

Cuestiones de Sociología, n° 16, e033, 2017, ISSN 2346-8904
 Universidad Nacional de La Plata
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
 Departamento de Sociología

Entrevista a Bernard Lahire

Gabriel Nardacchione*¹ y Juan Ignacio Piovani**

* CONICET - Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales "Gino Germani" -
 Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de Buenos Aires, Argentina |
gabriel.nardacchione@gmail.com

** Centro Interdisciplinario de Metodología de las Ciencias Sociales (CIMECS) -
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación -
 Universidad Nacional de La Plata - CONICET, Argentina | juan.piovani@presi.unlp.edu.ar

Bernard Lahire es uno de los más destacados sociólogos contemporáneos. Nació en Lyon, Francia, en 1963. En 1990 presentó su tesis doctoral, *Formes sociales scripturales et formes sociales orales: une analyse sociologique de l'échec scolaire*, dirigida por Guy Vincent. Entre 1992 y 1994 fue maestro de conferencias en la Université Lumière Lyon 2, en la que continuó su carrera académica como profesor hasta el año 2000. Desde entonces se desempeña como profesor de Sociología en la École Normale Supérieure de Lyon. También ha sido miembro del Institut Universitaire de France, director del Grupo de investigación sobre la Socialización (CNRS), profesor visitante en las universidades de Berkeley, de Lausana, de Ginebra, Nacional de La Plata y de Recife, entre otras, y titular de la cátedra Claude-Lévi-Strauss en la Universidad de San Pablo.

Lahire, cuyos aportes teóricos e investigaciones empíricas han influenciado varios campos de las ciencias sociales, es ampliamente reconocido como uno de los más destacados renovadores de la sociología de Bourdieu, al punto que Frederic Vandenberghe lo ha definido como su "sucesor heterodoxo". En efecto, a través del desarrollo de una teoría de la acción de corte disposicionalista y contextualista, ha matizado la teoría bourdieusiana del campo y su célebre concepto de *habitus*. En el terreno empírico ha investigado sobre una enorme variedad de temas: desde el fracaso escolar en la escuela primaria y las formas de apropiación de la escritura en sectores populares hasta la relación entre arte y dominación, pasando por la obra de Franz Kafka y la creación literaria. Esta aparente dispersión de objetos de indagación tiene, sin embargo, un elemento de unidad a veces

Cita sugerida: Nardacchione, G. y Piovani, J. I. (2017). Entrevista a Bernard Lahire. *Cuestiones de Sociología*, 16, e033.
<https://doi.org/10.24215/23468904e033>



explícito y otras veces subyacente: el interés por conocer la desigualdad social y sus consecuencias.

Autor de una obra prolífica, muchos de sus libros han sido publicados en castellano, entre ellos, *El hombre plural* (Bellaterra, 2004), *Sociología de la lectura* (Gedisa, 2004), *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas* (Siglo XXI, 2005), *Para qué sirve la sociología* (Siglo XXI, 2006), *El espíritu sociológico* (Manantial, 2006) y *En defensa de la sociología* (Siglo XXI, 2016).

En noviembre de 2016 estuvo en Argentina invitado por el Institut français d'Argentine y la editorial Siglo XXI, entre otras instituciones, con el fin de presentar sus últimos libros y realizar actividades académicas en Buenos Aires y en Rosario. El 7 de noviembre, antes de dictar su conferencia *Una sociología del individuo: el hombre plural* en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, lo entrevistamos en el Hotel Lyon². En el marco de esta visita también concedió entrevistas periodísticas. En una de ellas, publicada en diciembre de 2016 en el diario La Nación, la periodista se pregunta por qué entrevistar a Bernard Lahire. Creemos que su respuesta también es válida para abrir nuestro intercambio con este destacado intelectual francés: porque es “un sociólogo que practica su ciencia y a la vez reflexiona sobre ella, sus alcances y responsabilidad”.

E: Entrevistadores

BL: Bernard Lahire

Buenos Aires, 7 noviembre 2016

E: ¿Podría reconstruir las condiciones de sus investigaciones empíricas que lo condujeron a la formulación de la perspectiva sobre el actor plural y su propuesta de una sociología psicológica?

