

Aspectos desconocidos de la sociología de Pierre Bourdieu (1930-2002): de la renovación post-marxista de la crítica social al tratamiento de la singularidad individual

Philippe CORCUFF

Después de la muerte de Pierre Bourdieu, podemos tomar la medida de una paradoja: Bourdieu es tal vez demasiado conocido para no ser desconocido. En todo caso, es en este sentido en el que intenté leer a Bourdieu de otro modo, apoyándome en más de 20 años de trabajo sobre la sociología de Bourdieu (una primera selección de textos comentados de Bourdieu que realicé con Alain Accardo fue publicada en 1986, cuando estaba comenzando mi tesis).

¿Bourdieu de otra manera?

Hay potencialmente varios modos de leer a Bourdieu de otra manera (Corcuff, 2003-a). La mía se caracteriza por dos ejes principales:

a) Primero, hay que emanciparse del juego esterilizante de los "contra" y los "pro". Porque sin la crítica no hay pensamiento científico, ningún concepto científico puede ser definitivo, no hay ciencia social sin apertura de nuevos campos de interrogación y por lo tanto de nuevos campos empíricos. De ahí la importancia de un uso crítico de la sociología de Bourdieu. Pero criticar es quedar en deuda con lo que se critica. La manera cómo Bourdieu lanzó la sociología hacia un camino "post-marxista", algunos límites de sus conceptos, así como las pistas que sugieren nuevos trabajos, me llevaron a una *vía post-bourdieuiana*, la de una fidelidad crítica.

b) Segundo, para leer a Bourdieu de otra manera debemos dejar de considerar su obra como un todo homogéneo. Sus propias críticas a la "ilusión biográfica" (Bourdieu, 1986) nos invitan a desconfiar de las reconstrucciones *a posteriori* que hacen de "la vida" y "la obra" un camino continuo, un conjunto integrado sin falla alguna. Hay que encontrar asperezas, coexistencia de bloques de significado más o menos heterogéneos, accidentes, que van más allá del trabajo de cepillado tanto del autor como de sus comentaristas. Mantenerse a una cierta distancia de la obra, pero no mucha para así poder localizar los hilos multicolores que en ella se entrecruzan. Dentro de esta perspectiva, necesitamos el ojo metodológico de Michel Foucault en *L'archéologie du savoir* (1969). Porque su crítica de las "síntesis ya hechas" preconstruidas por las "unidades", tan evidentes para un intelectual (y la tradición académica de la historia de las ideas) como lo son "la obra", "el libro" o "el autor", abre senderos laterales. La mayoría de los textos sobre la sociología de Bourdieu, negativos o positivos, no obstante presuponen y sobrestiman todavía la coherencia de "la obra" y del "autor". Nuestras gafas tradicionales que buscan la coherencia *a priori* deben ser matizados por lupas atentas a las fisuras, a las rugosidades de la materia intelectual.

En este texto me centraré en dos puntos primordiales acerca de los aportes de la sociología de Bourdieu, los cuales a menudo han sido mal percibidos: 1) la manera

en cómo Bourdieu renovó la crítica social en un significado netamente "post-marxista" (cuando algunos adversarios lo asocian todavía a una forma de "neo-marxismo"), y 2) cómo a través del concepto de *habitus* toma en cuenta la singularidad individual (cuando creemos que su sociología habla en nombre de las estructuras colectivas contra la individualidad).

Una nueva crítica social "post-marxista"

La figura de Pierre Bourdieu se asocia públicamente al resurgir de la crítica social en Francia en los años 1990, con la publicación en 1993 de *La misère du monde* y sobre todo su apoyo a los huelguistas durante las huelgas del invierno de 1995. Así participó activamente en la crítica del "pensamiento único" neo-liberal. En verdad, su contribución al cuestionamiento de los truismos del neo-liberalismo acompañó y estimuló intelectualmente, junto con otros (*Le Monde Diplomatique*, la asociación altermundialista ATTAC France, etc.), el regreso de la oposición social en Francia y a escala internacional. Pero no es allí en donde reside la originalidad de los aportes de Bourdieu a la crítica social. Hay que mirar del lado de la arquitectura conceptual de la sociología de Bourdieu, del lado del corazón de su sociología, paradójicamente bastante desconocido por los animadores de los movimientos sociales que se refieren a sus opiniones anti-liberales. Porque, en Francia y en todo el mundo, los animadores de los movimientos sociales están frecuentemente marcados, en su crítica del orden establecido, por referencias intelectuales formuladas en el seno del y de los "marxismo(s)", aún cuando ya no se definen "marxistas". Ahora bien, pienso que la sociología de Bourdieu constituye uno de los grandes pensamientos críticos *post-marxistas* del siglo XX. Me detendré en algunas de esas dimensiones, las más significativas.

