

*Conversación con Lutz Raphael **
*Traducción: Ana María Barletta ***

Pierre Bourdieu

Acerca de las relaciones entre la sociología y la historia en Alemania y en Francia

Lutz Raphael: *Sus investigaciones sociológicas y etnológicas han despertado el interés de los historiadores que se ocupan de los fenómenos de cultura y que están en pos de conceptos nuevos. Escépticos frente a la gran teoría macro-sociológica, estos investigadores han intentado modernizar, a la vez, las tradiciones fenomenológicas y hermenéuticas apelando a la etnología. Especialmente para la Edad Media y los tiempos modernos, el conocimiento de determinados textos etnológicos constituyó el punto de partida de una historia de las prácticas simbólicas que había sido marginada por la historia socio-económica. En tanto sociólogo y etnólogo, Ud. criticó el modo en que las ciencias históricas se abrieron a la investigación etnológica. La antropología histórica ¿sigue siendo para Ud. una moda, una solución perezosa en innovaciones metodológicas? ¿De qué manera los conceptos y técnicas de la etnología podrían enriquecer la práctica de la investigación histórica o sociológica?*

Pierre Boudieu: Cuando Ud. dice que la etnología ha sido el punto de partida de una renovación de la historia de las prácticas simbólicas, es evidente que Ud. está pensando más en Alemania que en Francia, mientras

* La conversación, mantenida en París en el mes de octubre de 1989 para la revista *Geschichte und Gesellschaft*, fue actualizada en algunos puntos de detalle con vistas a su publicación en *Actes de la recherche en sciences sociales*, Nº 106-107, marzo de 1995, pp. 108-122. Esta última versión es la que se traduce para *Cuadernos del CISH*.

** Profesora e Investigadora Centro de Investigaciones Socio Históricas - UNLP. Traducción revisada y autorizada por Pierre Bourdieu

que yo, en mis críticas, pensaba sobre todo en Francia. Y para que podamos entendernos completamente, habría que precisar todavía en qué categoría de historiadores está Ud. pensando –en el caso de Alemania, se trata, evidentemente, de los *Alltagshistoriker*¹, en el caso de Francia sin duda es más complicado porque no existe una etiqueta común.

En todo caso, habría aquí un buen programa para un estudio de historia social comparada de las ciencias sociales para el que ya se encontrarían elementos valiosos en el artículo que Carola Lipp dedicó al campo de la historiografía alemana. En lo que concierne a Francia, junto a algunos trabajos históricos que exhiben un verdadero dominio de los métodos y conceptos de la etnología –como por ejemplo, los de Christiane Klapisch-Zuber o de Hugues Neveux o, más recientemente, Laurence Fontaine o Gérard Delille y, por supuesto, las investigaciones de etnólogos de formación, como Élisabeth Claverie y Pierre Lamaison, Isaac Chiva y G. Augustins, Françoise Zonabend e Yvonne Verdier y tantos otros– también hubo muchos trabajos que caían en lo que Georges Duby llama el “etnologismo”, en la medida en que aplicaban modelos o conceptos etnológicos sin preocuparse por sus condiciones de validación, produciendo así, muy frecuentemente, un efecto de deshistorización. (Debo decir que los etnólogos también suelen caer en este defecto, especialmente cuando se basan en analogías superficiales para aplicar conceptos etnológicos a nuestras sociedades.) Dicho todo esto, me es difícil precisar lo que podrían ser las relaciones entre las disciplinas historia, etnología, sociología e incluso, economía que, según creo, están artificialmente separadas y deberían ser unificadas lo que, en forma muy tangible, ya comienza a producirse. A pesar de su estado civil y de que sus colegas historiadores los clasifiquen como historiadores, quienes acabo de citar pueden llamarse sociólogos. Y aunque sean ignorados en los balances de los historiadores, una cantidad de historiadores de la educación o de intelectuales son sociólogos, o historiadores convertidos a la sociología. Lo mismo ocurre con la historia de las religiones donde un “sociólogo” como Jacques Maître ha renovado muy profundamente el conocimiento de la

1 (NdT).Se mantienen en el idioma original las expresiones en francés que corresponden a obras no traducidas al español como, asimismo, las expresiones en otros idiomas (alemán, inglés, italiano, etc.) que utilizan los autores en el texto francés.

mística articulando de manera completamente realista y rigurosa la sociología y el psicoanálisis.

L.R.: Actualmente, historiadores y sociólogos no se tocan tanto como a comienzos de los años '70. La "historia como ciencia social" o la *historische Sozialwissenschaft* se han convertido en etiquetas programáticas algo fuera de moda. Las barreras sociales entre las disciplinas parecen ser muy robustas y las estrategias de distanciamiento entre historiadores y sociólogos muy eficaces, pero, a la vez, la lista de los métodos de investigación, de herramientas y problemas comunes es suficientemente larga como para imaginar intercambios más intensos. Al leer su "Introducción a una sociología reflexiva", se tiene la impresión que Ud. brinda una introducción a un oficio que todavía no existe: una ciencia social que no esté marcada por las barreras universitarias y los problemas de la sociedad, sino por sus propios temas que son, a la vez, actuales e históricos. ¿Es que acaso, para Ud., el proyecto unificador durkheimiano sigue estando en el orden del día?

P.B.: Aquí también habría que hacer una distinción: La situación de ninguna manera es la misma en Alemania y en Francia (o en otros países como los Estados Unidos, donde la sociología histórica es floreciente). No estoy seguro —y Ud. lo sabe tanto o mejor que yo, ya que desde hace años estudia la historia de la Escuela de los *Annales*— de que los historiadores franceses piensen la historia como una ciencia social, al menos los que han estado y siguen estando en el candelero de la *École des hautes études* en sciences sociales. Es notable que, en 1994, los *Annales* hayan reemplazado el subtítulo "*Économies, Sociétés, Civilizations*" por "*Histoire, sciences sociales*". Estimulados por la preocupación de tomar distancia respecto de las ciencias llamadas sociales, como decía Althusser, otro paladín del aristocratismo académico, cada vez más a menudo, los historiadores-pensadores se ven obligados a preguntarse sobre la confrontación entre la historia y las ciencias sociales o a definirse "frente a las ciencias sociales". Y ni siquiera estoy hablando de aquellos que, llevando hasta sus últimas consecuencias el gusto por lo 'chic', siempre tan determinante en la vida intelectual francesa, recuperan la vieja historia de las ideas, bajo la noble denominación de 'filosofía política', al estilo de François Furet y algunos otros, pretendiendo, así, relegar al pasado la historia social y, muy especialmente, la historia social de las ideas. (Sobre ésta última es necesario decir que está efectiva-

mente superada, si se tiene en cuenta la forma en que es practicada desde hace mucho tiempo, es decir, con plena ignorancia de los campos de producción autónomos y de sus efectos). Para convencerse de la ambivalencia de los historiadores respecto de la idea misma de “ciencia social”, es decir, respecto de la sociología que es la ciencia social por excelencia, bastaría comparar la relación que mantienen los historiadores alemanes que se alistan *explícitamente* en las filas de la “*historische Sozialwissenschaft* con Max Weber, con la que los historiadores franceses de los *Annales* mantienen con Durkheim y Mauss o con sus sucesores (Aparte de Lévi Strauss que ha servido de garante al “etnologismo”).