BL: Esta última expresión la abandoné porque me ha generado problemas. Introduce la noción de *sociología a escala individual* porque me parece más clara. Si hablo de psicología, en general se me dice: “es psicología social”. Y no es el caso. Hablo de psicología, porque en tanto sociólogo me intereso por la psiquis y en general esto se lo atribuye a la psicología. Así, entre ambas disciplinas sostengo que se trata de un trabajo sociológico. En cuanto a la psicología social, la he enseñado en el comienzo de mi carrera, pero no es mi principal inspiración. Diría que lo que más me inspira es N. Elias, su análisis de la *economía psíquica* de los individuos ligada a las configuraciones sociales provenientes de la interacción. O el concepto de *habitus* de P. Bourdieu, donde se plantea el problema de la fabricación de los individuos, su socialización y el funcionamiento de esa matriz cognitiva, apreciativa, productora de acciones, etc. En estos sentidos es que intento unir sociología con psicología.

Por otra parte, es verdad que E. Durkheim ha utilizado el término, al igual que M. Mauss. Este hablaba de *sociopsicología*, de psicología sociológica. M. Halbwachs es otra gran inspiración. Un autor formidable que retomó la cuestión del suicidio en E. Durkheim, debatiendo con los psicólogos de su época. Particularmente, le interesaba la fabricación individual de los casos de suicidio.

Mientras E. Durkheim se basaba en análisis estadísticos, de correlación, etc., a M. Halbwachs le interesaban más las lógicas individuales. Esto no iba contra el trabajo de E. Durkheim, por el contrario, formaba parte de su escuela. En su época fue elegido como titular de una cátedra de Psicología colectiva. Y no obstante era sociólogo. Esta es la tradición que me interesa: al interior de E. Durkheim hay una reflexión sobre la cuestión, por parte de M. Mauss, de M. Halbwachs, de N. Elias y de P. Bourdieu.

Mis trabajos empíricos estaban centrados en un problema que no es muy clásico en la sociología. Yo trabajaba sobre niños que tenían éxito escolar (“Tableaux de familles”). Se trataba de dos grupos de niños de origen popular. Dentro de familias con condiciones sociales, económicas y culturales muy similares, a un grupo le iba bien en la escuela y a otro no. Se trataba de un grupo que estadísticamente tendría que tener un resultado negativo en la escuela, por ello me focalicé sobre su carácter excepcional: les debía ir mal, pero aprobaban. En esos casos, los sociólogos primero ven si se trata de un error; por ejemplo, se supone que es de familia obrera, pero en realidad son de clase media o de una familia no estrictamente popular. Sin embargo, vimos que se trataba de un grupo de igual pertenencia social que el otro. El caso me interesó como un desafío sociológico porque estaba persuadido de que se podía explicar sociológicamente. Sus maestros decían: “ustedes los sociólogos estudian las grandes tendencias estadísticas, pero en el aula siempre tenemos algunos alumnos a los que les va bien a pesar de que sus padres están en dificultades, algunos son analfabetos, etc. ¿Qué pueden decir ustedes? Son los psicólogos los que dan una respuesta”. Y eso era lo que me contrariaba, pues la sociología justamente tiene que poder explicar estos procesos.

Así fue que me integré a la lógica familiar. Hicimos entrevistas a los niños, a sus padres, a sus profesores, para llegar a comprender qué era lo que pasaba allí. Vimos que cuando P. Bourdieu habla de *capital cultural*, eso no era más que una metáfora. Frente a cuadros estadísticos tiene sentido hablar de capital cultural que se transmite, etc., pero cuando uno se acerca a un caso específico, esa formulación deviene un problema. El capital cultural consiste en buenas maneras de hablar, una relación particular con el saber, también una relación con la autoridad. Hay, por ejemplo, niños que tienen una relación con la autoridad familiar que no se adapta a lo que exigen las escuelas. Y esto se manifiesta en actos de indisciplina. Incluso hay características negativas que se transmiten generacionalmente. Por ejemplo, hay padres que dicen: “yo tengo una negación con las matemáticas y con los cálculos”. Después cuando hablamos con los profesores dicen que justamente esos niños tienen problemas en matemáticas. Pero los profesores no saben nada de eso. Ellos hablan de los niños, pero en realidad están hablando de los padres. En nuestra investigación los padres dicen: “yo no puedo lograr que no se preocupen cuando tienen que realizar algún cálculo, etc.”, y los niños en realidad no tienen problema con eso. De alguna manera, si ellos se sienten cerca de sus padres, no hay ninguna razón para ser diferentes de ellos. Y si estos tienen problemas en matemáticas, entonces sus hijos (que los aman mucho) van a tener problemas en matemáticas. Para esto hicimos una investigación muy minuciosa. Así se comprenden las relaciones con los padres, sus dificultades, las cosas que se podrían transmitir pero que no se hacen, etc. Sin embargo, hay muchas situaciones en que los alumnos pueden sobrellevar las exigencias escolares, aun cuando sus padres no tengan las condiciones sociales, económicas y culturales requeridas. Ahí uno se da cuenta de que una familia es algo mucho más heterogéneo que lo que uno imagina. Cuando se lo analiza finamente resulta que el padre y la madre no tienen la misma pertenencia social; hay pequeñas

diferencias, pero tienen efectos sobre los niños.

