puede permitirse ir muy lejos con las preguntas sobre las creencias e instituciones, puede remontarse muy atrás en la historia para aprehender las bases de las creencias y los estados de hecho pluriseculares que condicionan nuestras acciones sin que lo separamos; puede echar luz allí adonde a nadie le interesa mirar y, a fin de cuentas, puede cuestionar en profundidad nuestras más férreas certezas. El conocimiento científico se conquista gracias a la *irresponsabilidad* política o moral de los investigadores, que no tienen que preguntarse si lo que descubren va a gustar o disgustar, si va a ser útil o inútil. Es por esto que, en las sociedades democráticas altamente escolarizadas, en las que el número de personas capaces de apropiarse de las investigaciones científicas va en aumento, este se convierte en un bien preciado. Analizando lo nunca analizado, historizando lo naturalizado, desbanalizando lo ordinario, investigando todos los aspectos de la realidad social tan profundamente como le es posible, el conocimiento científico vuelve posible —para quienes se apropian de él— imaginar y encontrar las vías de emancipación y transformación del mundo. Así, las ciencias sociales se inscriben en el gran movimiento del Iluminismo y colaboran con la búsqueda de justicia y democracia.

Conclusión

Ciencias para la democracia

Los repetidos ataques contra la sociología y, de modo más general, contra todas las ciencias que se esfuerzan por dar sentido al mundo social, recuerdan su extrema fragilidad. Así, generan conciencia sobre la necesidad de defenderlas cada vez que sea posible. Esta defensa se vuelve tanto más necesaria en cuanto son atacadas regularmente en el sistema escolar, en el liceo o bien en la universidad.

El 27 de enero de 2009, Nicolas Sarkozy, que tiene un *baccalauréat* B, el nombre que solía tener la opción en ciencias económicas y sociales* en el liceo, declaró que esa “opción” era un “chiste”: “Hay una orientación en economía para sus hijos que es un chiste. Porque si los inscriben en la opción económica ES, no van a poder ingresar a las mejores escuelas de economía. ¿Qué quiere decir esto? Usted le dice al pequeñín: ‘Con la orientación económica, vas a poder estudiar economía’ y cuando llega el momento, no puede ingresar. Eso es inadmisibile”. Hasta ese entonces, no era común ver a un presidente de la República adoptar un estilo tan informal para descalificar un recorrido escolar. Pero el discurso no era nuevo. Su ministro de Educación Nacional, Xavier Darcos, ya había declarado en agosto de 2007: “Sean cuidadosos, en especial con las orientaciones que no tienen una clara salida laboral. Estoy pensando en ES (Económica y

* El liceo general propone tres trayectos: Económico y Social, Literario y Científico. Estos permiten acceder, respectivamente al *baccalauréat* ES (ex B), L y S. [N. de T.]

Social). Atrae a muchos alumnos que luego llenan los grandes anfiteatros de las universidades, pero que terminan con títulos de derecho, psicología, sociología... Y sin empleo a la vista" (cit. en Grosse, 2009).

Durante su primera campaña electoral, el propio Nicolas Sarkozy afirmaba que financiar estudios no rentables en términos económicos no era una de las misiones del Estado, y citaba en ese entonces el estudio de las lenguas muertas. Pero ¿cómo se mide la rentabilidad de la educación? En la mente del ex presidente, se trataba sin lugar a dudas de rentabilidad en el sentido de acceso al empleo. Ahora bien, a fuerza de articular la formación escolar con las realidades económicas y, en especial, con el mercado del empleo, ha comenzado a hablarse de la supuesta inutilidad de ciertos recorridos de formación (letras, ciencias humanas y sociales). Sin embargo, la escuela no sólo es una máquina de distribuir títulos rentables, como si se tratara de un banco simbólico: la escuela transmite saberes y hábitos de reflexión, acompaña la construcción de una cultura común y brinda los medios para descifrar el mundo y emanciparse. Es una institución que permite el acceso al pasado (principalmente por medio del estudio de las lenguas muertas, la historia, la literatura, etc.), a la diversidad de culturas (mediante la sociología, la antropología, la geografía, etc.) y la comprensión del tiempo presente (gracias a las ciencias del mundo social y a las ciencias de la vida y de la naturaleza). Todo esto no tiene nada de "chiste".

Por otra parte, en la introducción de *La división del trabajo social* (1893) Émile Durkheim, que defendía la búsqueda desinteresada del saber "por el saber mismo", declaraba nada menos que "la sociología no valdría siquiera una hora de esfuerzo si su interés sólo fuera especulativo". Y en sus *Lecciones de sociología* (Durkheim, 1950 [1890-1900]) especificaba: "Un pueblo es más democrático cuando la deliberación, la reflexión, el espíritu crítico desempeñan un papel más considerable en la marcha de los asuntos públicos. Lo es menos cuando predominan la inconciencia, las costumbres irreflexi-

vas, los sentimientos oscuros, los prejuicios sustraídos al examen". Para Durkheim, las ciencias sociales debían participar plenamente en este trabajo de deliberación, reflexión y en este espíritu crítico.

Enfrascados en sus diversas ocupaciones diarias, las mujeres y los hombres de nuestras sociedades no tienen, a fin de cuentas, más que una perspectiva extremadamente limitada del mundo en que viven. Dedicán su tiempo y energía a actividades tan circunscritas y localizadas que casi no tienen tiempo ni medios para recomponer los cuadros más generales en que habitan. Los actores políticos y los periodistas —así como los ensayistas de cualquier orden— les entregan "imágenes del mundo social" más o menos generales, que otorgan a este último una forma. Pero ¿estas imágenes son pertinentes? ¿No deforman la realidad? Justamente, las ciencias sociales tienen como objetivo proveer imágenes de la realidad un poco más adecuadas, obtenidas por vías rigurosas. Se distinguen de los demás géneros discursivos por la posibilidad que tienen de hacer "pausas" más largas, más sistemáticas y más controladas.

En la actualidad, la sociología sólo se enseña desde el primer año del liceo. Ahora bien, en mi opinión, la enseñanza *pedagógicamente adaptada* de algunos conocimientos de la sociología y la antropología *en la escuela primaria* cumpliría un papel crucial en la formación del espíritu científico de los alumnos. Se trataría de una respuesta adecuada —y bastante mejor que otras— a las exigencias modernas de formación escolar de los ciudadanos. La propuesta puede resultar sorprendente, por lo que resulta necesario precisar sus medios y objetivos.

Por supuesto, no se trataría de enseñar teorías o autores, sino de transmitir hábitos intelectuales fundamentalmente vinculados con estas disciplinas: la exigencia de un modo de pensamiento relacional ante los modos de pensamiento esencialistas, la importancia de la comparación o el relativismo metodológico. ¿Cómo transmitir esos hábitos intelectuales si no por medio del estudio de casos y ejemplos visibles de diferencias

culturales? La enseñanza podría apoyarse en la participación activa de los alumnos en verdaderas investigaciones empíricas. Así como los alumnos se acostumbran a relevar día a día la temperatura para objetivar y, de ese modo, tomar conciencia de los fenómenos meteorológicos y las estaciones, se los podría entrenar para la observación y objetivación del mundo social. Si la experimentación está en el fundamento de las ciencias de la materia y la naturaleza, el espíritu de investigación, por su parte, se encuentra en la base de toda ciencia social.

Una de las primeras cualidades que supone la “mirada sociológica” (Hughes) es la capacidad para describir y narrar lo que se puede *observar de manera directa* (paisajes, lugares, escenarios, objetos, personajes, maneras de decir o de hacer), es decir, cuando nos armamos de nuestro sentido y nuestras categorías de percepción del mundo social. Como la descripción y la narración están en los programas de la escuela primaria, no sería impensable que, en ocasiones, se orientaran estas tareas al estudio de los comportamientos realmente observados (antes que los imaginarios): comportamientos de los alumnos en el patio de recreo (¿Las niñas y los varones juegan a los mismos juegos? ¿Los alumnos de primer grado de primaria juegan a los mismos juegos que los del último?), escenas de películas de ficción o documentales disponibles en DVD, que pueden volver a verse tantas veces como sea necesario y que permiten diferenciar prácticas y modos según la época, el país, el medio social, el género, etc.

Desprovisto de categorías léxicas, el ojo del observador no puede encontrar los recursos para fijar con precisión las realidades observadas. Por ello, la calidad de una descripción y una narración dependen, en parte, de la riqueza léxica de la que se dispone. La descripción y la narración de escenas *observadas de verdad*, antes que de hechos o elementos imaginarios, se convertirían, entonces, en una ocasión para aprender a nombrar cosas, discriminar situaciones, designar gestos, mímicas o actitudes. También sería la ocasión de mostrar que los comportamientos individuales no pueden entenderse de

manera aislada, sino siempre “en relación con”, “en reacción a”, “en interacción con” otros elementos del contexto (otros individuos, objetos, palabras o gestos). Desde este punto de vista, los maestros (y los manuales escolares) podrían inspirarse en las exigencias de la literatura naturalista que busca entender al hombre (y su psicología) al reconstruir el nexo con el medio al cual pertenece. Como escribía Émile Zola:

Creemos que no puede separarse al hombre de su entorno, que su vestimenta, su casa, su ciudad, su provincia lo completan. De ahora en más, no notaremos ni un solo fenómeno de su mente o de su corazón sin buscar las causas o repercusiones en su entorno. Por eso empleamos nuestras descripciones eternas. [...] Lo que todos pueden ver es que el personaje dejó de ser una abstracción psicológica, se convirtió en un producto del aire y del suelo, como las plantas. Esta es la concepción científica. [...] Se trata del estudio exacto del entorno, de la constatación de los estados del mundo exterior que corresponden a los estados interiores de los personajes (Zola, 1971 [1880]: 232).