L.R.: *Entre paréntesis, la relación de los historiadores franceses con Max Weber ha sido siempre muy extraña...*

P. B.: Esto no sólo es cierto para los historiadores. Michael Pollak había comenzado a analizar las lecturas y sobre todo los usos de Max Weber en Francia. Está también el libro muy completo de Monique Hirschorn, *Max Weber et la Sociologie française*. Habría que ir más lejos todavía e intentar comprender especialmente las causas y las razones de la resistencia particular que los historiadores opusieron a una sociología que, debido a su dimensión histórica, aparentemente, hubiera podido serles muy simpática; y habría que analizar también, por contraste, el papel que algunos de ellos le hacen jugar hoy a Norbert Elías, y no sólo por ignorancia, especialmente en todo lo que éste le debe a Weber sobre el Estado y la violencia, por ejemplo, o al modo sociológico de pensar en lo que éste tiene de más común.

L.R.: *Pero volvamos a las relaciones entre los historiadores de los Annales y Durkheim...*

P.B.: El durkheimismo ha sido, desde los orígenes, el “rechazado” por los fundadores de la Escuela de los *Annales* (con excepción, quizás, de Marc Bloch), rechazo que los sucesores no han dejado de reproducir con una constancia admirable. En realidad, se trata de la misma ambivalencia de siempre. Por un lado, la Escuela de los *Annales* afirma su originalidad en relación a los historiadores “corrientes” (entre quienes encontramos hoy, e incluso en el pasado, a algunas de las contribuciones científicas más interesantes) recurriendo masivamente a la sociología, es decir, a los durkheimianos o a sus “herederos” estructurales. Por otro lado, se da aires de originalidad y libertad rebelándose contra el “abuso de autoridad durkheimiano”, contra

la “ortodoxia” insoportable de la “escuela” y contra la ambición “totalitaria” de la sociología, como dirían hoy sus últimos legatarios. Y para acaparar los beneficios técnicos del préstamo y los beneficios simbólicos del rechazo, está siempre a mano la estrategia de la Canada Dry ² que permite tener a la sociología sin la sociología y, particularmente, sin los sociólogos. Habría que enumerar aquí todas las adquisiciones no declaradas provenientes de la sociología, especialmente de la sociología de la educación, de las prácticas culturales o de los intelectuales, objetos que –entre tantos otros– por mucho tiempo estuvieron ausentes de la historia tradicional, aunque siempre puedan construirse, retrospectivamente, genealogías míticas.

En realidad, lo que se expresa en este rechazo y en esta especie de doble juego o de doble consciencia, es la posición central de la historia en el campo universitario, a mitad de camino entre las disciplinas canónicas, filosofía e historia literaria y las disciplinas nuevas, especialmente, sociología, lingüística y psicología: socialmente dominante (al menos en relación a la sociología) lo que le impide rebajarse declarando su dependencia teórica (salvo respecto de la filosofía) y teóricamente dominada. La historia es un poco “*el vientre blando*” de las ciencias sociales y la “interdisciplinarietà integradora”, que reivindica gustosa, está más cerca de las estrategias políticas tentaculares, *catch all*, que de una verdadera toma de posición científica. Oscila entre el modernismo de una ciencia de hechos históricos y el academicismo y el conformismo prudentes de una tradición letrada (visibles, particularmente, en la relación con los conceptos y con la escritura); o, más precisamente, se balancea entre una investigación necesariamente crítica, por estar aplicada a objetos *construidos contra* las representaciones usuales y totalmente ignorados por la historia conmemorativa, y una historia oficial o semi-oficial, consagrada a la gestión de la memoria colectiva a través de su participación en las *conmemoraciones* y en la conservación de los sacrosantos archivos, memoria del Estado que el Estado controla gracias a ella.

L.R.: *Si la posición de la historia en el campo universitario es tal, podría suponerse que esta oscilación debería encontrarse en cada historiador y también que los historiadores tienden a verse a sí mismos, según las épocas y según*

2 (NdT). Parece referirse a una bebida que produciría la impresión de estar tomando alcohol pero que, en realidad, no lo tiene, como la cerveza Liberty o algo así.

los momentos de sus carreras, entre la historia conmemorativa y la historia científica.

P.B.: Efectivamente, la historia que se pretende científica y que está inscripta en un campo internacional, debe contar, en cada época, con una historia que responda a las “expectativas del gran público”, como se dice, cumpliendo así la *función social* más comúnmente otorgada a la historia, la *conmemoración o la celebración del patrimonio nacional*, de sus grandes hechos (*res gestae*), de sus escenarios destacados (“lugares de la memoria”) y de sus grandes hombres (por ejemplo con las biografías de las grandes figuras del Panteón nacional o, en algunos casos, regional: los bearneses son grandes consumidores de biografías de Enrique IV o de Gaston Phébus). Si bien todos los partidarios de la historia científica son profesionales, no siempre todos los profesionales producen historia científica y sólo eso. De esto resulta que el campo histórico tiende a organizarse alrededor de la oposición entre dos polos, diferenciados según su grado de autonomía respecto de la demanda social: de un lado, la historia científica, que está emancipada del objeto estrictamente *nacional* (la historia de Francia en sentido tradicional), al menos en su forma de construcción, y que es cosa de profesionales que producen para profesionales; por otro lado, la historia conmemorativa que autoriza a algunos profesionales, a menudo los más consagrados, a asegurar los prestigios y beneficios mundanos del libro-regalo-de-Navidad (gracias, especialmente a las biografías) y de la literatura de conmemoración o de las grandes obras colectivas de gran tirada, jugando sobre la ambigüedad de la historia para extender el mercado de los trabajos de investigación: en este polo, también encontramos a los amateurs, historiadores de domingo, que pueden ser profesionales pero de otra clase, como el periodismo o la política; pueden existir, incluso, los extranjeros, doblemente celebrados como tales por los medios, como Zeldin. No puedo evitar sentir cierto recelo a que el peso del mercado y del éxito mundano, que se hace sentir cada vez más a través de la presión de los editores y de la televisión, instrumento de promoción comercial y también de promoción personal, refuerce cada vez más el polo de la historia conmemorativa (sólo puede experimentarse una gran tristeza al ver a los representantes de la Escuela de los *Annales* entregarse al género “historia de Francia”...).