En relación a la noción de *habitus* familiar, de clase, etc., el cual presupone una cierta coherencia, termina siendo un concepto demasiado amplio. Si uno entra en el detalle, sobre la educación de la familia se puede ver que el padre puede tener una manera de hacer y la madre otra. No tienen los mismos gustos, los mismos intereses, entonces, el chico va a inclinarse a su padre si es varón y a la madre si es nena. Salvo que el padre no esté presente. Son cuestiones que no son automáticas, sin embargo, hay identificaciones de género que influyen. A su vez, cuando la familia es muy numerosa existe una amplia gama de influencias entre hermanos y hermanas y, en ese caso, los niños son el producto de todo eso. No están en un universo de coherencia total. Así llegué a la conclusión de que los niños que lograban aprobar en la escuela eran aquellos que podían recuperar elementos positivos dentro de un marco de elementos negativos compartidos con otros niños de la misma clase social. Lograban desarrollar algunos puntos de apoyo que les permitían avanzar en la escuela.

Creo que este es un ejemplo pequeño de lo que uno podría denominar *trasvasamiento de clase*. El problema es que como todos los grandes movimientos de clase (ascendentes o descendentes) son algo no frecuente, uno tiene la tendencia a decir que son las excepciones y que la regla es la reproducción social. Pero en realidad, la regla no es la reproducción social, sino un sinfín de pequeñas movi­lidades, en este caso, en el interior de la clase popular. De un padre obrero no calificado puede devenir un hijo obrero calificado. No es poca cosa. A menudo, los hijos obreros calificados tuvieron muchos más años de estudios que sus padres. Eso les hace cambiar su relación con la escuela, con el saber, con la cultura. En algunos casos completan la secundaria. Allí se encuentran con compañeros que vienen de otro origen social, que tienen otras inquietudes culturales. Así, cuando uno entra en el detalle de la fabricación del individuo, se observa que las herencias son plurales, en algunos casos incluso contradictorias. Ellos continúan fabricándose en el interior de la escuela y todo ese proceso les permite lograr un espacio que no era nada corriente en su familia. Y esa persona vive con esos dos mundos en sí mismo. Por un lado es miembro de una familia, habla con su padre, su madre, de sus gustos, y al mismo tiempo desarrolla otra vida en la escuela. Eso introduce otros elementos que hacen a la pluralidad disposicional en él mismo. Se vuelve portador de preferencias y gustos diferentes, en muchos casos hasta contradictorios.

E: Desde su perspectiva teórica del actor plural, ¿cómo evalúa las posibilidades de los métodos cualitativos para la producción de datos? Especialmente la etnografía.

BL: El ideal sería hacer etnografía en todos los casos. Pero la mayor parte de las veces esto no es posible hacia el interior de la familia. A veces uno está obligado a resolver esa dificultad. Se puede ir a los jardines de infantes o las guarderías para ver cómo se comportan los niños, pero uno no puede entrar en el cotidiano de una familia. En ese caso puede hacer preguntas. Mi método consiste en lo siguiente: cuando es posible hago etnografía u observación directa, y cuando no se puede (como ocurre en la mayoría de los casos) hago entrevistas, algunas en profundidad. A veces tengo muchas entrevistas con las mismas personas. Como creo que es importante tener información sobre el pasado (como en el caso de *Tableaux de famille*, que los niños tenían entre 8 y 9 años), pregunto cosas de cuando eran pequeños: si tenían libros, cómo se comportaban, cómo se les daba de comer,

qué se les daba de comer. Era cuestión de entrar lo más posible en esas escenas de la vida cotidiana, remontándose en el pasado a sus prácticas y a las condiciones en las que fueron educados.

E:¿Cómo sintetizaría su noción de *reflexividad*? ¿Qué relaciones encuentra con la versión bourdieusiana de este concepto?