Salir del esquema de la conspiración: el desafío de la complejidad

Hubo a menudo en la crítica social ambiciones para captar "el todo", respaldándose sobre todo en la noción filosófica de "totalidad" (que encontramos aplicada por Hegel y Marx), tal vez más o menos derivadas de los pensamientos religiosos (Corcuff, 2006-a). Criticando al mundo, le damos entonces intelectualmente una unidad y una coherencia que nos permiten sostenerlo en nuestra mirada y encerrarlo en nuestros conceptos. Es tranquilizante, pero esto no impide las heterogeneidades, las discordancias temporales y los despistes aleatorios del mundo para desbordar sin tregua esas pretensiones totalizadoras. Hay una versión subjetivista y voluntarista de esta postura arrogante, la conspiración, y una versión objetivista y economista, la supuesta omni-potencia del "sistema".

En el curso de la vida ordinaria, estamos frecuentemente atraídos por las explicaciones en términos de intenciones, y particularmente intenciones perjudiciales y escondidas. En tales esquemas, algunos poderosos organizarían a escondidas el curso del mundo. Recurrir al tema de la conspiración valoriza así la conciencia y la voluntad de los individuos en el análisis, en detrimento de la parte no consciente de los fenómenos sociales como múltiples circunstancias que no dependen de nosotros. A esta fascinación por lo escondido se suma probablemente la dificultad para concebir la complejidad abstracta de los procesos sociales, cuando justamente no podemos poner un nombre de persona a la dinámica de las maquinarias colectivas.

Y luego, cuando usamos nuestra perspectiva militante de transformador del mundo, se nos dificulta admitir que la voluntad (de los dominantes y de los dominados) no es lo principal. Hoy día esta tendencia conspiracionista se encarna particularmente en el simplismo de una crítica de los medios de comunicación, tal como la podemos observar en la temática "la propaganda", desarrollada por el lingüista y militante norteamericano Noam Chomsky (por ejemplo; Herman y Chomsky, 1994; ver también Corcuff, 2006-b). Esta visión unilateral de los medios de comunicación fundada en "la manipulación", consciente y entre bastidores, de algunos individuos y "redes", constituye sin duda una de las debilidades intelectuales del movimiento altermundialista que emerge. Si tal crítica es en parte verdadera, es su ambición totalizante la que en general fracasa cuando informa sobre la diversidad de lo real observable, sobrestimando demasiado el componente consciente de las lógicas sociales como su coherencia. Pero, la sociología de Bourdieu llena de advertencias contra las explicaciones de la conspiración.

En *Le métier de sociologue*, Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron y Jean-Claude Chamboredon señalan las facilidades de un esquema "como el de la "manipulación" o de la "conspiración", que reposando en definitiva sobre la ilusión de la transparencia, tiene la falsa profundidad de una explicación por lo escondido y procura las satisfacciones afectivas de la denuncia de las criptocracias" (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1983, p.39). En otros escritos, Bourdieu indica que "los mecanismos sociales no son el producto de una intención maquiavélica; son mucho más inteligentes que los dominantes más inteligentes" (Bourdieu, 1980-a, p.111). Si existen concertaciones parciales entre dominantes (OMC, FMI...), sólo constituirían una parte, y una parte secundaria, en los modos de dominación. Esto no quiere decir que no haya tendencias unificadoras en los universos sociales, pero estas provienen más bien de una "orquestación sin director de orquesta", es decir prácticas "colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta" (Bourdieu, 1980-b, p.89 y p.99). Bourdieu no niega de esta manera las dimensiones concientes, intencionales y voluntarias de la acción, pero hace de ellas realidades secundarias. Como la política de Maquiavelo o la filosofía de Spinoza, la sociología de Bourdieu es sensible a las fragilidades de la acción humana frente a lo que se le escapa. Y también en Bourdieu, hay una parte no-consciente de los procesos sociales a través de la noción de *habitus*. El *habitus* son las disposiciones a menudo no concientes que el individuo interioriza en el transcurso de su socialización (familia, escuela, trabajo, etc.) y que lo llevan a percibir, pensar y actuar de una cierta manera.