L.R.: *Ud. parece temer que debido a la posición ocupada por la historia en la universidad y en la sociedad, cierto número de funciones dejen de imponerse a los historiadores, imponiendo, al mismo tiempo, modos de funcionamiento tradicionales...*

P.B.: A pesar de haber conocido un *aggiornamento* tecnológico en los años '60, la historia, en su definición dominante, sigue centrada en el contacto sagrado y sacralizante con los archivos a los que sólo se accede progresivamente, al término de una larga iniciación que ninguna formación técnica puede acortar (no por casualidad la cuestión de los lugares en la Nationale y en la Grande Bibliothèque desencadenó tantas pasiones). La disposición algo sumisa y dócil que supone y refuerza esta relación con los datos (y con el dato) va de la mano del culto de la buena escritura (el estilo barroco de Lucien Febvre es la antítesis perfecta de la escritura austera y rigurosa –no muy “chic”- de Durkheim. El historiador francés, como buen aristócrata, (¡y no estoy hablando del historiador del arte o de la literatura!) desconfía del concepto, no sólo porque a veces es un poco feo y siempre poco literario sino, porque también éste tiene, sin duda, algo de plebeyo en la medida en que ha sido construido para que todos puedan comprender y para que todo el mundo pueda verificar, en lugar de dejar las cosas en el orden de lo inefable o lo indecible. Lo mismo ocurre con los métodos y las técnicas que cualquiera puede aprender, a veces muy rápidamente, mientras que los secretos de fabricación de una tradición letrada al mismo nivel que las formas aristocráticas, sólo pueden adquirirse con el tiempo, como se decía antaño. Es significativo que el “laboratorio”, nueva forma de organización que Fernand Braudel intentó imponer con el Centro de investigaciones históricas, nunca haya funcionado como un verdadero colectivo de investigación organizado alrededor de un modo de pensamiento común, debido, indudablemente, a los obstáculos que planteaban las pretensiones de originalidad y de singularidad, estimuladas por el conjunto de la institución escolar y, muy especialmente, por la Ecole normale littéraire (cada vez más representada en la École des hautes études, a medida que nos alejamos de los orígenes). Incluso, en nombre de una representación un poco arcaica, desde mi punto de vista, de los valores de originalidad, algunos historiadores denuncian, por no comprender su lógica y necesidad, las formas de organización más colectivas y más acumulativas que a veces consiguen instaurarse en determinados

equipos de sociólogos, contra la tradición literaria de la obra maestra singular. Entre paréntesis, es notable, como si los campos de producción cultural también tuviesen una larga duración, que lo que hoy dicen ciertos historiadores próximos a *Annales* acerca de ciertos sociólogos, que Ud. conoce muy bien, es muy parecido a lo que decían los fundadores de la Escuela de los *Annales* de los durkheimianos (“ortodoxia”, “escuela”, etc) –con la única diferencia que la decadencia predispone a una mayor violencia e intemperancia en el lenguaje (hoy se habla naturalmente de “totalitarismo” o de “dogmatismo”).

L.R.: *Pero Ud. decía que junto a las determinaciones sociales de este rechazo, existían, también, razones más propiamente intelectuales.*

P.B.: En cierto número de historiadores, a menudo los más próximos al polo científico, esta negativa me parece estar ligada a una suerte de rechazo inconsciente de la construcción del objeto y de la conceptualización. Son innumerables las obras de historiadores en las que encontramos todo un conjunto de conceptos de imitación que aparentan ser verdaderos, “modernización”, “capital cultural”, “*thick description*”, bienes simbólicos, etc. que, desde mi punto de vista, pierden toda su fuerza de ruptura y su necesidad de conceptos *relacionales* (por ejemplo, “capital” no va sin “campo”), en la medida en que son utilizados en estado aislado, sin referencia al sistema de relaciones teóricas del que son indisociables, aun cuando conserven una parte de sus virtudes heurísticas. (Lo mismo podríamos decir en relación a muchos trabajos de la nueva historia económica que pegan conceptos económicos sobre series históricas más o menos bien construidas.) Y es la misma visión positivista la que lleva indudablemente a ciertos historiadores a atribuir de muy buena fe a Elias la paternidad del concepto de *habitus*, viejo como el mundo filosófico (lo encontramos en Aristóteles –*hexis*–, Tomás de Aquino y, ocasionalmente, en tantos otros), y que yo elegí muy conscientemente por su fuerza nemotécnica (también podría haber hablado de disposición o, mejor aún, de sistema de disposiciones); así, se lo rebaja al sentido más común y se lo despoja de toda la carga teórica que condensa en el uso renovado que yo hago, en tanto expresión del esfuerzo por escapar a la alternativa del objetivismo y del subjetivismo, del mecanicismo y del finalismo, de la explicación por las causas y de la explicación por razones o fines (o, en términos de nombres propios, de Marx y Durkheim

de un lado y, del otro, de Weber, de los interaccionistas y de los etnometodólogos); otras tantas alternativas que pueden perpetuarse invocando un concepto expresamente concebido para destruirlas...

L.R.: *En realidad, lo que es central en la oposición entre la historia y la sociología es la relación con los conceptos y la teoría ...*

P.B.: Exactamente, yo pienso que la oposición es muy profunda, por estar fundada en diferencias de tradición y de formación y, a la vez, completamente ficticia, porque la sociología y la historia tienen el mismo objeto y podrían tener los mismos instrumentos teóricos y técnicos para construirlo y analizarlo: en este sentido, uno de mis combates más constantes, desde *Actes de la recherche en sciences sociales* especialmente, apunta a favorecer la emergencia de una ciencia social unificada en la cual la historia sería una sociología histórica del pasado y la sociología una historia social del presente. También pienso que la relación de desconfianza y de prevención mutuas puede ser transformada: lo que la formación ha hecho, la formación puede deshacerlo, a condición de que logremos –y éste es exactamente el punto decisivo- transformar la formación.