BL: No sé si hay una versión bourdieusiana de *reflexividad*. Por mi parte, no tengo una versión particular. Reflexividad es tener conciencia de algo y reflexionar sobre ello. Bourdieu tenía razón en que la mayor parte del tiempo no somos en absoluto conscientes de lo que somos y que reflexionamos muy poco sobre lo que hacemos. Cuando reflexionamos es porque algo está en problemas. Por ejemplo, un matrimonio se comienza a hablar cuando la pareja ya no funciona. Cuando todo funciona la gente no se cuestiona; se plantean interrogantes cuando las disposiciones se encuentran en crisis en relación con las situaciones que se viven. Por ejemplo, uno está caminando hacia el trabajo y a menudo está pensando en otra cosa, no se plantea cómo cruzar la calle, etc., porque lo hace de manera mecánica, lo hace prestando atención, pero con un grado de atención que nos deja libres para pensar en otra cosa. Uno puede pensar en qué va a hacer este verano al mismo tiempo que presta atención a los semáforos. Eso funciona hasta que el camino está bloqueado. Allí se detienen los otros pensamientos y uno está obligado a preguntarse sobre cómo seguir el camino. Es porque está en crisis. En el auto sucede lo mismo: manejar está lleno de gestos automáticos, no se tiene que reflexionar permanentemente sobre qué pedal hay que presionar. Eso se hace sólo al principio, se es muy reflexivo al comienzo de un aprendizaje formal. Una vez que fue incorporado, todo funciona. Si uno es un conductor experto sabe conducir rápidamente en calles peligrosas, incluso patinando. Lo sabe hacer.

Bourdieu utilizaba una fórmula de Leibniz acerca de que somos prácticos en el 75% de nuestras acciones. No es que Leibniz haya calculado con precisión, sólo quería decir que en general somos prerreflexivos y sólo en algunos casos somos reflexivos. Yo estoy de acuerdo con este modelo. El problema es que, en respuesta a aquellos que dicen que el actor es consciente, que el actor es racional, P. Bourdieu tuvo una tendencia a inclinar la balanza hacia el otro lado. Para él la lógica del ajuste del *habitus* con relación a la situación es prerreflexiva. Yo intervine en ese debate (particularmente en *El hombre plural*) afirmando que eso depende de las circunstancias. Por ejemplo, P. Bourdieu toma ejemplos del tenis para demostrar que el jugador no tiene tiempo durante el juego para reflexionar sobre cómo pegarle a la pelota. El juego va tan rápido que simplemente tiene que actuar. Pero en mi opinión se equivoca, porque no hay que mirar sólo eso. Antes y después del partido el jugador reflexiona sobre su juego, se le muestra el video, el entrenador le dice: “mira cómo has perdido este punto, ves cómo estas agarrando la raqueta, etc”, y así corrige el gesto. Eso es la reflexividad. Supone siempre instrumentos de objetivación, en este caso, el video que permite reflexionar también sobre el juego del adversario. En fútbol se reflexiona sobre los puntos débiles de los adversarios; hay mucha gente que se dedica a estudiar a los adversarios y a decir cómo hay que jugarle a los diferentes equipos. Por supuesto que el otro equipo hace lo mismo. Así vemos que hay momentos de reflexividad permanentemente, incluso en el deporte.

En relación con mi campo sobre los motivos del fracaso escolar en la escuela primaria, yo veía que

la escuela promovía instrumentos de reflexividad sobre dicho fracaso. Era eso justamente lo que generaba problemas en los niños de raíz popular. Por ejemplo, con el aprendizaje de la gramática. En Francia desde los 7 años los niños estudian gramática. Este es un saber experto sobre el lenguaje que reconstruye la noción de frase para determinar qué es un sujeto, etc. La noción de frase es muy formal: una frase completa es una estructura que comienza por una mayúscula y que termina con un punto. Usted tiene grupos de sujetos, grupos verbales, complementos. Se les enseña a los niños a ser reflexivos con relación a su lengua. No se les pide simplemente hablar bien, sino saber lo que es hablar. Esto es sorprendente, incluso si se considera la postura de P. Bourdieu sobre la reflexividad. En este caso vemos que la escuela nos enseña desde muy pequeños a ser reflexivos, no obstante, hay niños que tienen dificultades para entrar en la cultura de la reflexividad. La gramática es algo muy difícil para los que están más lejos de la lógica escolar. Yo trabajé particularmente sobre las prácticas de escritura en la escuela. Y allí me di cuenta que son pequeños instrumentos de reflexividad. Me apoyé particularmente en el antropólogo inglés Jack Goody, quien ha hecho una investigación notable sobre lo que es la cultura escrita, sobre qué se ha producido en la historia en términos de objetivar el saber, el conocimiento, el lenguaje. Empezamos a estudiar esos pequeños momentos de la vida cotidiana que incluyen muchas instancias de reflexividad ligada siempre a determinados instrumentos, pero hay una desigualdad en la distribución de dichos instrumentos. Sobre esto soy muy prudente. Hay personas que son más reflexivas que otras porque aprendieron a ser más reflexivas que las otras. Es la escuela la que enseña a ser reflexivo. Por ejemplo, uno aprendió a hacer comparación de precios para salir de vacaciones o para realizar una compra; uno aprendió a hacer esa evaluación, a tener esa conducta racional. Un ingeniero aprende a calcular la fuerza que se va a ejercer sobre un puente y esto no lo hace a través de ajustes prerreflexivos. No se empieza a construir un puente sobre la idea “todo va a andar bien, se va a sostener”. No, todo es calculado para saber qué tipo de camión puede pasar por allí, cómo debe ser el terreno para que no se hunda, etc. Todos son cálculos. Finalmente, sobre este aspecto tengo una posición menos radical que P. Bourdieu, aunque soy igualmente crítico de aquellos que dicen que todos somos permanentemente racionales y reflexivos. Por ejemplo, ese ingeniero que hace sus cálculos cuando vuelve a su casa y se encuentra con su familia, con sus amigos, no estoy seguro de que sea muy reflexivo. Simplemente él es muy reflexivo en su trabajo.