Asimismo, podría entrenarse a los alumnos para que crearan de manera colectiva cuestionarios sobre temas que les resulten cercanos. Del mismo modo, podrían utilizar estos cuestionarios y, en fin, llegar a realizar algunas cuentas simples—considerando que la noción de proporción se aborda ya a los nueve años— para acceder al sentido y el interés por las encuestas en una escala (relativamente) importante. Cabría imaginar, por ejemplo, que los alumnos de una clase diseñaran una investigación con cuestionarios para el conjunto de los alumnos de su escuela sobre sus gustos musicales o alimenticios, o sus opiniones respecto de ciertos aspectos de la vida colectiva escolar, municipal, nacional, etc.

Por último, la entrevista de tipo sociológico (que se opone a la entrevista burocrática, policial, de trabajo, etc.), que

busca entender y no juzgar, que obliga a ponerse en el lugar de la persona entrevistada, que supone escuchar atentamente lo que el interlocutor tiene para decir e incluso ayudarlo a decirlo, y no imponerle sus propias categorías de juicio o interrumpirlo sin cesar, etc., constituye un verdadero *ejercicio democrático*. Se trata de una técnica que permite aprender de verdad el clásico "respeto por los demás". Aprender a estar atentos, desarrollar una escucha paciente, comprensiva y curiosa, reavivar una conversación en el momento adecuado para que no se termine: es una manera concreta de adquirir ciertos valores que, configurados en eslóganes democráticos, no suelen ir más allá de la simple moralina.

Los gobiernos de distintas partes del mundo subrayan la necesidad de "formar para la ciudadanía". Por lo general, para responder a esta exigencia sólo consideran la enseñanza de la moral o la educación cívica. Pero las ciencias sociales podrían, e incluso deberían, estar en el centro de esa formación. Permitirían desarrollar la toma de distancia del mundo social, el hábito de observar y entender, la descentralización de sí mismo y del punto de vista particular, el conocimiento de la diversidad de formas culturales (familiares, políticas, religiosas, estéticas, etc.) en el espacio y el tiempo y, a fin de cuentas, dotarían a los niños de saberes y herramientas para descifrar y, llegado el caso, estar en condiciones de discutir los discursos ilusorios. Tanto el relativismo antropológico (que no tiene nada que ver con un ultrarrelativismo "igualador" o un indiferentismo ético) como la toma de conciencia de que existe una multiplicidad de "puntos de vista" vinculados con diferencias sociales, culturales, geográficas, etc., y el conocimiento de ciertos mecanismos y procesos sociales, podrían contribuir a formar ciudadanos un poco más *sujetos* de sus acciones en un mundo social desnaturalizado que se volvería un poco menos opaco, un poco menos extraño y un poco menos incontrolable.

Hijas de la democracia, las ciencias del mundo social son —con toda lógica— poco amadas por los regímenes conserva-

dores y erradicadas en los regímenes dictatoriales. Podría esperarse que los ministros y los responsables políticos de los países democráticos las defendieran, ya que sirven a (y para) la democracia. Sobre todo si se tiene en cuenta que, la mayoría de las veces, estas ciencias se preocupan por estar únicamente a su servicio. A lo largo de la historia, la democracia está en connivencia con el "Iluminismo" —ese mismo que Val reivindica de manera indebida— y sobre todo con la producción de verdades parciales, debatidas y nunca definitivas, acerca del mundo social. Esta verdad de los hechos, objetivables e incluso a veces mensurables, es la de las solidaridades, cooperaciones y resistencias, la de las excepciones individuales a la regla, pero, lamentablemente, también es la verdad de la desigualdad, la dominación, la opresión, la explotación y la estigmatización.

El desarrollo sin precedentes de las ciencias del mundo social en la universidad durante el siglo XX, su presencia en distintas carreras universitarias o profesionales y su introducción en el liceo permiten suponer una ampliación progresiva de una relación más distanciada, más equipada, más informada y más racional con el mundo social. Sin embargo, aún queda camino que recorrer para alcanzar un conocimiento científico común de la realidad social.

El mito de la "excusa sociológica" o libros como el de Philippe Val no podrían existir si esta ciencia y, por lo general, las ciencias que tienen como objeto las realidades sociales se enseñaran desde la escuela primaria y a lo largo de toda la escolaridad. Los individuos de nuestras sociedades se acostumbrarían a considerar, tal como hicieron con el mundo físico, que la realidad social está estructurada y se la puede conocer por medios racionales. La difusión de estas ciencias no aboliría por arte de magia la desigualdad, las injusticias o la dominación, pero les haría la vida más difícil a todas las formas de etnocentrismo y mentira, y permitiría que todos los ciudadanos fueran más conscientes del mundo en que viven, de su carácter histórico y, por ende, de las posibilidades que tienen de transformar el orden de las cosas.

Anexo

El mundo según Val: una variante de la mirada conservadora

Nunca logré cultivar el esfuerzo por la lectura.

P. VAL, *Malaise dans l'inculture*

En la primera parte de este libro, recordamos los numerosos discursos que acometen contra una "cultura de la excusa" sociológica, preconizando la responsabilidad individual como base de toda moral y buscando frenar en seco cualquier tipo de explicación. Ese repaso permite ver que Philippe Val —a pesar de lo que pretende en su libro— no está para nada solo en su combate contra la sociología. Su enfoque (que postula una sociedad completamente "sociologizada", cuyas representaciones estarían contaminadas por la sociología), es absolutamente delirante. Pero, al igual que Éric Zemmour —que se presentó antes que él como un "derribador de tabúes", un minoritario que reaccionaba frente a un país "izquierdizado" y "feminizado" por completo—, el autor entendió que eran preferibles los beneficios de encarnar el papel heroico del subversivo o del rebelde a mostrarse tal como es, vale decir, un representante entre otros de una *doxa* conservadora.

Lo cierto es que Philippe Val defiende un orden social (y sus jerarquías) que supone doblemente amenazado: *desde el exterior*, por fuerzas antidemocráticas que se reivindican como del islam y que lo atacan *mediante* el terrorismo, y *desde el interior*, por aquellos que desresponsabilizan a los delincuentes y los criminales, alzan las clases unas contra otras, no recono-

cen la legitimidad de las élites y sueñan con un “igualitarismo” ilusorio, que conduciría al país al “Terror” o al “totalitarismo” de manera irremediable.

La importancia que reviste intentar restituir la lógica de un libro como *Malaise dans l'inculture*¹⁴ se relaciona con la coherencia relativa de los temas que este “trata”. Coherencia relativa ya que, como en toda mirada ideológica desmesurada, la contradicción de los alegatos escapa a quien los pronuncia. A una afirmación perentoria puede suceder su contraria pocas páginas más adelante e, incluso, en algunas ocasiones, el autor enuncia una idea en términos que la contradicen. Pero, más allá de las contradicciones superficiales, la coherencia ideológica que subyace a la obra es tan consistente como aterradora.

Los dichos de Val constituyen una variante liberal-libertaria de la mirada conservadora (Bantigny y Théry-Astruc, 2015: 5-19). Si se la compara con la mirada de Marcel Gauchet, por ejemplo, que lamenta el declive de la Autoridad, el aumento del individualismo y la reivindicación de derechos no acompañados por deberes, uno creería que Philippe Val se sitúa del otro lado del espacio ideológico. Pero resulta no ser menos laudatorio de los jefes y las élites, y comparte con los conservadores del declive de la autoridad una mirada etnocéntrica de Occidente, el odio por los “arcaísmos” sindicales, una representación de la desigualdad (económica y otras) como una realidad insuperable, así como el ocultamiento de las condiciones socioeconómicas de vida de las poblaciones y de todas las formas de dominación que estructuran nuestras sociedades.

14 En el texto se indicarán, entre paréntesis, los números de las páginas de las cuales se tomaron las citas.

EL FANTASMA DE UNA SOCIOLOGÍA OMNIPRESENTE

Philippe Val ve y oye la sociología en todas partes. Cree percibir la presencia de esta ciencia –según él, “mayoritaria”– en casi todos los sectores de la sociedad: “Hoy en día, cuando oigo hablar a educadores, periodistas, intelectuales, maestros, cineastas, deportistas, personalidades políticas, actores –una lista no exhaustiva, por desgracia–, lo primero que escucho es ese discurso sociológico” (p. 30). Ahora bien, “cuando un pensamiento resulta ser demasiado mayoritario, hay que hacer sonar la alarma” (p. 30). Pero demos algunos detalles.

La primera víctima de la epidemia sociológica es el periodismo:

El periodismo de hoy sufre numerosos males. Uno de ellos es la crisis interna, que comenzó a mediados de los años noventa y que no tuvo gran incidencia en el público en general. Su origen puede buscarse en el centro de la corriente dominante de la sociología francesa, sobre la que reina Pierre Bourdieu desde lo alto del Collège de France (p. 218).