Salir de la noción de "sistema": el desafío de la pluralidad

Para Bourdieu la sociedad esta constituida por una variedad de campos sociales autónomos: campo económico, pero también político, tecnocrático, periodístico, intelectual, religioso, etc. Un campo es una esfera de la vida social que progresivamente se autonomiza a través de la historia de las relaciones sociales, de lo que esta en juego, de recursos y ritmos temporales propios, diferentes de aquellos de los otros campos. La gente no se mueve por las mismas razones en el campo económico, en el político, en el artístico o el deportivo. Cada campo esta estructurado por relaciones de dominación, de luchas entre dominantes y dominados. Esta pluralidad de formas de dominación lleva a mecanismos

específicos de capitalización de los recursos que son propios a los diferentes campos: no sólo el capital económico, sino también el cultural, el político, etc. No encontramos en Bourdieu una representación unidimensional del espacio social - tendencia que existe en varios "marxistas", alrededor de una infraestructura (económica determinante) y de una "superestructura" (ideológica, política y jurídica determinada). Tenemos más bien una representación *pluridimensional* - el mundo social esta constituido por una pluralidad de campos autónomos. En Bourdieu, germina una teoría de *los* capitalismos asociados en el seno de una misma formación social (como la sociedad francesa o las sociedades de Centro América) y no de un capitalismo único y unificado en un significado principalmente económico. Capitalizaciones se articularían de manera compleja en el seno de una formación social, con un peso particular de la dinámica de acumulación del capital económico en las sociedades principalmente capitalistas. Históricamente, la dominación masculina revela una especificidad en su generalidad: ella atraviesa la mayor parte de los campos sociales, en el seno de los cuales viene a agregar su peso a los mecanismos de dominación propios del campo concerniente (Bourdieu, 1998).

¿Cuáles son las relaciones complejas entre esta pluralidad de capitalizaciones y dominaciones en el seno de una formación social? Bourdieu simplemente sugiere este punto. Aparecen a la vez autónomas unas con respecto a otras, a veces en concurrencia (como el conflicto clásico entre los que poseen el capital económico y los que poseen el capital cultural, hombres de negocios e intelectuales) y también unidas por diversos modos de intrincación (por ejemplo algunos acumulan capitales económicos, culturales y políticos legítimos, mientras que otros son excluidos de ellos). En una formación social los campos no tienen el mismo peso y Bourdieu a menudo recuerda la importancia del campo económico en las sociedades principalmente capitalistas. Pero la noción de *autónoma* indica que lo que sucede en el campo político (o en el campo religioso) no es necesariamente, aún "en última instancia", dirigido por lo que sucede en el campo económico, o que la dominación cultural (o la dominación de los homosexuales) no necesariamente depende, aún "en última instancia", de la dominación económica. De esta manera, la dominación del capital económico sobre el trabajo y el movimiento de expansión de la mercadería que le esta asociado constituirían uno de los hilos principales de nuestras sociedades contemporáneas bien identificado por el movimiento altermundialista. Pero dicho hilo no tendría la llave de futuro de los otros hilos, hasta de los "secundarios".

Bajo los fuertes golpes de la pluralidad (de los campos sociales, de sus heterogeneidades y sus temporalidades propias), las nociones de "totalidad" y de "sistema", como pretensiones intelectuales capaces de agrupar el conjunto de las lógicas sociales alrededor de una arquitectura coherente y funcional, tienden entonces a borrarse en la sociología de Bourdieu. Este pluralismo asistémico de Bourdieu es entonces capaz de nutrir una pista esbozada por Michel Foucault para generalizar de otra manera que no sea "la totalidad", sin evacuar la pluralidad: el cuestionamiento de las totalizaciones que se esfuerzan por agrupar "todos los fenómenos alrededor de un centro" en beneficio de un acercamiento general que "al contrario desplegaría el espacio de dispersión" (Foucault, 1969, p.19). Bourdieu, después de Foucault, nos abriría entonces el camino de otro global, al margen de "la totalidad" hegeliano-marxista.

Bourdieu se abre entonces a un global plural, de una manera más fina, a mi parecer, más adaptado al procedimiento empírico-teórico de las ciencias sociales y más pertinente que Michel Hardt y Antonio Negri en *Empire* (2000). Porque Hardt y Negri van a buscar, para suavizar su "marxismo", del lado de la pluralidad propia al "nietzschismo francés" de Gilles Deleuze et Michel Foucault. Pero no logran desarrollar esta confrontación heurística y se limitan a yuxtaponer un "marxismo" hipersistémico y funcionalista (para pensar "el Imperio") y una diseminación de inspiración nietzscheana (para aprehender lo que sería "el nuevo sujeto revolucionario": "la Multitud"). De esta manera se les olvida, en esta yuxtaposición, interrogar a la tradición marxista y a la tradición "nietzscheana" una por otra, lo que obligaría a desplazamientos recíprocos. Los instrumentos conceptuales forjados por Bourdieu permiten desarrollar mejor tal desafío, haciendo una invitación a pensar juntos la globalidad y la pluralidad, pero sin rigidez ("marxista") del sistema, ni el estallido (de inspiración nietzscheana) del significado.