E: Teniendo en cuenta esta figura de Leibniz sobre la proporción reflexiva y prerreflexiva de la acción humana, ¿qué opina usted de la noción de competencia crítica, tal como la entiende L. Boltanski?

BL: Diría lo mismo: la reflexividad está distribuida de manera desigual. Lo que molesta del argumento de L. Boltanski es que hace como si los actores fueran todos iguales. Esto es falso; las personas están desigualmente dotadas de instrumentos de reflexividad. Si la sociología pragmática acepta a los actores tales como son, pienso que los sociólogos (como L. Boltanski) son como economistas. Y esto no es un elogio. Inventan a los actores. Estos tienen preferencias individuales, pero no se preguntan de dónde vienen esas preferencias. Es lo mismo que cuando L. Boltanski le otorga a los actores capacidades críticas, ¿pero realmente las tienen? Según él, todos los actores son críticos. Yo estoy convencido de que de ninguna manera todo el mundo tiene esa capacidad crítica.

Eso depende de los recursos culturales, de la capacidad de reflexionar, de las situaciones en las que estamos. Incluso en el ámbito intelectual, si nos encontráramos en una instancia dramática, no estoy seguro de que tuviéramos reflexión suficiente. De igual manera que aquella persona que pierde todo por algún motivo (guerra, desempleo), no estoy seguro de que tenga todos los elementos como para ser reflexivo sobre su situación. Creo que uno no es reflexivo todo el tiempo y L. Boltanski se equivoca en otorgar a los actores dicha competencia. Para él, los actores tienen una competencia crítica permanente, incluso subversiva, dice. Entonces nos preguntamos: ¿por qué no hay más revoluciones? Aquí se plantea una cuestión política. P. Bourdieu planteaba lo contrario: ¿por qué los actores son tan razonables y no cometen locuras? Porque cuando la gente sale a la calle (y aunque no se respeten completamente) tiende a cumplir las reglas. La gente se detiene frente a un semáforo en rojo. Puede pasar rápido si no ve a nadie, pero la mayoría de las veces tiene cuidado. No hace locuras. La gente es muy dócil. Va al trabajo a la mañana porque no quiere perderlo.

Desde mi punto de vista se trata de una ilusión típica del intelectual, una ilusión sartriana. Para Sartre es “si yo quiero, yo puedo”. Cuando uno es un intelectual es normal pensar eso. Son muchos los que se dicen libres. Es una tradición entre los filósofos. Repiten “soy libre, soy libre”. Todos los cursos de filosofía repiten la relación entre determinismo y libertad. Al margen de Spinoza, que es partidario de lo contrario, la mayor parte de los filósofos son partidarios del libre arbitrio, de la conciencia, de la razón, porque cuando uno es filósofo todo va un poco mejor. Igualmente son ilusiones y L. Boltanski cae en este tipo de tendencia. Por supuesto que a uno le gustaría que los actores fuesen más subversivos. Yo soy políticamente progresista y me encantaría que todos fuésemos más subversivos y no nos dejáramos someter, pero lo que se observa es mucha docilidad, incluso cuando la gente sabe que está siendo dominada no tienen alternativas. Es un poco lo que dice James Scott (en *Los dominados y el arte de la resistencia*): los dominados saben que son dominados pero no enfrentan a sus dominadores más que entre bambalinas. Esas cuestiones se hablan entre camaradas, se burlan del patrón, son críticos, etc. Para P. Bourdieu así funciona la dominación, pues en la escena pública no los pueden enfrentar. Justamente porque los necesitan para sobrevivir, en tanto esclavos, obreros, asalariados, etc. En síntesis, yo creo que hay muchas más cosas que son socialmente aceptadas que criticadas. Sin dejar de considerar que no es fácil saber lo que se debe criticar.