Philippe Val apunta en particular a dos órganos de prensa por su connivencia con la sociología: la revista de actualidad cultural y política *Les Inrockuptibles*, “árbitro de las elegancias sociológicas” (p. 114) y el diario *Libération*, “órgano de punta del pensamiento sociológico” (p. 183). De modo más general, les reprocha a los periodistas el haber pasado de la narración de historias individuales a la explicación sociológica:

La lectura de la mayoría de los periódicos provoca un profundo aburrimiento, porque ya no cuentan historias. La mirada sociológica desacreditó las historias individuales, imprevisibles e interesantes. En su lugar, nos cuentan la fatalidad de las categorías

determinadas por su situación social. La previsibilidad de la narración permite leer una página en uno o dos minutos" (pp. 229-230).

En lo que respecta al cine, las cosas no parecen ir mucho mejor. A pesar de estar "vigilado por severos guardianes, críticos letrados e implacables", el cine "no pudo escapar a la ola de mediocridad sociológica" (p. 111). El hecho de que el Festival de Cannes seleccione películas "de carácter social" enerva a Val en extremo. Sin embargo, sólo cita la película de Laurent Cantet, *Entre los muros*, para ilustrar la mediocridad general. Por su parte, la literatura francesa no estaría en mejores condiciones: "Qué aburrido resulta leer hoy en día tantas novelas francesas que no son más que ficciones frágiles, cuyos primeros párrafos ya nos indican que los buenos serán los dominados y los malos los dominantes" (p. 110). Es inútil buscar ejemplos, no los hay. Al autor le alcanza con alegar que "son novelas sociológicas" (p. 111), para tener la impresión de que le dio su merecido a una gran parte de la producción novelesca francesa. En cuanto a los raperos, Philippe Val los ve como traductores y promotores del pensamiento sociológico: "Con amplificadores superpotentes parafrasean a los gritos lo que escriben sobre ellos los sociólogos, quienes ven que sus tesis quedan más que confirmadas y musicalizadas por los mismos a quienes 'estudian'. [...] El rap francés es un circuito cerrado. Está escrito para los sociólogos que escriben para él" (p. 105).

Diplomático, Val comienza hablando de una "deriva de la sociología" (p. 28), a la que denomina "sociologismo", e incluso admite la importancia de la investigación sociológica: "No tengo ninguna duda sobre la utilidad de la investigación sociológica" (p. 32). Pero no es más que pura estrategia retórica. El conjunto de la obra da cuenta *ad nauseam* de que el "sociologismo" abarca más o menos toda la sociología y de que para el autor el adjetivo "sociológico" es sistemáticamente descalificador. Ya sea que hable de "monomanía so-

ciológica" (p. 47), "prejuicio sociológico" (p. 94), "catecismo sociológico" (p. 174), "izquierda carcomida por la herrumbre sociológica" (p. 210) o de "periodismo sociologizado" (p. 242), está claro que la sociología no le cae en gracia. Para no dejar sombra de duda acerca de sus posiciones, Val atesta el golpe final y califica a la sociología como estaliniana: "Está claro que el modo de razonamiento propuesto por la sociología de bazar que hoy sirve como *prêt-à-penser* es heredero de la mirada marxista-estalinista del mundo" (p. 84). Incluso sería profundamente racista: "Nuestros sociólogos, perdidos en su objeto de estudio, no se dan cuenta de que el barniz de su discurso correcto recubre el más abominable de los racismos" (p. 120). Es más, al dividir el mundo en dominantes y dominados, las ciencias de la sociedad tendrían por "misión restaurar un muro de Berlín ideológico" (p. 28). La acusación, aunque no muy sutil, al menos tiene el mérito de ser clara.

LA SOCIOLOGÍA SEGÚN VAL

¿Qué es la sociología según Val? O, en todo caso, ¿qué es la sociología de Bourdieu, Morin y Pinçon-Charlot (únicos nombres citados en el libro de manera negativa y que el lector un poco informado notará que no conforman una lista de las más coherentes...)? Quienes hayan leído algunos libros de sociología deberán hacer un esfuerzo para no reír cuando lean lo que dice sobre esta ciencia. La sociología resumida por cuenta de Val da como resultado: "El dominado siempre tiene razón, el dominante se equivoca por principio" (p. 69).

La sociología según Val también consiste en hacer que la "sociedad" o el "sistema" carguen con toda la responsabilidad de las desgracias del mundo: se supone que esta disciplina dice que "la culpa es del sistema", "la culpa es de la sociedad" (p. 41) o, peor, que "acusa a la democracia" (p. 18). Al tomar partido por los oprimidos, el sociólogo

revelaría "las injusticias que estos sufren" y se erigiría como su "portavoz autoproclamado" (p. 103). En definitiva, todo el trabajo de los sociólogos consistiría en determinar quiénes son los dominantes y quiénes los dominados, sobre todo desde un punto de vista económico,¹⁵ e "instruir la causa" (p. 273) contra los dominantes para, finalmente, justificar todas las violencias de los dominados. Val no tiene miedo de escribir que los sociólogos "alientan y justifican las violencias futuras" (p. 21) ni de resumir el discurso sociológico de la siguiente manera: "Son dominantes, son culpables. Los dominados son inocentes, por lo que cualquier forma de revuelta es legítima" (p. 150).

Al reducir las ciencias del mundo social a una suerte de moral política de defensa de los oprimidos, Val inventa un adversario inexistente al que puede combatir mejor: "Durante mucho tiempo, el representante del bien fue el 'buen cristiano'. Hoy en día, el único que encarna el bien es el 'buen' sociólogo que, ante cada miseria, acusa al 'sistema'" (p. 27).

SINGULARIDAD, LIBERTAD, RESPONSABILIDAD

Creando ser dueño y propietario de sí mismo y de su propia verdad, no queriendo conocer otro determinismo que el de sus propias determinaciones (incluso si las considera inconscientes), el humanista ingenuo que existe en todo hombre experimenta como una reducción "sociologista" o "materialista" todo intento por establecer que el sentido de las acciones más

15 "Una vez que se determina dónde están los buenos y los malos según los criterios de dominación económica, se terminaron la reflexión y el análisis" (p. 273).

personales y más "transparentes" no pertenecen al sujeto que las ejecuta sino al sistema total de relaciones en las cuales, y por las cuales, se realizan.
P. BOURDIEU, J.-C. CHAMBOREDON Y J.-C. PASSERON,
El oficio de sociólogo

En la cosmovisión de Val,¹⁶ el *individuo*, su *libertad* y su *responsabilidad* son centrales. La libertad se opone al sistema, la sociedad, el colectivo, la masa, el grupo, la clase o la categoría; la responsabilidad se opone a las causas parcialmente externas al individuo y la libertad se opone a los determinismos sociales. Val despliega una mirada liberal del mundo social que consiste en pensar a los individuos como átomos aislados, libres, autónomos y responsables: "El Iluminismo francés, influido por el Iluminismo inglés, es liberal en el sentido de que pone al individuo, su libertad y su responsabilidad en el centro de la reflexión" (p. 40). Se trata sin duda de un *Homo clausus*, encerrado en sí mismo, definido por su conciencia pura, su razón y su libertad fundamental. Un individuo para quien la sociedad es una entidad extraña, ajena, que se mantiene en su exterior.

Y a partir de esta ficción Val inicia las hostilidades contra las ciencias del mundo social y, en especial, contra la horrible sociología: "Se declaró la guerra entre quienes actualmente representan el pensamiento mediático dominante, que sostiene que la que hace al hombre es la sociedad, y quienes confieren al individuo la pesada responsabilidad de ser el actor responsable de una democracia abierta" (p. 92). Como en todas las visiones míticas, las asociaciones de ideas y las analogías ofician de pruebas. La sociología se ocuparía del "todo" (antes que de los individuos que lo componen), lo que

16 Val pretende que "el sociologismo sostiene un odio social que transforma el debate democrático en una justa binaria y estéril" (p. 195), pero de hecho su libro es el prototipo de una larga justa binaria y estéril.

probaría que tiene algo de “totalitaria”. Si individuo combina bien con democracia –“La unidad de base en una democracia es el individuo. No es ni el grupo ni la categoría” (p. 254)– es porque colectivo remite a colectivismo, régimen totalitario, odio por la democracia, etcétera.

Por ejemplo, Val escribe que “el arte es un fenómeno puramente individual, que debe manifestarse con la mayor libertad posible si no se quiere que lo colectivo se vuelva totalitario” (p. 132). Y, en su delirio, establece lazos entre Rousseau, la sociología, el totalitarismo y el antisemitismo:

Él generó todo esto, generó este grupo de izquierda al que se suele denominar “izquierda totalitaria”. Entonces, a veces lo que aparece es un totalitarismo leve, como el sociologismo, que es un pensamiento totalitario-laxo. Pero responsabilizar a la sociedad y desresponsabilizar al individuo es quitarle la libertad también al individuo: un individuo sólo es libre cuando es responsable. Y es acusar al sistema; el mecanismo intelectual que consiste en decir “es culpa del sistema”, después “es culpa de la sociedad”, después “es culpa de un chivo expiatorio”, después, necesariamente, “es culpa de los ricos” y luego, de avatar en avatar, siempre se llega a “es culpa de los judíos”.¹⁷

Es probable que “colectivo” sea la palabra más odiada por Val. Como su visión es elitista y aristocrática, todo lo que atañe de cerca o de lejos a lo colectivo le parece vulgar o mediocre: el sindicato, la reivindicación colectiva, la animación sociocultural, la fiesta, las masas y la cultura de masas, las clases sociales,

las estadísticas, el promedio, etc. Y, por supuesto, la sociología. El arte y la cultura son cosas eminentemente personales, producidas por individuos únicos para millones de individuos únicos. Ahora bien, cuando los creadores se unen y esgrimen sus reivindicaciones, es la muerte del arte y la cultura. El desprecio lo desborda cada vez que un trabajador precarizado del mundo del espectáculo toma la palabra:

Verlos balbucear textos redactados como volantes de la CGT en el escenario de los premios César, apoyados por las bromas un poco incómodas del cómico que anima la velada, transforma la carroza del arte en una calabaza del poder de compra. Su papel en la sociedad debe defenderse con más ambición que la que rige una reivindicación social. Se olvida que, además de la importancia de los artistas, de lo que se trata es del interés general (p. 101).