Un número considerable de diferencias entre la historiografía alemana y la historiografía francesa, especialmente en su relación con las ciencias sociales y la filosofía se debe, sin duda, en parte, a la obligación de los historiadores alemanes de tomar una “materia anexa” (*Nebenfach*) que muy frecuentemente es filosofía (con Kosellek, por ejemplo) o la *Volkskunde* y la *Germanistik* (en el caso de los *Alltagshistoriker*) En consecuencia, se puede pensar que una transformación de la formación que apunte a proporcionar a los historiadores franceses una verdadera cultura filosófica (lo mismo vale para la sociología o la economía) se encaminaría a favorecer una transformación profunda, no sólo de las relaciones entre los historiadores y las otras ciencias sociales, sino, incluso de la manera de practicar la historia. Esto permitiría, al menos a los historiadores, especialmente cuando son barnizados con filosofía en los aprendizajes de la *khâgne*³, evitar dejarse engañar por el “filósofo” de turno; o eludir refugiarse en una especie de positivismo del resentimiento del tipo: “no hay que hacer lo que no se sabe hacer” o “hay que hacer todo aquello que soy el único que sabe y sólo eso”. Esta es otra forma, igualmente negativa, de reaccionar a la mutilación infligida por una formación

3 (NdT).Se denomina así a los cursos preparatorios para entrar a la École normale supérieure.

incapaz de proporcionar a todos, historiadores, sociólogos o economistas, el mínimo de formación teórica y epistemológica necesarias que los vuelva capaces de resistir el terrorismo teórico y sobre todo, capaces de utilizar y producir los instrumentos teóricos necesarios para la práctica científica. (Evidentemente, habría que especificar todos estos análisis en función de las especialidades que, en el seno de cada disciplina están sutilmente jerarquizadas según la época y según el campo y, a la vez, según las características sociales y sexuales.)

L.R.: *¿Y los sociólogos en todo esto?*

P.B.: Puede suponerse que a ellos los dejo bien parados. En realidad, entre los *double-binds* que pesan sobre ellos, están aquéllos que se ven beneficiados o autorizados por la tensión entre la definición tradicional de la disciplina como “filosofía social” con ambiciones proféticas, en la tradición más clásica de las “humanidades”, o como “tecnología social”, volcada hacia la pericia, la venta de asesoramientos, de informaciones (con los sondeos, por ejemplo, o el asesoramiento de empresa), y la definición como ciencia y, al mismo tiempo, entre concepciones totalmente diferentes de originalidad. Como el campo histórico, el campo sociológico se organiza según el grado de autonomía respecto de la demanda social (demanda de una naturaleza diferente que la que se dirige a la historia), grado de autonomía que se mide, particularmente, en la distancia entre los problemas sociológicos y los problemas sociales tal como aparecen en un momento dado en un país determinado (aquí también el criterio de distancia respecto de la nación y de la política es decisivo). Pero lo que es seguro, es que los sociólogos se sienten mucho más fuertemente requeridos que los historiadores para producir conceptos y teorías, sin estar mejor preparados para ello, en su mayoría: es así cómo son estimulados al bluf teórico y a la batahola conceptual, a distingos y discusiones sin descubrimiento ni necesidad que hacen reír, no sin razón, a los más lúcidos historiadores.

L.R.: *Pero ¿no se ven, acaso, signos de la emergencia o de una renovación del interés por la teoría en los historiadores franceses? Estoy pensando en dos números de los Annales ESC en 1988 y 1989⁴, especialmente un editorial titulado “Tentons l’expérience”.*

P.B.: Algunos historiadores me parecen dedicar mucho tiempo y energía a disertar teóricamente sobre la historia, más, quizás, que a practicar el

⁴ *Annales ESC* (Histoire et sciences sociales. Un tournant critique), 43 (2), marzo-abril, 1988, p. 291-93, y 44 (6), noviembre-diciembre 1989.

“oficio de historiador” y, en su defecto, a construir objetos nuevos y a descubrir nuevas clases de realidades históricas, como lo ha hecho la Escuela de los *Annales* en su mejor época o, más recientemente Michel Foucault, a partir de nuevos interrogantes teóricos. Este interés por la epistemología y el celo que algunos de ellos demuestran por entrar en los debates llamados filosóficos en relación a la historia están ligados, por una parte, a la posición de la historia en el campo intelectual francés y al dominio que la filosofía todavía ejerce sobre los historiadores. (Desde este punto de vista, habría que examinar las referencias, a menudo puramente rituales que hacen a la obra de Foucault o de analizar las producciones, cada vez más numerosas, de historiadores que se hacen los filósofos y que adoran rodearse de filósofos que se las dan de historiadores).

Pero, más allá de la pretensión hegemónica que encubre, frecuentemente, el interés por los juegos de la teoría puramente teórica, también se expresa la voluntad, completamente legítima, de afirmar la independencia de la ciencia histórica en relación a las otras ciencias sociales y, en primer lugar, en relación a la sociología. Dicho esto, no basta debatir, o debatirse, para desprenderse de los lazos de dependencia. En realidad, los historiadores franceses más inclinados a la teoría, a menudo, no hacen más que sustituir una dependencia por otra y sólo logran, en apariencia, emanciparse de teorías o de teóricos ajenos a la disciplina para caer bajo la férula de otras teorías y de otros teóricos. Es el caso, por ejemplo, de los que preconizan “una aproximación subjetivista a lo social”, lo que no es un signo de extraordinaria autonomía respecto de la *doxa* intelectual si se observa que, paralelamente, se está anunciando a voces la “vuelta del sujeto”, en *Le Débat* o *Esprit*. La única razón por la que semejantes falsas superaciones puedan imponerse transitoriamente es que son arrastradas por el aire de los tiempos o, para ser un poco más preciso, por la coyuntura política; en realidad, se trata de regresiones, “retornos” (retorno del relato, del sujeto, de lo político, de lo social, etc.), en el sentido de vuelta atrás —y ha habido muchos, en el curso de los diez últimos años, en historia como en sociología. Podríamos simplemente ignorarlos, esperando que la moda que los ha traído vuelva a llevárselos, si no fuera por su capacidad de seducir a los recién llegados debido a sus apariencias de novedad radical o por toda la energía intelectual que va a ser requerida primero para asimilarlos y luego para expulsarlos. Un ejemplo de esto lo constituye el frenesí semiológico hoy

perfectamente olvidado, al punto que ya no se lo reconoce cuando vuelve bajo otro nombre, “*linguistic turn*” para los historiadores o “*discourse analysis*” para los lingüistas.

L.R.: *En el diálogo que Ud. mantuvo con Roger Chartier y Robert Darnton⁵, ya evocaba este “pansemiologismo” que no sólo conduce a un fetichismo del “texto”, sino a una especie de idealismo, con la fórmula “todo es texto”, y del que Robert Darnton recordaba que le parecía llegado de París, con Roland Barthes, Paul Ricoeur y Louis Marin, por ejemplo...*

P.B.: De eso quería hablar. La circulación internacional de las ideas está llena de malentendidos y de trampas contra las que hay que estar permanentemente en guardia. Dicho esto, aunque la discusión allí esté en otro nivel, la situación no es tan diferente en Alemania donde los historiadores sólo debaten, en cierta forma, por mandato, es decir, a través de teorías y de teóricos extradisciplinarios, casi todos norteamericanos, sociólogos (sobre todo interaccionistas), etnometodólogos, etnólogos, como Geertz, cuya *thick description* me parece ser una justificación a la moda de la ilusión positivista de la ciencia sin hipótesis ni construcción previa (habría que interrogarse sobre las causas de la influencia, difícil de justificar por razones intelectuales, que la ciencia social norteamericana ejerce todavía sobre la historia y la sociología alemanas). No quiero decir que esté prohibido adoptar teorías o conceptos de donde o de quien sean; pero, so pena de convertirse en guerras de religión conceptuales, las luchas teóricas deben realizarse en la práctica científica misma, y no en esta especie de discurso en el aire, exterior a la práctica, al que se identifica injustamente con la epistemología.