Otra problematización de las clases sociales

Las formas estándar de "marxismo" dieron una visión con tendencia objetivista y economista de las clases sociales: estas existen "objetivamente" porque están inscritas en "la infraestructura económica" de la sociedad(1). Es sobre todo contra esta lectura que los enfoques llamados "constructivistas" se van a desarrollar, especialmente el de Bourdieu, que se beneficiará tanto de los trabajos anteriores del historiador británico Edward P. Thompson sobre *The Making of English Working Class* (en francés: 1988; 1º ed.: 1963) como con la investigación de su colaborador de la época, Luc Boltanski, sobre *Les cadres* (1982).

Buen conocedor de Thompson, Bourdieu va a ampliar los elementos de sociología constructivista de los grupos sociales que se encuentran en el trabajo histórico del británico, pero en un marco netamente "post-marxista" que no era el de Thompson. Primeramente Bourdieu inicia reflexiones en esta dirección a finales de los años 1970 y a principios de los años 1980 en por lo menos dos planos. En primer lugar, insistió en la importancia de las *luchas de clasificación social* en lo que son efectivamente las diferencias de clases en una sociedad dada: es decir, las luchas simbólicas alrededor de la definición de clases y de sus fronteras, que constituyen una de las modalidades de las luchas de clases. Podríamos denominar esta *el trabajo simbólico* de construcción de grupos (ver Bourdieu, 1979). En segundo lugar, hizo énfasis en la contribución de la representación política en la existencia de los grupos sociales. Es decir la acción de los representantes, de los portavoces que llevan la palabra del grupo a los espacios públicos, a las asociaciones, a los sindicatos, a los partidos, etc. Podríamos llamar a esto *el trabajo político* de construcción de los grupos (ver Bourdieu, 2001-a y b).

Luego de *Les cadres* de Boltanski (1982) - trabajo constructivista sobre los grupos sociales sistemático de un doble punto de vista empírico y teórico - Bourdieu (2001-c; 1º ed.: 1984) retomara teóricamente el asunto de las clases, distinguiendo *la clase probable*, aquella que existe potencialmente en la proximidad de las condiciones de existencia, y que el sociólogo dibuja "en el papel" a partir de una serie de indicadores empíricos, y *la clase movilizada*, dotada de portavoz, de instituciones y de visiones del mundo comunes. Para Bourdieu, a diferencia de la separación clásica, propia a una cierta tradición hegeliano-marxista, entre "clase en sí" (objetiva y económica) y

"clase para sí" (subjetiva y política), pasar de la primera a la segunda no es necesario y el acercamiento de los alejados socialmente no es imposible. Además para el sociólogo existen varias maneras de construir "en el papel" una *clase probable*. Bourdieu intentó complejizar prácticamente los esquemas de inspiración marxista en *La distinción* (1979) cruzando el volumen de capital económico con el volumen de capital cultural.

Para resumir, se puede decir que en las sociologías constructivistas de las clases sociales - en las cuales participa Bourdieu -, los grupos y las separaciones sociales son vistos como construcciones sociales, dotados de un espesor histórico más o menos activado en la vida cotidiana. El doble trabajo *simbólico* y *político* aparece entonces central en lo que no es más que una homogeneización relativa de experiencias e intereses o menos dispares. En esa perspectiva, en general el problema no es saber si tal o tal clase (por ejemplo "la clase obrera") existe o ya no existe, pero *en qué medida, en qué grado* tiene una inscripción en lo real. Esas nuevas lecturas tampoco dicen que las separaciones sociales son arbitrarias o que sólo existen a nivel de las ideas. El constructivismo de Thompson, Bourdieu o Boltanski no es un relativismo o un idealismo, a la diferencia de ciertos constructivismos "postmodernos". El trabajo político y simbólico de unificación opera *a partir de* realidades inscritas en situaciones sociales concretas y en la objetividad de experiencias cotidianas, pero sólo seleccionan algunos rasgos (en detrimento de otros, también presentes en la experiencia pero no politizados) que entonces se convierten en los rasgos pertinentes en una construcción general dotada de su propia dinámica.