Es fácil imaginar que la mera idea de unir las palabras “CGT” y “arte” constituye, a su entender, un ataque al buen gusto. El arte puro se mancilla cuando se lo asocia con cuestiones prosaicas como la defensa de las profesiones del arte y la cultura y se rebaja a los artistas al rango de vulgares animadores socioculturales: “El arte ingresa por la fuerza en nuestras existencias para recordarnos el gusto transformador de la realidad. Por desgracia, resulta difícil vincular la imagen que dan los trabajadores precarizados con este proceso y su defensa es la misma que esgrimen los animadores socioculturales” (p. 101).

Pisándoles los talones a otros tantos ensayistas que también criticaron lo festivo, como Philippe Muray o Alain Finkielkraut, Philippe Val declara firmemente que la cultura para los individuos es noble y elevada, pero que lo sociocultural, por el contrario, es vulgar; que el espectáculo es digno y emancipador, pero que la fiesta colectiva es alienante: “La fiesta contra el espectáculo, el entretenimiento colectivo con-

17 Declaraciones de Philippe Val, invitado al programa de radio de Patrick Cohen en France Inter el viernes 10 de abril de 2015; disponible en <www.franceinter.fr>.

tra la fascinación individual que puede suscitar el genio del otro" (p. 103). Detrás de las analogías empleadas, asoma el desprecio de clase. La evocación de la CGT en la ceremonia de los premios César ya estaba fundada en una oposición entre lo vulgar obrerista y lo noble artístico. Pero cuando intenta explicar hasta qué punto lo cultural se distingue de lo sociocultural, Philippe Val compara al primero con el buceo, una actividad más bien *chic*, y al segundo con lavar los platos en un restaurante, trabajo sucio efectuado por empleados subalternos. "Lo sociocultural y la cultura tienen casi tanto en común como lavar los platos en un restaurante y el buceo." Las expresiones festivas no son aborrecibles en esencia, pero su desarrollo en detrimento de la creación es un signo de la sociologización de las mentes" (p. 102). El binarismo simplista con el que caracteriza a los sociólogos subyace a toda su percepción del mundo social, impregnada de racismo de clase. Cuando ataca a los futbolistas, Val revela el mismo racismo de clase, basado en un etnocentrismo cultural bastante marcado. Los futbolistas tendrían "una pobreza mental desconcertante"; "nunca forman una oración completa", usan "tatuajes inspirados en el embrutecimiento carcelario", y son una "especie de bruto salvaje" (p. 129; confróntese Beaud, 2015: 110-117).

Para Philippe Val, la sociología, a pesar de lo que dicta el sentido común, se esfuerza por categorizar, clasificar y reagrupar en conjuntos opuestos a los individuos que viven en sociedad: "Un discurso moral, colectivo, utilitario, cínico, cuyo objetivo es convencer de que la humanidad está dividida en rebaños contendientes" (p. 131). A esto contraponen la imagen de un mundo compuesto por millones de mónadas que cohabitarían en la Tierra: "La humanidad se divide con exactitud en algunos miles de millones de individuos para

quienes la única referencia creíble para juzgar sobre la felicidad o la infelicidad es lo que sucede en sus cuerpos" (p. 131). Y ve en artistas como Michael Jackson la antítesis de este supuesto empeño sociológico en oponer a los grupos: "[El cantante] se pasó la vida destruyendo las categorías humanas que alzan a los individuos unos contra otros" (p. 140). Esgrimir a Michael Jackson en contra de la sociología: ¿cómo no se nos ocurrió antes?

Lo que Val reprocha a los sociólogos en primer lugar es que categorizan a los individuos sin pedirles autorización. Estarían ejerciendo algún tipo de violencia contra ellos: "¿Le preguntan a la gente si acepta o no que se la incluya entre los explotados, los explotadores, los ricos, los pobres, las víctimas, los verdugos, los opresores, los felices o los infelices? No, la clasifican" (p. 84). Los sociólogos no sólo categorizan a los individuos sin su consentimiento, sino que creen que de hecho existen grupos y clases en la realidad: "El sociologismo confunde su método con el orden del mundo. Comenzó a creer —e hizo que los demás creyeran— que esas categorías prácticas tenían una existencia real, legítima, deseable; como el famoso cartógrafo que terminó confundiendo sus mapas con los territorios que representaban" (p. 99). Y al creer en la realidad de las clases, los grupos o las categorías, que en definitiva sólo son artefactos, estarían forzando a los individuos a identificarse con ellos: "El sociologismo, obsesionado con el deseo de concretar y dar coherencia a sus categorías, forjó un discurso que busca convencer a los individuos de que se reconozcan en ellas: jóvenes de los suburbios, trabajadores precarios urbanos, migrantes de tercera generación, musulmanes de Francia, entre otras" (p. 103).

Val critica a la sociología no haber convertido al individuo en su "unidad de base" de análisis y privilegiar "el grupo social que se opone a otros grupos sociales" (p. 84). Para esta ciencia, el individuo sería una suerte de marioneta dirigida por fuerzas que están por completo fuera de su alcance y su voluntad. Así pues, traducido al idioma de la ética de la res-

* Las palabras que en francés designan estas actividades son casi homófonas: *plongé* y *plongée*. [N. de T.]

ponsabilidad, la sociología es una "visión del mundo [que] supone una irresponsabilidad total por parte del individuo" (p. 83). Cuando achaca a los sociólogos tales intenciones, les está reprochando el haber desposeído a los individuos de toda libertad y capacidad de elección. Y cuando se zambulle en el núcleo de los problemas que motivan su obra —es decir, cómo pensar los actos terroristas o la delincuencia— presenta el análisis sociológico como un proceso que exonera a los autores de los crímenes de la responsabilidad de sus actos:

Pasa el tiempo y cada vez más intelectuales —en particular, sociólogos— toman la palabra para explicar públicamente que el problema no era el individuo, sino la manera como lo trataba la sociedad. Los actos más aberrantes, violentos y regresivos cometidos por los "jóvenes de los suburbios" se presentaron como efectos de una sociedad del dinero, de ricos y dominantes, que empuja a los pobres a adoptar comportamientos delictivos, criminales o terroristas (p. 89).

Peor aún, al desresponsabilizar a los individuos —delincuentes, criminales o terroristas— cuando provienen de los ambientes más desfavorecidos y "al negarles toda libertad de elección", los sociólogos les estarían quitando toda dignidad: "Se erigen en defensores de los pobres, pero suponen que estos son demasiado estúpidos y que están demasiado determinados por su medio social como para elegir tal o cual comportamiento o camino personal. Eximiéndolos de la responsabilidad de sus actos, les quitan la dignidad de ser libres de elegir" (p. 90). De acuerdo con la perspectiva del autor, entender por qué los individuos hacen lo que hacen como lo hacen se convierte paradójicamente en una marca de desprecio: "El juego de manos que consiste en hacer de la condición social la matriz de los destinos, como un molde que siempre produciría objetos idénticos; da cuenta de un profundo desprecio por los individuos" (p. 292).

Esta manera de presentar el escenario pretende que entender los actos (contextualizándolos, historiándolos y relacionándolos con otros actos) es una manera de desresponsabilizar a sus autores y, al mismo tiempo, tomarlos por imbéciles. Lo que resulta astutamente retorcido, ya que sostiene que para devolverles la dignidad a los más pobres y estigmatizados habría que hacerlos íntegramente responsables de sus actos. Es decir, considerar que se trata de elecciones conscientes, voluntarias, intencionales, y castigar a esas personas como se debe sin preguntarse por las razones o las condiciones de posibilidad de sus actos. Lo absurdo es que el castigo sin explicación ni comprensión se percibe como un reconocimiento de su libertad, de la elección consciente que supuestamente hicieron, y como una manera de devolverles su dignidad. En el fondo, Philippe Val se dirige a los dominados (que no lo leerán) y les pide que sean dignos, que acepten con valentía y dignidad la responsabilidad de todo lo que les sucede así como de todos sus actos. Para él, la sociología insulta la dignidad de los delincuentes y criminales; la cárcel, por su parte, la restaura.

No cabe duda de que, si aún existiera el cadalso, Val invitaría a los que "fracasaron en la vida" a subir con valentía a la tarima antes que trasladar a otras personas la responsabilidad de lo que son y lo que hacen:

Entre los respaldos más seguros, que también son los garantes más seguros de una vida fracasada, se cuentan el completo rechazo a responsabilizarse por los fracasos personales y el atribuirlos a los otros. Allí es cuando intervienen las miradas del mundo y los sistemas que invitan a centrar la reflexión en uno mismo y que dicen: "Lo que te sucede no es culpa tuya. Están los culpables y los inocentes. Los culpables son los que te dominan y colonizan el mundo, los que tienen todo" (p. 161).