Los grandes historiadores del pasado, Kantorowicz, Panofsky, Marc Bloch, Braudel, Gerschenkron, Finley, E.P. Thompson, siempre hicieron teoría en la práctica, en su práctica y para su práctica, como todos los otros especialistas de las ciencias sociales, incorporando el conjunto de las adquisiciones teóricas del *conjunto* de las ciencias sociales. (La sistematización a la vez selectiva y acumulativa no tiene nada que ver con el eclecticismo y el abigarramiento de referencias, estrategia típica de dominado por la cual algunos historiadores intentan darse aires de independencia teórica, debido a que supone una fuerte consciencia epistemológica y una gran cultura teórica,

⁵ *Actes de la recherche en sciences sociales*, 59, septiembre de 1985, p. 86-93.

un gran investigador es el que ha aprendido mucho de mucha gente) Y, como muchos de los grandes científicos, han sido mejores teóricos, a menudo, en su investigación que en sus discursos sobre su investigación. Hasta Lucien Febvre, cuyas formulaciones conceptuales no me gustan mucho, “utillaje mental”, “mentalidad”, etc., ni tampoco sus textos metodológicos sobre la historia, mostró bien, en su *Rabelais* que sólo puede comprenderse un autor a condición de reconstruir el espacio de “los posibles” dentro del cual se ha constituido su pensamiento, el universo de las determinaciones sociales que vuelven posible una creación singular a la vez que la limitan.

L.R.: *Pero estos historiadores que entran en discusiones teóricas a menudo sin gran relación con su práctica de investigación, si de este modo pueden contribuir perfectamente a afirmar su hegemonía sobre su disciplina, ¿no es acaso poniéndola bajo la dependencia de la filosofía o de algunos filósofos?*

P.B.: Habría que organizar un movimiento de liberación de los especialistas de las ciencias sociales contra el imperio no de la filosofía, sino de los malos filósofos que, al no poder imponerse junto a sus pares, encuentran un segundo mercado, infinitamente más fácil de conquistar, entre los historiadores o los sociólogos filosóficamente desprovistos y también, muy a menudo, científicamente inseguros. La mejor protección contra estos discursos estériles y esterilizantes sería, sin duda, una verdadera cultura histórica en materia de historia social de la filosofía y de las ciencias sociales que desde la primera mirada permitiera vislumbrar, en un debate en apariencia totalmente inédito, una revancha algo irrisoria de un combate definitivamente perdido, en los años ‘60 o en la última moda teórica, una *remake* “coloreada” de una vieja película de pre-guerra. Por falta de tiempo (y también porque estaría obligado a citar textos y nombres propios...- pero, si hubiera que citar sólo uno, sería Hayden White), no puedo analizar el extraño proceso que, al final de un largo rodeo por Norteamérica ha vuelto a traer hacia Europa, bajo el nombre de *linguistic turn*, la vieja cantinela de la filosofía hermenéutica contra la ambición científica de las ciencias sociales (a la que mucho contribuyeron el primer Habermas y el último Ricoeur) que acaba de ser puesta de moda nuevamente por la orquestación “semiológica” de los años ‘60.

Habría que seguir, paso a paso, en sus verdaderas repeticiones y en sus falsas innovaciones, el recorrido de este discurso anticientífico, siempre oscurantista y

frecuentemente nihilista, desde las creaciones inimitables de los “mandarines alemanes”, analizadas por Fritz K. Ringer (con las alternativas rituales de las disertaciones escolares, explicar y comprender, cuantitativo y cualitativo, etc.) hasta los discursos sobre el “relato” que florecen hoy un poco por todas partes, desde Paul Ricoeur, que tiende a disolver la cientificidad de la historia al mostrar el parentesco fundamental de todos los “relatos”, sean de historia o de ficción, hasta Jacques Rancière que pretende que una “poética del saber” ponga al día “el conjunto de los procedimientos literarios por los cuales un discurso se sustrae de la literatura, se da un status de ciencia y lo significa”.

L.R.: *¿Cree Ud., efectivamente, que estos discursos con pretensiones filosóficas ejercen una influencia real sobre los historiadores y su práctica?*

P.B.: Estos filósofos que se proponen liberar a los especialistas de las ciencias sociales del “auto-malentendido cientificista”, como decía Habermas, o convencerlos de que su ambición de cientificidad es puramente ilusoria (a menudo en nombre de una definición simplista de las ciencias de la naturaleza y de un desconocimiento completamente radical de los métodos y de las técnicas de las ciencias sociales) no tendrían nada de inquietante si no fuera porque encuentran aliados en el seno mismo de los campos científicos, entre los especialistas menos capaces de satisfacer las exigencias más específicas de su disciplina: es frecuente, en efecto que, haciendo de necesidad virtud y convirtiendo sus faltas o sus renunciaciones en rechazos, los historiadores sin archivos o los sociólogos sin encuestas, que intentan ocultar a través de un metadiscurso normativo una práctica científica deficiente, declinante o ausente, renieguen pura y simplemente de su contrato científico y denuncien como ambición “totalitaria” el esfuerzo de sistematización teórica que está inscripto en todo proyecto científico o que condenen como dogmatismo científico, incompatible con el “pluralismo” de un pensamiento “abierto”, la preocupación de validación empírica. Se comprende que sean inmediatamente aplaudidos por su coraje y su libertad de espíritu por los filósofos más preocupados por recordarle sus límites a las ciencias y a los científicos...

Yo sé que la ambición de “*véridiction*”⁶, como la llaman, no tiene buena prensa entre quienes quieren ver, en el cuidado elemental de la coherencia y de la compatibilidad con los hechos que define al proyecto científico, una

6 (NdT) Se reproduce la palabra “*véridiction*” en francés, tal como la usa P.B., inexistente en diccionarios de las lenguas francesa y castellana. Como deriva de “*véridique*” (o “*verídico*”), podríamos también inventar “*veridición*” en castellano, en contraste con “*verificación*”, vinculada a la tradición que las corrientes mencionadas por P.B. critican.

forma de terrorismo dogmático y una amenaza para los “vagabundos” del pensamiento “abierto, plural, local”, como decía aproximadamente Michel de Certeau. (Habría que citar y discutir aquí en detalle a quien se ha convertido en la cabeza de todos los historiadores que recusan el proyecto de una historia “global” en su principio mismo, identificado con la ambición de construir un “imperio” –una vez más el espectro o el fantasma de Durkheim o de Marx está presente– y que pretenden reemplazar el llamado modelo dominante –lo que proporciona al tradicionalismo mundano unos aires de resistencia heroica– por el gusto hacia los “restos”, las “diferencias”, los “márgenes”, etc.). Pero yo querría solamente recordar que el sociólogo sólo puede reivindicar el status de ciencia y el poder de “*véridiction*” si, en el mismo movimiento, acepta someterse al *verdicto* que el orden del mundo produzca sobre sus enunciados; y que, por tanto, otorga poder de refutación o de verificación o, en una palabra, de “*véridiction*” a la realidad rugosa del mundo social y no a sí mismo, como querría creerse.