E: En ese sentido, ¿el rol del investigador, en tanto observador, consiste en “revelar” los mecanismos de asimetría que esconde la dominación?

BL: Eso creo. El sociólogo tiene que realizar un trabajo de objetivación de las relaciones de dominación, que en general no son visibles. Por ejemplo, hay mucho trabajo científico en el campo feminista que muestra lo que las personas no quieren ver. Esto es, criticar que la relación hombre-mujer sea una simple cuestión de gustos personales: “ella es la que se ocupa de la limpieza y yo leo el diario; es normal”. Los sociólogos están allí para mostrar todas las relaciones que a menudo están encubiertas. Por ejemplo, detrás del amor hay una gran cantidad de cuestiones de dominación masculina. Actualmente (7 de noviembre de 2017) las mujeres están realizando en Francia una manifestación contra la desigualdad en el trabajo. Esto es porque, si se consideran los salarios anualizados de mujeres y hombres que realizan un mismo trabajo, la diferencia en los montos

salariales implica que desde esta fecha y hasta fin de año las mujeres ya no perciben remuneración. Esto es una manera de objetivar la dominación masculina sobre el salario.

E: ¿Esta es una movilización de mujeres o de investigadores?

BL: Son los dos sectores que se movilizan. Los investigadores no son “santos”³. Los investigadores también están anclados socialmente. Por ejemplo, si P. Bourdieu habló de dominación es porque la vivió. Él provenía de una clase media-baja provincial. En Francia, la diferencia entre París y la provincia sobre las formas de hablar, etc. es muy fuerte. Hay mucha estigmatización, con fuerte espíritu de clase. Entonces él conoció esa humillación, esa fuerza que se ejerce sobre el dominado y que no reconoce el dominante. Los hombres no ven cuando ejercen dominación. No tienen interés de verlo. Hay otros que ven la dominación y quieren denunciar las humillaciones, las desigualdades, las injusticias. Ese es el trabajo de los militantes. Los sociólogos deben hacer su trabajo independientemente de aquéllos. Incluso si son militantes deben abandonar esa posición y tomar una postura equilibrada de observación, de análisis, de cálculo para ver más precisamente el estado de las cosas.

E: Reconociéndose como un sociólogo heterodoxo en su apropiación de la obra de P. Bourdieu, ¿hay algún otro elemento de la crítica pragmatista que le parezca válido?

BL: Yo soy muy crítico en relación con el pragmatismo, mucho más que con relación a P. Bourdieu. Pero no estoy tan convencido de que todos sean pragmáticos, aunque se dicen pragmatistas. Por ejemplo, yo no creo que L. Boltanski sea pragmatista. Si uno lee la tradición filosófica del pragmatismo no creo que sea así. Después todos son efectos del campo (como dice P. Bourdieu): la gente se posiciona contra P. Bourdieu sobre una base que se dice pragmatista y que tiene en cuenta los actores en contexto. Pero en ese caso, ¿es necesario olvidar el pasado que la gente ha incorporado? La mayor parte de los pragmatistas en Francia no trabajan sobre la socialización de los individuos. Por ejemplo, C. Lemieux piensa que la socialización no es tan importante. Por mi parte, yo no sé cómo se puede ser sociólogo si no se estudian los procesos de fabricación social de los individuos.

E: Pero existen muchos matices en la sociología francesa, de un lado la versión pragmática venida del giro lingüístico y de otro, como en el caso de L. Quéré, una versión que recupera directamente la tradición pragmatista.

BL: Sí, L. Quéré ha sido etnometodólogo, lo cual me parece mucho más pragmatista que lo referente a otras tradiciones. Una cierta forma de interaccionismo incluso puede ser considerada como pragmatista. Pero yo creo que no hay que dejarse encerrar en juegos de poder, de clasificaciones. A esa cuestión no hay que prestarle mucho interés. Hoy día decirse pragmatista es decir: “no me gusta Bourdieu, no soy durkheimiano, no soy marxista”.