Un límite de la sociología de Bourdieu: una pendiente dominocéntrica

Como lo indicó el mismo Bourdieu, "No se puede esperar del pensamiento de los límites que pueda dar acceso a un pensamiento sin límites" (1982, p.23). Podemos entonces descubrir límites en sus propios trabajos. Me detendré en una sola dimensión.

Para Bourdieu, la dominación se pluraliza en una diversidad de modos de dominación que no todos van en la misma dirección, que no necesariamente son funcionales los unos en relación con los otros. Pero hay en Bourdieu, a pesar de todo, un doble riesgo *dominocéntrico*, porque sus diversos conceptos se afianzan en el concepto central de "dominación". En primer lugar, la sociología de Bourdieu puede aparecer dominocéntrica en el sentido que le dan los sociólogos Claude Grignon y Jean-Claude Passeron (1989), dos de sus antiguos colaboradores. Para Grignon y Passeron, se trata de una tendencia a encerrar las prácticas populares, y las prácticas de los dominados en general, dentro de la mirada de los dominantes. Por ejemplo, una noción como "capital cultural" sólo percibe en las culturas populares carencias en relación a la cultura socialmente más legítima.

En segundo lugar, se puede decir que la sociología de Bourdieu es dominocéntrica por su focalización demasiado exclusiva en la noción de dominación, y por lo tanto poco atenta a las relaciones cotidianas que se comprenden mal a partir de esa noción (como la cooperación, la urbanidad, el sentido de la justicia, el amor, la amistad, el imaginario, las diferentes pasiones, etc.). Esas formas de experiencia no se distinguen bien con el prisma sociológico de Bourdieu. Es necesario buscar en los

nuevos desarrollos de la sociología de los regímenes de acción iniciada por Luc Boltanski y Laurent Thévenot(2), otros dos antiguos colaboradores de Bourdieu, para encontrar una acuidad visual sobre esos campos desestimados por la crítica de las dominaciones. Sin embargo, en una perspectiva de emancipación, puede ser útil saber que todas las relaciones sociales no se someten a lógicas de dominación, y que por lo tanto existen ahora en la realidad puntos de apoyo para la confección de otro mundo.

Un enfoque de la singularidad individual: el *habitus*

Bourdieu, pasa lo mismo con su enfoque de la singularidad individual. Tanto los que están a favor como los que están en contra tienden a converger haciendo de la noción de *habitus* el bulldózer de lo colectivo contra la individualidad. A mi parecer no es así, y encontramos en Bourdieu un inicio de lectura sociológica de la individualidad, en la senda de Marx. Indico "en la senda de Marx" porque - a pesar de los trabajos pioneros de: Michel Henry (1976), Louis Dumont (1977) o Jon Elster (1989) - es todavía poco conocido el hecho que Marx es un autor más "individualista" y menos "colectivista" de lo que nos han repetido generaciones de "marxistas". Pero a diferencia del individualismo liberal e neoliberal, se trata de una individualidad constituida en el curso de las relaciones sociales e históricas. En todo caso, es lo que trato de trabajar en una serie de investigaciones (Corcuff, 2003-b, 2006-c, 2008; Corcuff, Ion y Singly, 2005) en un libro más político de discusión con Antoine Artous, completo por una entrevista con Olivier Besancenot (Artous y Corcuff, 2004).

Pero volvamos a Bourdieu. *Le sens pratique* (Bourdieu, 1980-b) constituye una de las formulaciones interesantes de la sociología de Bourdieu, particularmente para la noción de *habitus*. Recuerdo que el *habitus* se define más o menos como *el sistema de disposiciones duraderas y adquirido por un individuo en el curso de las diferentes fases de su socialización (familia, escuela, trabajo, etc.)*. En ese libro de Bourdieu encontramos formulaciones contradictorias, una diversidad de hilos. Así el hilo de la reducción de lo singular en beneficio de lo colectivo está presente. Por ejemplo cuando Bourdieu caracteriza a la sociología en el prefacio como "obligando a descubrir la exterioridad en el corazón de la interioridad, la banalidad en la ilusión de la rareza, lo común en la de lo único" (*ibid.*, pp. 40-41).