A modo de política para luchar contra la pobreza, Val propone con toda seriedad salir de la miseria por medio de la risa: "Está claro que la miseria del mundo no es divertida, pero lo cierto es que hablar de ella con humor puede ayudar a salir de esa situación" (p. 134). Los actores que llevan adelante las políticas de lucha contra la pobreza sabrán apreciar el gesto...

Para Philippe Val, los sociólogos que ponen en evidencia los determinismos se oponen a los filósofos del Iluminismo, quienes, por su parte, "se dirigían a los demás como si todos fueran libres e inteligentes y así el público se sentía honrado. Jamás se valieron de la salmodia triste que se suele emplear para dirigirse a una categoría de víctimas, un rebaño, una casta, una clase" (p. 138). Val ni siquiera se pregunta si los determinismos son puro invento o si los numerosos trabajos que se vienen realizando desde hace más de un siglo aportan pruebas de su existencia. Está claro, sin embargo, que para el ideólogo de la libertad y la responsabilidad, aunque los determinismos son bien reales, el respeto que se les debe a los individuos implica hacer "como si todos fueran libres". Más vale mentirles sobre la realidad del mundo social que correr el riesgo de contrariarlos.

LA IDEOLOGÍA DEL BALANCEO DE CADERAS

No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia.

K. MARX, "Prólogo", *Contribución a la crítica de la economía política*

El 10 de abril de 2015 por la mañana, Philippe Val, invitado a los estudios de la radio France Inter explicó que "una vida exitosa siempre contradice el determinismo social; no hay

una buena vida que no contradiga el determinismo social". Su obra no deja de repetir esta idea, digna del método Coué, según el cual el que quiere puede: "La creatividad [...] consiste en inventar la propia vida, justamente, haciendo que los determinismos sociales y naturales mientan" (p. 126). De este modo, el ensayista toma sus deseos de "progreso social" por realidad. Si se interesara por la realidad tal cual es y no como él la sueña, se daría cuenta, por ejemplo, de que en su mayoría las vidas que se consideran exitosas en lo profesional respondieron a condiciones sociales de posibilidad y no ocurrieron en un vacío social. Sí, los privilegios van a donde hay privilegios y sí, los recorridos escolares brillantes seguidos por trayectos profesionales exitosos son, ante todo, producto de quienes pudieron acceder a recursos, tanto materiales como culturales, en el seno familiar. Estos aportan, además, recursos morales y psíquicos que permiten desarrollar seguridad en uno mismo (y en su futuro) y ambición. Se puede lamentar que esto sea así —e incluso podría decirse que en una democracia *hay que* lamentarlo—, pero nadie puede negarlo. Sin duda, negar el estado de lo real no es la mejor manera de transformarlo.

Philippe Val critica a los sociólogos por descubrir lo que descubren y los responsabiliza por la existencia de las tristes realidades que ellos dejan en evidencia y que se esfuerzan por explicar. Así, confunde determinismo con discurso fatalista desalentador y olvida que fue el conocimiento de las leyes de la física lo que permitió hacer que los aviones volaran o que los paracaídas planearan y no la ignorancia de dichas leyes o la certeza de poder volar por uno mismo. Pero más que rabiar contra la realidad, Val forma parte de ese grupo de gente que prefiere rabiar contra quienes la describen. Él cree, de manera algo infantil, que si se eliminan los portadores de malas noticias, hay una oportunidad para eliminar esas malas noticias. Considera que los sociólogos son responsables del estado de lo real y toma sus descripciones y análisis como prescripciones o creaciones de la realidad. Entonces, poner el foco en

los determinismos equivaldría a encerrar de verdad a la gente en casilleros, y mostrar la limitación de los posibles individuales o colectivos sería lo mismo que prohibir toda posibilidad de liberación, destruir la imprevisibilidad y creatividad de la vida, etc. De este modo, "vitalidad" y "creatividad" se oponen a "lamento sociológico" (p. 95).

Sin embargo, el trabajo de los sociólogos como acto de conocimiento no modifica en nada la situación real de los individuos. La sociología hace aparecer regularidades en sus prácticas o sus comportamientos (por ejemplo, el hecho de que la probabilidad de tener una escolaridad exitosa sea menor a medida que se desciende en la jerarquía de los diplomas de los padres). Si el mundo fuese de verdad imprevisible, ninguna ciencia social podría existir. Lo que los sociólogos buscan poner en evidencia son las regularidades, pero no las inventan y pocas veces las descubren con el corazón henchido de alegría.

Mientras algunos creen en la existencia de una "brillantez natural", una "chispa divina" o una "necesidad interior" que hacen que algunos estén tocados por la gracia cultural y otros no (Fumaroli, 1992),¹⁸ Val cree en el puro acto de la voluntad y en la posibilidad de que surja la decisión de salir de la propia condición. Esta mirada se condensa en la metáfora —atlética o sexual, imposible saberlo— del "balanceo de caderas":

La sociología no puede hacer nada para explicar lo esencial, a saber, el fracaso o el éxito de una persona que busca la libertad de inventar el sentido de su vida y la libertad de encontrar su lugar en la sociedad humana. Por otra parte, pienso que —y esto no concierne únicamente a las disciplinas artísticas— muchas vidas "exitosas" dependieron de este "balanceo de caderas" que arrebató algo de nosotros

mismos a nuestro medio, nuestro origen, nuestra cultura, nuestras raíces para unirnos con una comunidad más vasta (p. 98).

Pero ¿de dónde viene ese "balanceo de caderas"? ¿Qué hace que algunos lo tengan y otros no? ¿De dónde extraen ese recurso moral, ese "coraje" (p. 86) que los distingue de los demás individuos?

Contrariamente a lo que piensa Val, los elementos que explican los trayectos individuales sólo pueden encontrarse en el mundo social. Para entender qué hace que unos caigan del lado equivocado (delincuencia, criminalidad, terrorismo, etc.) y que otros logren, a pesar de las dificultades, estar del lado correcto (pasajes de clase social, trayectorias individuales con grandes bifurcaciones, recorridos de "resilientes" luego de traumas graves, etc.) es necesario analizar de cerca el tejido de las relaciones sociales y el encadenamiento de experiencias. Su mirada extremadamente tosca de lo "social" como si fuera una explicación grosera "por el entorno", "por la clase" o, peor aún, "por el sistema" se debe a que Val no sabe de qué habla. ¿Qué libros leyó, él, que admite su incultura voluntaria en la materia: "Cada vez que quise abandonar la literatura por los escritos teóricos de los sociólogos del siglo XIX, los libros se me caían de las manos" (p. 36)? En su opinión, la mayoría de las veces "social" es equivalente a "clases sociales". Si ese no fuera el caso, no diría, por ejemplo, que se trata de educación, religión o cultura antes que de lo "social" (p. 170). Pese a todo, si hubiera leído a los sociólogos, sabría que para ellos los hechos de educación, cultura o religión son plenamente sociales.

Y si hubiera leído un poco de sociología, también podría entender que la "comprensión del mundo por medio del estudio del medio social" no se opone a la comprensión de "nuestra historia personal singular" (p. 86). Por ejemplo, si leyera a Richard Hoggart (1991), un intelectual proveniente de las clases populares inglesas, sabría que en lugar de pen-

¹⁸ Véase el análisis que realicé de esta obra en Lahire (2004).

sar una vida como un recorrido individual aislado, se puede, gracias a un minucioso trabajo de reconstrucción, percibir las múltiples condiciones sociales de producción de sí; un sí mismo que cobra forma incesantemente en un tejido de relaciones sociales y múltiples lazos de interdependencia. No opondría la "filosofía 'psicológica'", que cree en la fuerza y la voluntad del individuo, a la "filosofía 'sociológica'", que es "mucho más sectaria" y que se ocupa de "negar, sin siquiera ser consciente de ello, que no hay nada que el individuo pueda hacer si no está fundido en una clase" (p. 167).

LA DEFENSA DE LOS DOMINANTES: EL DINERO, LA ELEGANCIA Y LO BELLO

Para Val, la sociología se reduce, en esencia, a una mirada crítica, política y moralizadora de los dominantes:

Entender los eventos del mundo sólo a través del prisma del determinismo social constituye un reflejo cultural que consiste en atribuir de manera sistemática a una categoría de la humanidad la responsabilidad de las desgracias del resto de las categorías. Se trata de una manera de pensar que no deja de producir chivos expiatorios. La vulgata sociológica que nutre los discursos de los sociólogos mediáticos como Pinçon-Charlot —que dedican su vida a convencer al público de que el lugar que mejor se condice con los habitantes de los barrios *chic* es un campo de trabajos forzados— da cuenta de un movimiento de fondo acusador, complotista y paralizado intelectualmente por un adoctrinamiento cómodo y simplista. Los buenos y los malos (pp. 193-194).