Sin embargo, yo comprendo el esfuerzo de algunos colegas que se dicen pragmatistas y que buscan

no descuidar el estudio de acciones en tiempo presente en el marco de contextos que son exigentes además de estudiar en detalle esos encuentros entre individuos y sus situaciones. Ellos hacen hincapié en que no se pueden estudiar estas cuestiones a la ligera. Allí estoy totalmente de acuerdo. Justamente tengo un estudiante que ha hecho su tesis sobre la sociología de la recepción, acerca de un cuadro que está en el Museo de Bellas Artes de Lyon. Estudia lo que la gente hace con ese cuadro. Intenta combinar un abordaje pragmatista con otro que se acerca a los problemas de la legitimidad cultural. De hecho, no son cosas separables. Por ejemplo, el pragmatismo diría que todo depende del lugar del cuadro sobre la pared, de los otros cuadros que están al lado, es decir, cuestiones singulares, contextuales, circunstanciales. Pero al mismo tiempo está estudiando un cuadro de Nicolás Poussin, un cuadro muy caro que fue comprado por dicho museo. Ese cuadro fue un tema nacional; toda la prensa habló de esa compra. Por ello, cuando la gente va allí, va a ver la obra maestra de N. Poussin. Esta obra maestra es *La fuite en Egypte* y se la presenta por separado. Esto muestra cómo la legitimidad cultural guía al espectador. No se trata de un encuentro con un cuadro circunstancial, se trata de un Poussin. Además, el cuadro no es tan bello. La gente se encuentra delante, duda y dice: “¡ah!... es un Poussin!”. Incluso los responsables del Museo de Bellas Artes dicen: “no es fácil este cuadro...”. No es un cuadro que se impone de manera evidente. Tiene un tamaño pequeño. Evoca una escena bíblica que la mayoría de la gente no conoce. Se trata de la huida de Egipto por parte de José y María con Jesucristo. Hay un asno que los lleva para escapar de la masacre de niños. Brevemente, este cuadro no es gran cosa. Pero su legitimidad hace que la gente vaya a ver el cuadro.

El objetivo del pragmatismo es cuidar la interacción precisa en el momento. Pero desde mi punto de vista hay algunas cosas que preceden a ese momento. Hay cuestiones que vienen de los medios de comunicación, de representaciones culturales que se construyeron en la escuela, etc. Jerarquías que hacen que N. Poussin esté por encima de todo. Incluso si se trata de un cuadro muy feo, es un Poussin. Por ello, para todos es una obra maestra. Además, la gente sabe que fue comprado en 17 millones de euros. Y eso es mucho.

Volviendo a la preocupación pragmatista por el detalle a través de la etnografía, por la observación de cerca, por seguir a los actores en sus actividades, todo eso me parece correcto. Pero los actores no están completamente en la situación presente. Ellos tienen un pasado, tienen una historia. Y tienen disposiciones, maneras de ver, de sentir y de actuar que ya están incorporadas. Sólo con esas disposiciones los actores interactúan en la situación. Desde mi perspectiva, decirse pragmatista es olvidar parte del problema. Estaría de acuerdo con los pragmatistas si hicieran un pequeño esfuerzo por cuestionarse qué es lo que fabricó a esos individuos que están en esa situación. Además, ese contexto no es natural. Sobre el mismo hay que hacer una historia. Retomando el ejemplo del cuadro, hay que preguntarse qué es un museo. En ese caso hice un trabajo de regresión histórica (en tanto método de la historia) que puede remontarse a la invención del arte en occidente. Eso me permite ver en qué momento el museo fue creado, qué significa poner obras maestras dentro de un museo, etc. No creo que se pueda saber lo que pasa entre un individuo y una obra haciendo abstracción de que esta obra está dentro de un museo. El hecho mismo que una obra esté dentro de un museo es una manera de decir (sin decirlo): “esto es algo admirable”, sólo porque está puesto en un museo. Pero el contexto inmediato no lo dice, si uno se centra nada más que en dicho contexto. Hay muchas cosas invisibles que, sin embargo, son reales, pero los sociólogos son como los físicos

positivistas, piensan que lo real es sólo lo visible. Hay una parte que felizmente es visible, pero una gran parte de lo que pasa, que explica lo que pasa en un momento dado entre un individuo y un objeto, y dentro de una situación, es invisible. No se ve, pero ha contribuido a configurar la situación. Es la historia del museo, es el arte en Occidente, el individuo en su familia, en su escuela.

E: Comprendemos su distinción – incluso su articulación – entre un contextualismo pragmatista y un historicismo de larga duración proveniente de otros abordajes. Pero allí nos preguntamos si no habría alguna inconsistencia metodológica en trabajar ambos enfoques al mismo tiempo. ¿No habría un salto metodológico al estudiar por un lado las actividades situadas y por otro el pasado incorporado como algo que se encuentra más allá de esas actividades? Desde esta perspectiva de larga duración, ¿no se corre el riesgo de caer en un análisis sobre las “fuerzas de la historia”?