Sin embargo lo interesante, lo más novedoso para los debates recurrentes que en las ciencias sociales oponen las estructuras colectivas frente a la singularidad individual, no se encuentra en este primer hilo, sino en otro. Bourdieu lo detalla exponiendo las diferencias entre los *habitus de clase* y los *habitus individuales*. Nos dice que hay *habitus de clase* porque hay "clase(s) de condiciones de existencias y condicionamientos idénticos o semejantes" (*ibid.*, p. 100). Las personas que participan en un mismo grupo social tienen probabilidades de hacer una serie de experiencias comunes. El conjunto de experiencias probablemente comunes a un grupo, es justamente el *habitus de clase* de ese grupo. Pero ese *habitus de clase* constituye una repartición colectiva (las experiencias probablemente comunes a un conjunto de individuos) y no lo que se encuentra en cada unidad individual. De ahí la diferencia esencial entre *habitus de clase* y *habitus individual*. Porque señala Bourdieu "queda excluido que todos los miembros de la misma clase (ni siquiera dos de ellos) hayan tenido *las mismas experiencias y en el mismo orden*" (*ibid.*). Por eso "el principio de las diferencias entre los *habitus* individuales reside en la singularidad

de las *trayectorias sociales*, a las cuales corresponden una serie de determinaciones cronológicamente ordenadas e irreductibles las unas a las otras: el habitus (...) realiza una integración única" (*ibid.*, pp.101-102).

Singularidad, irreductibilidad, unicidad: *el habitus* entonces no es el buldózer de lo colectivo frente a lo individual. Si, por encima de algunas dudas de Bourdieu, centramos nuestra atención en la fuerza paradójica del camino esbozado de esa manera, *el habitus* se convierte en portador de un formidable desafío: pensar lo colectivo y lo singular, lo colectivo *dentro* de lo singular, a través de un verdadero *singular colectivo*, un ensamblaje singular de piezas colectivas. Si seguimos esa pendiente teórica, cada uno de nosotros reflejaría una singularidad hecha de colectivo. De alguna manera *el habitus* sería una individuación, cada vez irreducible, de esquemas colectivos. Solo seríamos hechos de experiencias colectivas, pero la suma de esas experiencias y su orden nos harían completamente singulares, únicos.

Empíricamente Bourdieu ha recurrido relativamente poco al desafío de lo singular colectivo. Podemos señalar principalmente el análisis del caso del filósofo Martin Heidegger en *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (1988), la confrontación con el caso Flaubert en *Les règles de l'art* (1992) y las entrevistas de *La misère du monde* (1993). Pero para comprender mejor este aspecto, voy a tomar un ejemplo fuera de Bourdieu, en un novelista sobre el que podemos plantear la hipótesis que avanza a menudo en el campo de una casi sociología: Georges Simenon(3).

El caso de la Sra. Callas en *Maigret et le corps sans tête* (Simenon, 1989; 1^e ed.: 1955) aparece como un ejemplo de lo que Pierre Bourdieu llamo en sus últimos textos un "habitus discrepante" (Bourdieu, 1993 y 1997), cortado en dos matrices de socialización. Nacida bajo el nombre de Aline de Boissancourt en el seno de una familia rica de provincia, un poco antes de cumplir los 17 años se va a vivir con el sirviente. Hasta llegara a tener una taberna en un barrio popular de Paris. En su manera de ser, de hacer y de hablar se van a mezclar inextricablemente trazos burgueses y populares. A veces aparece como "una borracha desvergonzada, que se acostaba con cualquiera" (*ibid.*, p.49), y en otros momentos, se perciben otros trazos. Por ejemplo, cuando va a ser llevada a la comisaría: "Acababa, en menos de veinte minutos, de realizar en su persona una transformación casi total. Llevaba ahora un vestido y un abrigo negro que le daban mucha presencia. Bien peinada y con sombrero, se diría que los rasgos de su cara se habían reafirmado, su caminar era mas neto, su porte firme, casi orgulloso" (*ibid.*, p.68). Esta doble dimensión va, en primer lugar, a desconcertar al comisario Maigret. Simenon escribe: "como si, por primera vez, se encontrara en presencia de alguien a quien no entendía" (*ibid.*, p.64). Y agregar: "No podía clasificarla en ninguna categoría" (*ibid.*). Maigret va a poder explicar el misterio del "cuerpo sin cabeza" solo después de haber comprendido la singularidad sociológica doble de la Sra. Callas.