L.R.: *Ud. parece sugerir que ciertas divisiones de apariencia científica reflejan, en realidad, diferencias políticas o ideológicas...*

P.B.: Creo que hay que estar en guardia contra la reducción a lo político a la que han recurrido frecuentemente ciertos historiadores franceses a quienes costó bastante trabajo liberarse de sus hábitos de viejos militantes comunistas: si esta reducción es, por una parte, efecto de la incomprensión, también es un medio de economizar una refutación lógica o empírica y de contentarse con una denuncia política o cuasipolítica, gracias a que algunos conceptos, como “dogmatismo” u “holismo”, funcionan como sustitutos eufemísticos de los insultos clasificatorios más naturalmente empleados en la polémica exotérica, “marxismo”, “marxismo distinguido”, etc. Sin embargo, creo que las constantes, por no decir las invariancias, que podemos observar a través del tiempo en las tomas de posición favorables o desfavorables a las ciencias sociales, están íntimamente relacionadas, sin duda y en gran medida, con el hecho de que estas ciencias se constituyeron contra la visión religiosa del mundo convirtiéndose desde su aparición, en uno de los bastiones centrales del campo de las Luces, del *Aufklärung* en la lucha político-religiosa en torno a la visión del hombre, lucha que no ha dejado de contaminar el debate intelectual, incluso científico. Por ejemplo, la reacción contra lo que se ha llamado el “pensamiento ‘68” actualiza los temas y

los términos mismos del combate encabezado por los escritores Barrès, Péguy, Maurras, y también Bergson y, más adelante, en vísperas de la guerra del '14, por jóvenes reaccionarios encolerizados, como Agathon (seudónimo de Henri Masis y Alfred de Tarde), contra el pensamiento llamado "cientificista de los Taine o Renan que había dominado hasta entonces el campo intelectual y, sobre todo, el mundo universitario y contra la "Nouvelle Sorbonne" de Durkheim y Seignobos. Claudel anticipa todas las cantinelas actuales respecto del determinismo y la libertad, los derechos del hombre y el sujeto, cuando decía, aproximadamente (cito de memoria): "Finalmente iba saliendo del mundo repugnante de un Taine o de un Renan, de esos horribles mecanismos regidos por leyes inflexibles, y que, además, son cognoscibles y susceptibles de ser enseñadas".

L.R.: *Cuando Ud. se opone a la reflexividad que llama narcisística, quiere decir que la reflexividad que Ud. preconiza no tiene un fin en sí misma y que apunta, ante todo, a producir efectos en la práctica científica misma transformando la relación con esta práctica y con los instrumentos que pone en juego...*

P.B.: Efectivamente, las reflexiones aparentemente más gratuitas sobre la diferencia entre la postura teórica y la postura práctica tienen consecuencias completamente directas en la práctica científica: el análisis, que puede parecer algo especulativo, de la relación de objetivación, es decir, de la exterioridad del investigador en relación a la situación que analiza, es lo que me ha llevado, en el estudio del matrimonio en relación al cual este análisis fue elaborado, a abandonar el lenguaje de la regla en beneficio del lenguaje de la estrategia. La posición de exterioridad no se reduce, como a menudo se la piensa, al extrañamiento (particularmente evidente cuando, del mismo modo que el etnólogo o el historiador de sociedades alejadas en el tiempo, nos ocupamos de universos respecto de los cuales nos sentimos ajenos): nos ubicamos de tal modo que, actuando como estudiosos y no como agentes actuantes, nos retiramos del mundo social a fin de tomarlo como objeto, aunque se trate del mundo del que formamos parte y de la región de este mundo que nos es más familiar, como la universidad (pienso, por ejemplo, en *Homo academicus*). Esta relación encierra la posibilidad o incluso la probabilidad de un *sesgo escolástico*, inherente a la situación de *skholè*, de exterioridad a la práctica y a sus apuestas y capaz de engendrar, por el tiempo que permanezca ignorado, toda una serie de errores científicos. Sabemos

perfectamente que, como decía Bachelard, “el mundo en el que pensamos no es el mundo en el que vivimos”; hay que mantener siempre esta diferencia en mente para evitar tomar al mundo tal como lo pensamos como si se tratara del mundo tal como se aparece a quienes no poseen la disposición de pensarlo.

El imperativo de reflexividad no es, como vemos, una simple cuestión de honor algo ilusoria, la del pensador que se pretendería, propiamente hablando, insoslayable y capaz de ocupar un punto de vista absoluto, exterior y superior a los puntos de vista empíricos de los agentes comunes y corrientes y de sus competidores en el propio campo científico. La reflexividad incumbe al conjunto de los agentes comprometidos en el juego científico y se realiza en y a través de la competencia científica, cuando las condiciones sociales están dadas para que esta lucha obedezca a la lógica argumentativa de la polémica científica (es decir, para que cada uno de los participantes del juego tenga interés en subordinar sus intereses “egoístas”. “patológicos”, a las reglas de la confrontación dialógica). Es por esto que sería un error ver aquí un recurso último o un refugio final, la posición inatacable de una razón autoritaria o el sitio inasible de un saber absoluto. Cualquier conquista individual de la reflexividad (por ejemplo, el descubrimiento del “sesgo escolástico” al que he contribuido) se vuelve un arma en la lucha científica y tiene, de este modo, chances de imponerse universalmente en la práctica científica. Dicho de otro modo, nadie puede forjar armas susceptibles de ser utilizadas contra sus adversarios o sus competidores sin exponerse a que estas armas sean vueltas en su contra por éstos o aquellos y así, sucesivamente, hasta el infinito. De esta manera, los investigadores comprometidos en el conocimiento se verán obligados a progresar colectivamente hacia la reflexividad que les será impuesta por los efectos de la objetivación mutua y no por un simple retorno de la subjetividad sobre sí misma.