Además de la oprobiosa lectura que hace de las obras de Monique y Michel Pinçon-Charlot, el autor confunde el hecho de sacar a la luz los determinismos y la mirada política marxista, a la que también caricaturiza:

Sin duda, el pensamiento marxista, que decreta que las condiciones sociales determinan el destino, figura entre los pensamientos más pobres, más lamentables y menos ambiciosos en cuanto a la promesa de felicidad de toda nuestra historia cultural. Pensar que la economía hace la felicidad o la desgracia es endiosar la economía. Los que hacen la economía son los individuos y su capacidad más o menos libre para pensar la felicidad (p. 292).

No sólo el determinismo no remite exclusivamente a la cuestión de las clases sociales —ni mucho menos—, sino que el estudio científico de lo real no tiene nada de denuncia ni de acusación. La crítica que este provoca no es más que el resultado de que se evidencien realidades que enojan o incomodan por discutir certezas infundadas. Establecer la verdad sobre la desigualdad económica, escolar y cultural o sobre el trato que se da a los individuos según sean burgueses u obreros, hombres o mujeres, blancos o negros, "nacionales" o "extranjeros", "normales" o con discapacidad, etc., necesariamente produce un efecto crítico en un mundo que predica la igualdad.

Sin embargo, la acumulación de errores de lectura y la ignorancia voluntaria se explican muy bien cuando se entiende qué motiva, en el fondo, un libro como *Malaise dans l'inculture*: en realidad, su autor se entrega a una defensa de los dominantes, las élites, los ganadores y Occidente. Todo esto resulta paradójico, ya que, si bien por un lado Philippe Val critica a los sociólogos por ver la dominación en todas partes y oponer dominantes a dominados, él mismo no escatima el uso de estos conceptos. Así, denuncia la dominación

absoluta de los sociólogos y los representantes del sociologismo en todos los ámbitos de la sociedad, al igual que la que reina en los países no occidentales. Además, los “verdaderos dominantes” no existen en las democracias, sino en otros regímenes:

Los verdaderos dominantes de los países pobres — en esta ocasión la palabra “dominante” no es producto de una ideología, sino de los hechos, es decir, los jefes de los clanes, los dictadores, los religiosos—, se resisten ferozmente a este modelo cultural [el de Occidente] por temor a ver desaparecer su poder discrecional y opresivo. Cuando nuestros sociólogos pretenden defender los “derechos de las minorías”, en realidad están defendiendo los derechos de los opresores de esas minorías (p. 117).

La dominación se ejerce en los países de donde provienen las poblaciones de inmigrantes, pero se detiene como por milagro cuando llegan al país de acogida: “Sin embargo, la opresión que sufre la mayoría de los inmigrantes procede, en primer lugar, del interior de su comunidad” (p. 118). Y cuando es momento de explicar el terrorismo, aparece una vez más el lenguaje de la dominación: “En general son personalidades feudales, provenientes de la clase dominante y acaudalada, las que manipulan y fanatizan a sus adeptos” (p. 170).

Por el contrario, en lo que respecta a Occidente en general y a Francia en particular, Philippe Val emprende una defensa bastante desacomplejada de todas las marcas de dominación. Defensa de las élites, del dinero, el lujo, la belleza, la elegancia, el nivel de vida —entre otras—, que no son más que propiedades o intereses de quienes valoran el buen gusto y lograron el éxito gracias a su valentía, voluntad, cualidades y talentos. Para resumir su manera de pensar, podría decirse que la dominación no existe en las sociedades democrá-

ticas occidentales, pero que, si existiera, no sería tan malo (si uno está del lado correcto)... Para Val, la dominación no es algo necesariamente malo, o un mal que se hace a los dominados.¹⁹

El dinero es libertad. Criticar el dinero es criticar la libertad: “El dinero en sí es algo bueno” (p. 55) y “el odio por el dinero siempre revela el odio por la libertad. El dinero es ‘liberador’” (p. 54). Y si uno busca una prueba de que el dinero y el lujo son algo bueno, alcanza con constatar que todo el mundo desea tener lo que los ricos poseen: “Hacer creer a las ‘masas’ que odian lo que en el fondo querrían poseer legítimamente: esa es la herencia que Rousseau le dejó a la izquierda sociológica” (p. 54).

Philippe Val distingue “el deseo de confort y elegancia individual” de todo el “lujo *kitsch*, vulgar y ostentoso de algunos ricos” (p. 53) y llama a “desconfiar de quienes consideran que el combate contra el lujo y el dinero es una prioridad”, ya que su lucha transpira envidia y odio social: “Con el pretexto de lograr justicia social, buscan crear un vínculo con el odio: tu pobreza vale más que su riqueza... Pero es difícil vivir con tu pobreza, así que la única manera de reivindicarla es a costa de un odio ideológico por los menos pobres” (p. 53). Como las luchas sociales son en extremo vulgares, si los pobres quieren escapar de la vulgaridad deben tomar nota de que “el tema de la belleza es lo primero” (p. 95), muy por delante de cualquier otro asunto y, en particular, de la cuestión social: “En definitiva, el único tema que cuenta es la belleza y los caminos que se recorren para percibirla. Esta ocupa el primer puesto delante del resto de los tópicos: la moral, el honor, el bien, el mal, la virtud, el orden, la justicia” (p. 97). Con una pizca de lirismo, Philippe

19 Val atribuye la opinión inversa a los sociólogos: “La dominación vista por el sociologismo sólo puede ser un mal que se le hace al dominado” (p. 69).

Val podría proponer a los proletarios: "¡Contemplan una puesta de sol o admiren un cuadro de Rafael en lugar de hacer huelga!".

Por último, como ex jefe de la redacción de *Charlie Hebdo* y ex director de France Inter, Philippe Val insiste en escribir un elogio de los jefes y dirigentes, sin quienes no se podría hacer nada bueno: "Si, por ejemplo, en la redacción de un órgano de información sólo hay buenos periodistas y un mal director, el diario nunca va a ser bueno. Por el contrario, una redacción constituida por periodistas promedio, pero provista de un muy buen director, va a producir un buen diario y los periodistas van a progresar. Por supuesto, lo ideal es tener buenos periodistas y un buen director" (p. 283). Los periodistas sabrán apreciar...

DESIGUALDAD, MON AMOUR

Mediante un formidable giro que desconoce todas las dramáticas y reales consecuencias que provocan las desigualdades de todo tipo y, en particular, las de naturaleza económica, Philippe Val pretende que la crítica de la desigualdad está motivada por una "concepción rencorosa que ve su apogeo en el triunfo de los mediocres, quienes, en nombre de una igualdad entendida como identidad, quieren cortar las cabezas más altas que las propias" (pp. 280-281). Los defensores de la igualdad sostienen "tesis demagógicas" y "bajo una máscara de 'igualdad radical' esconden el rostro del Terror" (p. 67). El lector que pensaba ingenuamente que la lucha por la igualdad de oportunidades era una causa noble descubre, gracias al autor, que esta conduce a los peores horrores: "En nombre de la igualdad, se guillotina a diestra y siniestra", afirma (p. 62).

Cabe reconocer que Philippe Val, a pesar de no tener argumentos serios o ingeniosos, sabe dar un golpe de efecto.

Acusa al igualitarismo, que "sospecha de la excelencia" y "valora la mediocridad" (p. 127), de justificar todas las formas de violencia y desembocar en el cementerio:

Este igualitarismo, que se asemeja a una especie de metafísica de la desesperanza, inevitablemente genera procesos de exclusión y violencia. Si la existencia de una persona más exitosa que uno se considera como una injusticia y esto se convierte en una filosofía política, es fácil entender el encadenamiento de ideas que condujo a la abundancia de cementerios en el siglo XX. Esta ideología de la envidia le niega al otro la legitimidad de sus deseos y denuncia su realización como si fuera un abuso (p. 285).

Philippe Val invierte el sentido real de los estigmas y considera que no hay que sentir lástima por las víctimas de las desigualdades, sino más bien por los pobres privilegiados que acometen contra la igualdad y a quienes se desprecia por ello: "el que está en contra de esa concepción de la igualdad necesariamente es un mal parido —el equivalente de un apóstata— y la discusión queda cerrada. La mayoría de las investigaciones sociológicas actuales tiene como objetivo dejar al descubierto la desigualdad económica, es decir, el mal" (p. 59).

Si aspirar a la igualdad conduce a lo peor, la desigualdad, por el contrario, no tiene nada de grave. Philippe Val intenta convencer a su lector de que las desigualdades son naturales, que son el mundo y la vida misma: "La desigualdad, la ausencia de equivalencia, la diferencia, son la esencia de la realidad. Son la imprevisibilidad de nuestras vidas y la promesa de sentir el inagotable deleite de refrescar nuestra curiosidad gracias a los demás" (p. 287). Cuando uno acepta la realidad tal cual es, con su inevitable desigualdad, sólo resta aprender a quererla: "No hay justicia en el talento y nunca la habrá. Hay que amar esa desigualdad y aprovecharla, como cuando vamos al teatro para ver a un actor fantástico en un

buen papel, ya que la capacidad y el talento de algunos son indispensables para la supervivencia de todos" (pp. 287-288). El programa propuesto no parece demasiado riguroso, sobre todo si uno está del lado de los privilegiados y, en efecto, no tiene motivo específico alguno para quejarse del orden desigual de las cosas.