Si tomamos en serio la constatación, ya recordada, por el propio Pierre Bourdieu la cual "no debemos esperar del pensamiento de límites que nos de acceso al pensamiento sin límites" (Bourdieu, 1982, p.23), no podemos hacer del habitus un punto final de la sociología de la singularidad (por otras recursos teóricos, ver en castellano Corcuff, 2008). Por otra parte, los conceptos sociológicos no solo son útiles por lo que hacen ver, sino también por sus zonas de sombra y sus insuficiencias, como no los ha aprendido la epistemología sociológica de Jean-Claude

Passeron (1982). Es por lo tanto posible, en el trabajo intelectual, transformar los obstáculos en fuentes y apoyarse en los límites de un enfoque para abrir nuevas pistas. Los límites del campo visual que ofrece la sociología del habitus sobre la singularidad nos invitan, de esta manera, a abrimos a otros tipos de problematización. Es lo que inicio en mi libro sobre Bourdieu (Corcuff, 2003-a) y que no puedo hacer en el marco de esta texto.

Bourdieu comenzó a abrir un camino. La fidelidad crítica es tratar de seguirlo, aún hacia nuevas direcciones, a veces contra el mismo Bourdieu. Pero el significado de las dimensiones intelectuales nos debe recordar todo lo que nos separa de un gigante intelectual como Bourdieu en nuestros modestos actividades de artesanos del trabajo intelectual.

Philippe CORCUFF está maestro de conferencias de ciencia política en el Instituto de Estudios Políticos (IEP) de Lyon, sociólogo en el laboratorio CERLIS (CNRS/Université Paris Descartes, ver <http://www.cerlis.fr/pagesperso/permanents/corcuffphilippe.html>), miembro del Consejo científico de la asociación altermundialista ATTAC France, co-fundador de las universidades populares de Lyon y de Nîmes, militante del Nuevo Partido Anticapitalista (NPA) de Olivier Besancenot. A publicado en francés por ejemplo: "Individualité et contradictions du néo-capitalisme", *SociologieS* (revue de l'Association Internationale des Sociologues de langue Française, AISLF), 2006, <http://sociologies.revues.org/document462.html>, *Bourdieu autrement. Fragilités d'un sociologue de combat* (Paris, Textuel, 2003) o *La société de verre. Pour une éthique de la fragilité* (Paris, Armand Colin, 2002); e en castellano: *Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social* (Madrid, Alianza Editorial, colección "Materiales/Ciencias Sociales", 1998; 1^o ed. franc.: 1995), *Los grandes pensadores de la política. Vías críticas en filosofía política* (Madrid, Alianza Editorial, colección "Ciencia política", 2008; 1^o ed. franc.: 2000) e "Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas. Entre clarificaciones científicas y antropologías filosóficas" (1^o ed. franc.: 2005), *Cultura y Representaciones Sociales* (Revista electrónica de ciencias sociales, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de México), año 2, número 4, marzo 2008, <http://www.culturayrs.org.mx/Revista/num4/corcuff.html>

* Este texto resulta de dos conferencias en Centro América en 2003: en la Universidad Nacional de El Salvador (5 de junio) y en la Universidad Nacional de Costa Rica (9 de junio).

Notas:

(1): Debemos aquí separar la complejidad de la variedad de los escritos de Marx y las formas estándar de "marxismo"; para una comparación entre Marx y Bourdieu ver Corcuff, 2002.

(2) Sobre la sociología de los regímenes de acción iniciada por Luc Boltanski y Laurent Thévenot, ver mi presentación en castellano en Corcuff, 1998 (pp.94-100).

(3) En el caso de la serie de los *Maigret* de Georges Simenon, pudimos comenzar a apoyar esta hipótesis: ver Philippe Corcuff y Lison Fleury (2001).