L.R.: Ud. ha hablado algo acerca de cómo el conocimiento de la historia de la historia y de las ciencias sociales en su conjunto podría proteger a los historiadores y a los demás especialistas de las ciencias sociales contra las intrusiones pseudo-filosóficas o contra la tentación de producir ellos mismos una mala filosofía. ¿Podría Ud. precisar de qué manera este conocimiento podría intervenir en la práctica científica misma?

P.B.: De mil maneras y, de manera general, como instrumento de un esfuerzo permanente y colectivo, de reflexividad. Dije antes que la historia de la historia y de las otras ciencias sociales no es un territorio de la historia entre otros (lo mismo ocurre con la sociología de la sociología), sino una condición previa necesaria para toda práctica consciente de la historia. Pero la historia de la que hablo debería ser, evidentemente, otra cosa que una simple historiografía más o menos hagiográfica de los grandes (o pequeños) ancestros desaparecidos, a la manera de una cierta historia intelectual comprometida en los juegos de poder -algo que Ud. ha encontrado, sin duda, en su trabajo sobre la Escuela de los *Annales*. Esta historia sólo podría ser un instrumento de la reflexividad si en sí misma es el producto de una intención reflexiva. La reflexividad concebida como trabajo de objetivación científica del sujeto que objetiva (que, no hay que olvidarlo, es un sujeto colectivo, es decir, el campo mismo) apunta a asegurar el dominio constante de las condiciones sociales de producción del discurso histórico o sociológico sobre el mundo social, especialmente a través de la crítica histórica de los instrumentos de pensamiento, conceptos, técnicas (...de un instrumento tan anodino e indiscutible en apariencia como la genealogía, cara a la tradición prosopográfica), taxonomías (categorías profesionales, etc). Paradojalmente, los historiadores no son suficientemente historiadores a la hora de pensar acerca de los instrumentos con los que piensan la historia. Jamás hay que tener resquemor por abordar los conceptos de la historia (o de la sociología)...

L.R.: *¿Pero esto no es acaso lo que está haciendo la Begriffsgeschichte?*

P.B.: Sí, está dando un paso en este sentido y ya es extraordinariamente importante; pero no basta con hacer una genealogía histórica de términos tomados aisladamente: para historizar verdaderamente los conceptos, hay que hacer una genealogía *socio-histórica* de los diferentes campos semánticos (históricamente constituidos) en los cuales, en cada momento, cada término se encuentre tomado dentro de los campos sociales en los cuales son producidos, circulan y son utilizados. Aún cuando también admiro los trabajos de la Escuela de Cambridge de historia de las ideas políticas, yo diría lo mismo que en el caso anterior: las teorías políticas analizadas no pueden comprenderse completamente si no se reconstituye el espacio de las teorías contemporáneas en el seno del cual cada una de ellas estaba ubicada y sólo

si se relaciona este campo teórico con el campo de las productoras de teorías, especialmente los juristas.

Dicho esto, es una oportunidad inmensa para la historiografía alemana disponer de un instrumento como la *Begriffsgeschichte*; pero todavía falta que la constitución de semejante corpus no sea un fin en sí mismo y que *todos* los historiadores sepan adoptar, respecto de sus conceptos, el punto de vista de la *Begriffsgeschichte* o, mejor todavía de la *Begriffsozialwissenschaft*. Sería necesario que la reflexividad se convirtiera en reflejo profesional. Estamos muy lejos de ello. Recuerdo, por ejemplo, un análisis del nacimiento del conservadorismo en Alemania en el cual Hans Rosenberg hacía un uso completamente deshistorizado y casi esencialista de esta noción, por no haberla resituado en el campo de los encasillamientos políticos de la época y por no haber vinculado esta estructura con la estructura del campo político. Entre los sociólogos, el de los norteamericanos, por ejemplo, se observa lo mismo en el uso de conceptos tales como *profesión*, *profesionalización*, etc., que no son más que la esencialización, si se me permite decirlo así, de nociones “locales”, vinculadas al campo de origen⁷. Pero el ejemplo más extraordinario es el de la tradición marxista la que, como puede observarse consultando un diccionario del marxismo (el de Labica, por ejemplo), hace una utilización totalmente deshistorizada (a lo que, por otra parte, contribuye la inscripción en un diccionario) de conceptos que, en su casi totalidad, nacieron en conflictos históricos entre marxistas (espontaneísmo, centralismo, etc.), o entre los marxistas y sus adversarios teóricos o políticos. Esta crítica de la deshistorización de los conceptos debería prolongarse en una especie de teratología lexicológica aplicada a reseñar todos los conceptos-pantalla que detienen la mirada y bloquean la investigación: estoy pensando, por ejemplo, en una noción como la de “*under-class*” que obtuvo un éxito extraordinario en los estudios sobre la “pobreza” en los Estados Unidos o el de “totalitarismo” que, en los años ‘70, fue utilizado para “pensar” una amalgama de realidades mal conocidas (el nazismo, el stalinismo, etc.) y que obstaculiza la difusión de análisis que, como el de Moshe Lewin por

7 (NdT). En el original figura la palabra *indigènes* que en Francia se utiliza para designar al nacido en el país que habita y también para aludir a población originaria de países de ultra-mar; El sentido con que se coloca esta expresión en el texto se refiere a *propio (natural) del campo de origen*, en ese sentido, *local, autóctono, nativo*. Propio del lugar y del discurso en los que el término se produce.

ejemplo, intentaban restituir la complejidad de una realidad histórica diferenciada. Habría que someter, entonces, a todos los vocablos del lenguaje común que se introducen de contrabando en el discurso histórico a una crítica histórica comenzando, evidentemente, por los términos empleados para designar las divisiones del mundo social.

L.R.: *Ud. parece excluir el recurso a nociones propias*⁸. *Ahora bien, éstas, al menos, tienen el mérito de recordar los límites de validez histórica de las nociones históricas...*

P.B.: En realidad, los términos autóctonos pueden ser empleados, efectivamente con una validez limitada, en las situaciones históricas en las que han sido relevados. Pero hasta los etnólogos cuando hablan de *mana* o Max Weber cuando habla de *Stand* tienden a conferir a estas nociones una validez universal. Hay casos en los que esto puede ser muy peligroso, científica y políticamente, por ejemplo, en la sociología de las religiones y, particularmente, de las religiones llamadas universales; cuando la ciencia de la religión utiliza nociones religiosas para hablar de la religión corre el riesgo de convertirse en religión científica.