LA LÓGICA DE LAS CONTRADICCIONES

Las contradicciones son constantes en un autor como Philippe Val. Como vimos, les reprocha a los sociólogos sus análisis en términos de dominación, pero él mismo afirma que en la actualidad la sociología y el sociologismo se habrían convertido en pensamientos dominantes. Además, no duda en hablar de "clases dominantes" y "dominación" cuando se trata de sociedades no occidentales. Se erige en gran defensor de la libertad de expresión, pero se percibe que la censura le resulta atractiva cuando lamenta que se haya permitido la difusión de los productos de esa maldita sociología: "No sé si hay que cultivar plantas transgénicas en espacios cerrados, pero estoy convencido de que tendrían que haberlo pensado dos veces antes de cultivar ideas sociológicamente modificadas al aire libre" (p. 32). Val cree que el Estado no puede tomar partido respecto de la prostitución, ya que los individuos tienen que poder disponer libremente de sus cuerpos, pero no duda en evocar la opresión de las mujeres musulmanas para apoyar la prohibición del uso del velo, que también puede estar "libremente consentido" por algunas interesadas. Sostiene que la humanidad no es más que una colección de individuos, pero él mismo no deja de categorizar a los individuos en musulmanes, cristianos, judíos, occidentales y no occidentales, cultos e incultos, élite y masa, etc.

De hecho, no hay que tomar demasiado en serio las críticas que esgrime Philippe Val en materia de categorización de lo

real, ya que lo que en verdad le gustaría es que se reemplazaran las categorizaciones económicas (ricos/pobres) o económico-culturales (clases superiores/clases medias/clases populares) por categorizaciones étnicas o religiosas. Val sostiene entonces que "la cuestión de la educación y la cultura de origen es mucho más invalidante que la cuestión social" (pp. 114-115). ¿Cómo explicarle que la educación familiar depende en gran medida de las propiedades económicas y culturales de la familia (en el sentido casi escolar del término) y que la "cultura de origen" no tiene ningún tipo de esencia, sino que varía según los distintos entornos sociales en que vivieron los inmigrantes?

Asimismo, si bien considera que las estadísticas en general son vulgares, parece muy dispuesto a hacer una excepción respecto de las "estadísticas étnicas", porque cree en el "choque de culturas": "Como demuestra útilmente otra sociología, el problema es el choque entre la cultura propia de la comunidad, la cual, por añadidura, se ve modificada por el desplazamiento, y la cultura del país que los recibe" (p. 119). Sólo las estadísticas étnicas "pueden brindarnos información sobre los efectos del choque de las culturas de algunas regiones con la cultura democrática del país de acogida. ¿Cómo remediar un mal cuando se prohíbe estudiar su causa con el pretexto de que no es sociológicamente correcto?" (pp. 274-275). Diferenciar "culturas étnicas", sí; diferenciar culturas de clase, no. Cuando la "causa" que permite explicar es "étnica", resulta digna de interés; cuando es "social", en el sentido de que está ligada a las condiciones sociales de existencia, se la acusa de todos los males.

Este libro, de una inusitada indigencia intelectual, en donde errores monumentales de lectura, amalgamas, generalizaciones abusivas y contradicciones flagrantes se mezclan con anatemas e insultos, cobra todo su sentido en un contexto político y social confuso, con su cuota de enfoques identitarios esencialistas, categorizaciones étnico-religiosas del mundo, incremento de las exigencias de seguridad y de las miradas represivas, ataques antiintelectualistas y ostentación desacomplejada de signos de riqueza. En definitiva, un libro de época.

Bibliografía

- Abbot, A. (2015), "L'avenir des sciences sociales", 37^a Conferencia Marc Bloch, Gran Anfiteatro de la Sorbona, 18 de junio; disponible en <40ans.chess.fr>.
- Bantigny, L. y J. Théry-Astruc (2015), "Marcel Gauchet ou le consensus conservateur. Enquête sur un intellectuel de pouvoir", *La Revue du Crieur*, 1, junio: 5-19.
- Beaud, S. (2015), "Derrière la condamnation des footballeurs de l'équipe de France, un 'racisme de classe'?", *Informations Sociales*, 187, enero: 110-117; disponible en <www.cairn.info>.
- Berger, P. (2014), *Invitation à la sociologie*, París, La Découverte [ed. cast.: *Introducción a la sociología*, México, Limusa, 2006].
- Bernstein, B. (1975), *Langage et classes sociales. Codes sociolinguistiques et contrôle social*, París, Minuit.
- Bourdieu, P. (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*, París, Minuit [ed. cast.: *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 2002].
- (2001), "Questions sur l'art pour et avec les élèves d'une école d'art mise en question", en Bourdieu, P., I. Champey, C. David y otros, *Penser l'art à l'école*, Arlés, Actes Sud: 13-54 [ed.

- cast.: "Cuestiones sobre el arte a partir de una escuela de arte cuestionada", en P. Bourdieu, *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010].
- Bourdieu, P. y A. Darbel (1969), *L'amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, París, Minuit [ed. cast.: *El amor al arte. Los museos europeos y su público*, Barcelona, Paidós, 2003].
- Bourdieu, P. y J.-C. Passeron (1964), *Les héritiers, les étudiants et la culture*, París, Minuit [ed. cast.: *Los herederos, los estudiantes y la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003].
- (1970), *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, París, Minuit [ed. cast.: *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Madrid, Popular].
- Bourdieu, P.; J.-C. Chamboredon y J.-C. Passeron (1973), *Le métier de sociologue*, París - La Haya, Mouton [ed. cast.: *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].
- Bourgois, P. (2001), *En quête de respect. Le crack à New York*, París, Seuil [ed. cast.: *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015].
- Bruner, J. S. (1991 [1983]), *Le développement de l'enfant. Savoir faire, savoir dire*, París, PUF.
- Charlot, B., É. Bautier y J.-Y. Rochex (1993), *École et savoir dans les banlieues et ailleurs*, París, Armand Colin.
- Denavé, S. (2015), *Reconstruire sa vie professionnelle. Sociologie des bifurcations biographiques*, París, PUF.
- Devin, G. (1995), "Norbert Elias et l'analyse des relations internationales", *Revue Française de Science Politique*, 45(2): 305-327; disponible en <www.persee.fr>.
- Durkheim, É. (1950 [1890-1900]), *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, disponible en <classiques.uqac.ca> [ed. cast.: *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del derecho y otros escritos*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2007].
- (1893), *De la division du travail social*, París, Félix Alcan (y sucesivas reimpresiones del sello PUF) [ed. cast.: *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1987].
- (1983 [1897]), *Le suicide*, París, PUF [ed. cast.: *El suicidio*, Buenos Aires, Losada, 2008].
- (2005 [1922]), *Éducation et sociologie*, París, PUF [ed. cast.: *Educación y sociología*, Barcelona, Península, 1975].
- Elias, N. (1991a), *La société des individus*, París, Fayard [ed. cast.: *El proceso de la socialización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 2016].
- (1991b), *Mozart. Sociologie d'un génie*, trad. fr. de J. Étoré y B. Lortholary, París, Seuil [ed. cast.: *Mozart. Sociología de un genio*, Barcelona, Península, 2002].
- (1993), *Engagement et distanciation. Contributions à la sociologie de la connaissance*, trad. de M. Hulin y prólogo de R. Chartier, París, Fayard [ed. cast.: *Compromiso y distanciamiento*, Barcelona, Península, 2002].
- Foucault, M. (2004), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, París, Gallimard - Seuil - EHESS [ed. cast.: *Seguridad,*

- territorio, población. *Curso en el Collège de France, 1977-1978*, Buenos Aires, FCE, 2006].
- Gusfield, J. (1981), *The Culture of Public Problems. Drinking-driving and the Symbolic Order*, Chicago - Londres, University of Chicago Press [ed. cast.: *La cultura de los problemas públicos. El mito del conductor alcoholizado versus la sociedad inocente*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014].
- Hallwachs, M. (2015), "La volonté et les impératifs collectifs", en *La psychologie collective*, París, Flammarion, col. "Champs classiques": 233-246.
- Henri-Pauabière, G. (2010), *Des héritiers en "échec scolaire"*, París, La Dispute.
- Hoggart, R. (1991), *33 Newport Street. Autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises*, París, Gallimard - Seuil - EHESS [es trad. fr. de *A Local Habitation*, primer tomo de sus memorias].
- Hoigard, C. y I. Finstad (1992), *Backstreets. Prostitution, Money and Love*, Cambridge, Polity Press.
- Hughes, E. C. (1996), *Le regard sociologique. Essais sociologiques*, París, EHESS.
- Ingold, F. R. (1993), *Le travail sexuel, la consommation des drogues et le HIV*, París, IREP.
- Jobard, F. (2015), "Dans l'affaire Zyed et Bouna, la justice s'est contentée de faire de la sociologie", *Le Monde*, 10 de junio; disponible en <www.lemonde.fr>.
- Kelsen, H. (1999 [1934]), *Théorie pure du droit*, Issy-les-Moulineaux (Bruselas), LGDJ - Bruylant [ed. cast.: *La teoría pura del derecho*, Buenos Aires, Eudeba, 2015].
- Labov, W. (1978), *Le parler ordinaire*, París, Minuit.
- Lahire, B. (1993), *Culture écrite et inégalités scolaires. Sociologie de l'"échec scolaire" à l'école primaire*, Lyon, PUL.
- (1995), *Tableaux de familles. Heurs et malheurs scolaires en milieux populaires*, París, Gallimard - Seuil - EHESS.
- (1998), *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, París, Nathan [ed. cast.: *El hombre plural. Los resortes de la acción*, Barcelona, Bellaterra, 2004].
- (2005 [1999]), *L'invention de l'"illettrisme". Rhétorique publique, éthique et stigmates*, París, La Découverte.
- (2002), *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, París, Nathan.
- (2004), *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, París, La Découverte.
- (2008), *La raison scolaire. École et pratiques d'écriture, entre savoir et pouvoir*, Rennes, PUR.
- (2010a), *Franz Kafka. Éléments pour une théorie de la création littéraire*, París, La Découverte.
- (2010b), "La transmission familiale de l'ordre inégal des choses", *Regards Croisés sur l'Économie*, (1)7, mayo: 203-210; disponible en <www.cairn.info>.
- (2012), *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, París, Seuil.
- (2013), *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*, París, La Découverte.
- (2015), *Ceci n'est pas qu'un tableau. Essai sur l'art, la domination, la magie et le sacré*, París, La Découverte.
- Lebourg E. (2015a), "L'enfance misérable des frères Kouachi", *Reporterre*, 15 de enero; disponible en <reporterre.net>.