BL: Pero justamente estas “fuerzas de la historia” son actividades del pasado. Si no fuera el caso, los historiadores no podrían trabajar sobre la práctica. Los sociólogos justamente nos apoyamos en el trabajo de los historiadores, pues no podríamos rehacer todo. Pero creo que hay un mito dentro de la sociología que busca controlar todos los datos: “debemos ser los que proveemos los datos; en ningún caso hay que ir a buscar datos a otro lado; no se debe hacer análisis sobre datos de segunda mano”. Pero, desde mi perspectiva, todo esto es un gran error. Primeramente porque el trabajo científico es una tarea colectiva que se apoya en trabajos de generaciones que han sido criticados, revisados, corregidos, etc. Así, cuando actualmente uno se apoya en la historia del arte, no hay necesidad de “rehacer” la historia del arte. Trabajando sobre el cuadro de N. Poussin leí a mis colegas sociólogos, quienes generalmente estudian el público de los museos, su origen social, sus títulos, qué hacen en los museos, su recorrido en los museos, etc., pero a veces no se preguntan sobre ¿qué es un museo?, ¿de dónde viene?, ¿qué es esa forma institucional que llamamos *museo*? No comprendo cómo se podría aceptar la realidad visible en un momento dado como una realidad natural. Como si uno estuviese frente al mar, e incluso en ese caso también hay algo de construido a través de un sinnúmero de acciones humanas. Aun cuando parece natural, no lo es. Y en este caso, un museo no es nada natural y todo el mundo lo sabe. Es como si uno respondiese a una demanda que nos pregunta ¿quién va al museo?, ¿qué es lo que se hace allí?, ¿cómo se comporta la gente? Pero la tarea del sociólogo no es sólo eso. Debe preguntarse de qué se trata y cómo se constituyó ese espacio llamado *museo*. Y cuando uno se hace ese tipo de preguntas sobre la sociogénesis de la institución se comprenden muchas cosas. Particularmente, que un museo es un espacio que separa lo profano de lo sagrado. Se comprende el comportamiento que se desarrolla dentro de ese espacio. Por ejemplo, hablar en voz baja en un museo es algo importante, es como en una iglesia. Un museo es una institución que regula una forma particular de lo sagrado, pero esto uno no lo comprende si analiza sólo la situación. En fin, creo que el problema es que el sociólogo es todavía algo positivista en el sentido negativo del término, esto es: lo real es lo que uno puede tocar. Siempre le digo a los físicos que hablan todo el tiempo de electrones: “¡nadie ha visto jamás un electrón!”. Una célula sí. Uno toma un microscopio y se puede ver una célula. Del electrón sólo se pueden ver las huellas de partículas que han sido llamadas *electrones*. Y esto ha sido una hipótesis de coherencia, para que uno comprenda lo que se observa, pero son cosas invisibles. Lo mismo ocurre con la ley de la

gravedad; el sentido común dice que si Galileo hubiera hecho caer dos pesas (una tonelada y un gramo) desde la Torre de Pisa, la primera hubiera caído más rápido que la segunda. Y sin embargo, es falso, el peso no interfiere en nada la caída. En relación a la fuerza de gravedad, caen a la misma velocidad. En todo caso, lo que puede hacer variar son otras fuerzas. Si uno anula la fuerza de resistencia que frena la caída (por ejemplo, en el vacío), los dos elementos lo hacen a la misma velocidad. Entonces, vemos que no fue observando la realidad en sí misma, sino desarrollando elementos invisibles que se pudo comprender cómo funcionan las cosas en realidad. En ese sentido, los sociólogos no tienen una cultura científica. A veces me sorprende de algunas formulaciones demasiado “literarias” de los sociólogos. Obviamente que aquellos que dominan las estadísticas tienen una formación científica, matemática. Pero hace falta algo más que eso. Y eso tiene que ver con una cultura epistemológica, una noción de la historia de la ciencia, para así comprender que no es una buena decisión ir directamente a lo que es visible, a lo que es fácilmente observable. Detrás de eso, hay otras cosas.

Notas

1 Gabriel Nardacchione realizó la transcripción y traducción de las respuestas de Bernard Lahire.

2 Ornela Boix y Nicolás Welschinger también estuvieron presentes en la entrevista y colaboraron en la indagación preliminar y en la elaboración de la guía de preguntas.

3 Nota del traductor: decidimos mantener esta expresión francesa, la cual significa que “los investigadores no son personas abstractas o desarraigadas del mundo”.