Bibliografía

- Accardo Alain, Corcuff Philippe, 1989, *La sociologie de Bourdieu. Textes choisis et commentés* (1^e éd.: 1986), Bordeaux, Le Mascaret
- Artous Antoine, Corcuff Philippe, 2004, *Nouveaux défis pour la gauche radicale. Émancipation & Individualité*, suivi d'un entretien avec Olivier Besancenot, « Ma génération et l'individualisme », Latresne (près Bordeaux), Le Bord de l'Eau
- Boltanski Luc, 1982, *Les cadres. La formation d'un groupe social*, Paris, Minuit
- Bourdieu Pierre, 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit
- Bourdieu Pierre, 1980-a, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit
- Bourdieu Pierre, 1980-b, *Le sens pratique*, Paris, Minuit
- Bourdieu Pierre, 1982 *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit
- Bourdieu Pierre, 1986, "L'illusion biographique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°62-63, juin
- Bourdieu Pierre, 1988, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit
- Bourdieu Pierre, 1992-b, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil
- Bourdieu Pierre (sous la direction de), 1993, *La misère du monde*, Paris, Seuil
- Bourdieu Pierre, 1997, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil
- Bourdieu Pierre, 1998, *La domination masculine*, Paris, Seuil
- Bourdieu Pierre, 2001-a, "La représentation politique" (1^e éd.: 1981), repris dans *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, coll. "Points-Essais"
- Bourdieu Pierre, 2001-b, "La délégation et le fétichisme politique" (1^e éd.: 1984), repris dans *Langage et pouvoir symbolique, ibid.*
- Bourdieu Pierre, 2001-c, "Espace social et genèse des "classes"" (1^e éd.: 1984), repris dans *Langage et pouvoir symbolique, ibid.*
- Bourdieu Pierre, Chamboredon Jean-Claude, Passeron Jean-Claude, 1983, *Le métier de sociologue* (1^e éd.: 1968), Paris, Mouton/EHESS
- Corcuff Philippe, 1998, *Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social* (1^e éd. franc.: 1995), Madrid, Alianza Editorial, col. "Materiales/Ciencias Sociales"
- Corcuff Philippe, 2002, "Marx/Bourdieu: allers-retours sur la question des classes", *ContreTemps* (Paris, éditions Textuel), n°4, mai
- Corcuff Philippe, 2003-a, *Bourdieu autrement. Fragilités d'un sociologue de combat*, Paris, Textuel
- Corcuff Philippe, 2003-b, *La question individualiste. Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*, Latresne (près Bordeaux), Le Bord de l'Eau
- Corcuff Philippe, 2006-a, "La "synthèse" divine des progressistes. Quand Proudhon, Merleau-Ponty et Lévinas font leur cinéma contre Hegel", *La Sœur de l'Ange* (revue semestrielle de philosophie et de littérature, Paris, Éditions Le Grand Souffle), n°4, automne
- Corcuff Philippe, 2006-b, "Chomsky et le "complot médiatique". Des simplifications actuelles de la critique sociale", *ContreTemps*, n°17, septembre, http://calle-luna.org/article.php3?id_article=169

Corcuff Philippe, 2006-c, "Individualité et contradictions du néo-capitalisme", *SociologieS* (revue de l'Association Internationale des Sociologues de langue Française, AISLF), <http://sociologies.revues.org/document462.html>

Corcuff Philippe, 2008, "Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas. Entre clarificaciones científicas y antropologías filosóficas" (1^e éd. franc.: 2005), *Cultura y Representaciones Sociales* (Revista electrónica de ciencias sociales, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de México), año 2, número 4, marzo, <http://www.culturayrs.org.mx/Revista/num4/corcuff.html>

Corcuff Philippe, Fleury Lison, 2001, "Profondeurs du social et critique politique. Hypothèses comparatives sur Maigret et le néo-polar", *Mouvements*, n°15-16, mai-août, <http://www.cairn.info/revue-mouvements-2001-3-page-28.htm>

Corcuff Philippe, Ion Jacques, Singly François de, 2005, *Politiques de l'individualisme. Entre sociologie et philosophie*, Paris, Textuel

Dumont Louis, *Homo æqualis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977

Elster Jon, 1989, *Karl Marx. Une interprétation analytique* (1^e éd.: 1985), trad. franç., Paris, PUF

Foucault Michel, 1969, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard

Grignon Claude, Passeron Jean-Claude, 1989, *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Gallimard-Seuil, coll. "Hautes Études"

Hardt Michael, Negri Antonio, 2000, *Empire*, trad. franç., Paris, Exils

Henry Michel, 1976, *Marx*, 2 vol., Paris, Gallimard

Simenon Georges, 1989, *Maigret et le corps sans tête* (1^e éd.: 1955), dans *Tout Simenon*, tome 8, Paris, Presses de la cité

Herman Edward S., Chomsky Noam, 1994, *Manufacturing Consent. The Political Economy of the Mass Media* (1^e ed.: 1988), London, Vintage

Passeron Jean-Claude, 1982, "L'inflation des diplômes. Remarques sur l'usage de quelques concepts analogiques en sociologie", *Revue Française de Sociologie*, vol. 23, n°4, décembre,

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc_0035-2969_1982_num_23_4_3604

Thompson Edward P., 1988, *La formation de la classe ouvrière anglaise* (1^e éd.: 1963), présentation de Miguel Abensour, trad. franç., Paris, Gallimard-Seuil, coll. "Hautes Études"