- (2015b), “Retour sur les frères Kouachi. La vie dans un quartier abandonné”, *Reporterre*, 9 de marzo; disponible en <reporterre.net>.
- Lévy, F. y M. Lieber (2009), “La sexualité comme ressource migratoire. Les chinoises du Nord à Paris”, *Revue Française de Sociologie*, 50(4): 719-746; disponible en <www.cairn.info>.
- Lignier, W. (2012), *La petite noblesse de l'intelligence. Une sociologie des enfants surdoués*, Paris, La Découverte.
- Marty, R. (2011), “L’excuse sociologique”, *Mediapart*, 24 de septiembre; disponible en <blogs.mediapart.fr/blog/robertmartynumericablefr>.
- Marx, K. (1969 [1859]), “Avant-propos”, *Critique de l'économie politique*, en *Œuvres*, Paris, Gallimard, t. I, trad. fr. de M. Rubel y L. Evrard (luego reed. por separado: Paris, Allia, 2007) [ed. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política*, al cuidado de J. Tula, México, Siglo XXI, 2003].
- (1972 [1859]), *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions Sociales [ed. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política*, ya citada].
- Menesson, C. (2005), *Être une femme dans le monde des hommes. Socialisation sportive et construction du genre*, Paris, L'Harmattan.
- Morokvasic, M. (1986), “Émigration des femmes. Suivre, fuir ou lutter”, *Nouvelles Questions Féministes*, 13, primavera: 65-75.
- Plant, M. A. (dir., 1990), *AIDS, Drugs and Prostitution*, Londres - Nueva York, Routledge.
- Pryen, S. (1999), “Usages de drogue et prostitution de rue”, *Sociétés Contemporaines*, 36(1): 33-51; disponible en <www.persee.fr>.
- Roustant, F. (1990), *Influence*, Minuit, Paris.
- Sand, G. (2001), *Histoire de ma vie*, I, Paris, Flammarion [ed. cast.: *Historia de mi vida*, México, Porrúa, 1995].
- Schotté, M. (2012), *La construction du “talent”. Sociologie de la domination des coureurs marocains*, Paris, Raisons d'Agir.
- Simenon, G. (2002 [1951]), *Les mémoires de Maigret*, en *Tout Simenon*, t. IV, Paris, Omnibus [ed. cast.: *Las memorias de Maigret*, Barcelona, Tusquets, 2000].
- Spinoza, B. (2005 [1677]), *Éthique*, tr. fr. de Robert Misrahi, Paris, Éditions de l'Éclat [ed. cast.: *Ética*, México, FCE, 1977].
- (2010 [1674]), “Au très savant et très avisé Monsieur G. H. Schuller”, Carta 58 de su *Correspondance*, Paris, Flammarion [ed. cast.: “Al doctísimo y expertísimo señor G. H. Schuller”, en *Epistolario*, Buenos Aires, Colihue, 2007].
- (2013 [1677]), *Traité politique*, Paris, Allia [ed. cast.: *Tratado político*, Madrid, Alianza, 2004].
- Tevanian, P. (2004), “L’introuvable laxisme. Réfutation d’un lieu commun sécuritaire”, *Les Mots Sont Importants*, 28 de septiembre; disponible en <lmsi.net>.
- Thelen, L. (2006), *L'exil de soi. Sans-abri d'ici et d'ailleurs*, Bruselas, Facultés Universitaires Saint-Louis.
- Truong, F. (2011), “Émeutes. De gauche à droite, dénoncer avant d’expliquer”, *Le Monde*, 16 de agosto; disponible en <lemonde.fr>.

- (2013), *Des capuches et des hommes. Trajectoires de "jeunes de banlieue"*, París, Buchet/Chastel.
- Wacquant, L. (2000), "'Excuses sociologiques' et 'responsabilité individuelle'", *La Vache Folle*, 25, enero-febrero: 16-17; disponible en <www.homme-moderne.org>.
- (2007), *Parias urbains. Ghetto, banlieues, État*, París, La Découverte.
- Weber, M. (1992 [1922]), *Essais sur la théorie de la science*, París, Pocket [ed. cast.: *Ensayos sobre la teoría de la ciencia*, Barcelona, Península, 1971].
- Williams, C. L. (1989), *Gender Differences at Work. Women and Men in Nontraditional Occupations*, Berkeley - Los Ángeles, University of California Press.
- Zinoviev [Zinóviev], A. (1996), *Le héros de notre jeunesse. Essai littéraire et sociologique sur le stalinisme*, París, Julliard.
- Zola, É. (1971 [1880]), *Le roman expérimental*, París, Flammarion [ed. cast.: *La novela experimental*, Santiago de Chile, Nascimento, 1975].
- Zolesio, É. (2012), *Chirurgiens au féminin? Des femmes dans un métier d'hommes*, Rennes, PUR.

DOCUMENTOS

- Ajavon, F.-X. (2005), "Adeptes de la causalité flasque", *Le Monde*, 16 de noviembre; disponible en <www.lemonde.fr>.
- Andriamanana, T. (2011), "Sécurité. Martine Aubry réinvente la 'culture de l'excuse'", *Marianne*, 15 de febrero; disponible en <www.marianne.net>.
- Chevènement, J.-P. (2014), "Combattre le projet fou de Daesh avec sang-froid et sérénité", *Public Sénat*, 28 de febrero; disponible en <www.chevenement.fr/videos>.
- Detroyat, O. (2013), "Travail dominical. Les salariés s'opposent aux syndicats", *Le Figaro*, 22 de septiembre; disponible en <www.lefigaro.fr>.
- Dupont-Aignan, N. (1999), "Violence urbaine. L'engrenage", *Le Figaro*, 20 de mayo.
- Durand, F. (2013), "Yves Thréard, plume kärcher du Figaro", *L'Humanité*, 21 de febrero; disponible en <www.humanite.fr>.
- Fassin, D. (2015), "Notre société a produit ce qu'elle rejette aujourd'hui comme une monstruosité infâme", *Le Monde*, 15 de enero; disponible en <www.lemonde.fr>.
- Fumaroli, M. (1992), *L'État culturel. Essai sur une religion moderne*, París, Le Livre de Poche.
- Grosse, G. (2009), "Nicolas Sarkozy et la série ES: des confusions préjudiciables", *Alternatives Économiques*, 28 de enero; disponible en <www.alternatives-economiques.fr>.
- Jakubyszyn, C. y P. Smolar (2006), "M. Sarkozy rouvre le débat sur les mineurs délinquants", *Le Monde*, 30 de octubre; disponible en <www.lemonde.fr>.
- Le Monde* (1999), "Lionel Jospin trace sa route en 'mettant le cap sur l'an 2000'" [entrevista realizada por J.-M. Apathie, P. Jarreau, L. Mauduit y M. Noblecourt], 7 de enero.

- Libération* (2015), "La Marseillaise entonnée par l'Assemblée Nationale, une première depuis 1918", 13 de enero; disponible en <www.liberation.fr>.
- Martinot, B. (2014), "Travail le dimanche. Et si on donnait la parole aux salariés?", *Le Figaro*, 29 de agosto; disponible en <www.lefigaro.fr>.
- Mettout, E. (2015), "Philippe Val: 'Ce n'est pas le système qui fait les terroristes'", *L'Express*, 7 de mayo; disponible en <www.lexpress.fr>.
- Obama, B. (2009), "Remarks by the President to the Naacp Centennial Convention", New York Hilton, Nueva York, 16 de julio; disponible en <www.whitehouse.gov/the-press-office>.
- Schlink, B. (1996), *Le liseur*, París, Gallimard [ed. cast.: *El lector*, Barcelona, Anagrama, 2006].
- Subtil, M.-P. (1999), "Le gouvernement veut allier prévention et répression contre la délinquance", *Le Monde*, 20 de marzo.
- Val, P. (2015), *Malaise dans l'inculture*, París, Grasset.
- Vécrin, A. (2015), "Caroline Fourest: 'On ne fera pas baisser le racisme en trouvant des excuses sociologiques aux fanatiques'", *Libération*, 20 de mayo; disponible en <www.liberation.fr>.
- Wels, J. (2015), "Cessons d'incriminer la société et laissons à l'individu sa part de responsabilité", *Le Monde*, 22 de enero; disponible en <www.lemonde.fr>.