Una de las dificultades mayores de la escritura científica está en el hecho que los términos autóctonos, tomados del objeto mismo que estudiamos, casi siempre implican tomas de posición en luchas. Es el caso, por ejemplo, de las palabras que designan grupos y que son empleadas, muy frecuentemente, en conflictos relacionados con los límites de estos grupos, es decir, de las condiciones de pertenencia o de exclusión. (Habría que reflexionar sobre el sentido del término “verdadero” o en inglés *real* que utilizamos cuando decimos de alguien que es un verdadero intelectual o un verdadero noble). Se concluye que todos estos términos, pero también todos los que designan virtudes o cualidades, son objetivamente polisémicos y que la tentación típicamente filosófica por definir el sentido de *verdadero* o por ofrecer de éste una definición que se pretenda operativa (denomino nobleza a esto o aquello...) violenta a la realidad misma; violencia tanto más peligrosa en tanto se ignore como tal. Teniendo en cuenta que la definición (es decir, la delimitación) de nobleza está cuestionada en la realidad, tomar por objeto el debate acerca de la “verdadera” nobleza es el único medio de evitar una

8 (NdT) Se usa “propias” en el sentido explicado en la nota (7).

toma de partido en ese debate, de rehuir, si puedo decirlo así, el pase al objeto y la entrada, en tanto investigador, en este debate, aunque más no sea que para arbitrar o para distribuir reprobación o elogio, error o razón, como hacen a menudo los historiadores que se abandonan a actuar como jueces, a instruir procesos, en lugar de construir objetos -estoy pensando en los debates sobre la Revolución Francesa, sobre el nazismo o sobre la ocupación.

L.R.: *Lo que Ud. dice acerca de la nobleza también se aplica a un objeto de análisis como los intelectuales y hasta con mayor razón, ya que en este caso, el historiador está atrapado en el objeto y en el juego.*

P.B.: A quien dudara de que un trabajo crítico debería ser la condición indispensable de cualquier análisis riguroso, bastaría con invitarlo a observar los libros que los historiadores o los sociólogos dedicaron a los intelectuales en el período reciente (por supuesto que no estoy hablando del libro de Christophe Charle sobre el nacimiento del intelectual): se trata de diccionarios concebidos con la lógica del cuadro de honor (ya que, por definición, estas obras apuntan a decir quién es, quién no es y quiénes son los que son...) o balances de un movimiento (el “estructuralismo” en Dosse) o de un período (los años ‘60 en Reifel), y que constituyen otras tantas oportunidades para otorgar diplomas de importancia o títulos de supervivencia a través de falsas profecías periodísticas, *wishful thinking* disfrazado de constatación científica (“el fin del estructuralismo”, “el retorno del sujeto”); no obstante, en la medida en que inocentemente dejan traslucir los mecanismos y las pulsiones sociales que están en el inicio, se convierten en magníficos documentos para la sociología de los intelectuales. Pero la misma vigilancia se impone en relación a cualquier objeto posible, desde la nobleza hasta las “masas” que siempre han funcionado como formidables tests proyectivos para los pensadores necesitados de “pueblo” o de “proletarios”. La crítica histórica y sociológica de la razón histórica y sociológica constituye, quizás, en asociación con la crítica lógica y epistemológica, el mejor instrumento de ruptura con los presupuestos y las construcciones previas que supone el establecimiento de conceptos rigurosos y de alcance muy general, si no universal.

L.R.: *¿Pero cuál es, concretamente, la fórmula que puede adoptar la crítica histórica y sociológica de la razón histórica y sociológica que Ud. postula?*

P.B.: Se trata de operar metódica y sistemáticamente una *doble historización*. Primeramente, una historización del tema de la historiografía, de los conceptos y de los sistemas de clasificación empleados, en una palabra, de las categorías históricas del entendimiento del investigador: curiosamente, el positivismo espontáneo de la epistemología del resentimiento, por más suspicaz que se ponga en el momento de los “datos”, es completamente superficial y descuidado en el empleo de los términos que utiliza para nombrar y describir la realidad histórica, es decir, para construirla y muy a menudo proyecta conceptos de su uso común no analizados, como poder, arte, belleza, etc. sobre sociedades en las que las realidades correspondientes no estaban constituidas. En segundo lugar, una historización de los “datos” analizados, ante todo documentos, que apunte a extraer las categorías históricas (por ejemplo, las clasificaciones estadísticas u otras) implicadas en el análisis (a la manera de Baxandall en *L’Oeil du Quattrocento*).

La función principal de la historia no es, en esta perspectiva, la de proporcionar los elementos de una “educación moral”, como se ha dicho muchas veces, comenzando por Michelet. Si es necesario conocer la historia, es menos para nutrirse que para liberarse, para evitar obedecerla sin saberlo o repetirla sin quererlo.

L.R.: *Pero este uso tan paradójico de la historia, ¿no está, acaso, ligado a la experiencia del sociólogo o del etnólogo que es muy diferente de la del historiador, acantonado en el uso de documentos?*

P.B.: Sin ninguna duda. De hecho, el sociólogo que sabe que los individuos y las instituciones le ofrecen espontáneamente ciertos datos mientras que le niegan o le esconden otros (los documentos secretos), está menos predispuerto que los historiadores a olvidar, por ejemplo, que los documentos son muchas veces dejados o legados adrede a la posteridad como algo que merece ser registrado por la historia, por lo tanto, pre-construidos, en alguna medida, con ese fin. Las memorias constituyen, obviamente, el ejemplo por excelencia cuya función, casi siempre apologética, se comprende mejor si recordamos la génesis del género, tal como la describe Marc Fumaroli. La misma vigilancia se impone en relación a las historias de vida que la historia oral, como la etnología y la sociología, registra frecuentemente como un “dato” puro, mientras que naturalmente se trata de una

construcción en la que colaboran el encuestador y el encuestado y que, sin saberlo, pone en marcha modelos, el de la novela, el de la autobiografía o el de la “entrevista” a una “personalidad”, como es habitual hoy en día.

Pero la sociología y la etnología aportan otra enseñanza fundamental que obliga a llevar la duda todavía más lejos: lo esencial de lo que constituye la experiencia común es, como decía Schutz después de Husserl, *taken for granted*, dado por supuesto, por debajo de la experiencia y del discurso. Estas tesis, jamás planteadas como tales por nadie, tan evidentes que nadie pensaría en formularlas –algo así como la existencia del mundo exterior– va de suyo que no podrían ser registradas en los documentos. El denominado por Hegel “historiador original” u “originario”, es decir, el contemporáneo que vive dentro de las evidencias del mundo social en el que escribe, es silencioso sobre lo esencial, aquello de lo que no puede hablar por saberlo demasiado, pero de tal manera que ni piensa ni considera, en todo caso, hablarlo. En cuanto al historiador posterior, cuando no es consciente de esta ausencia, o bien la reproduce y la ratifica, o bien colma las lagunas con su propia *doxa* que nunca coincide más que parcialmente con la de los agentes históricos estudiados.

L.R.: *En su libro La Nobleza de Estado, Ud. asemeja la élite cultural, política y económica salida de las Grandes Escuelas de la Francia actual con la aristocracia del Antiguo Régimen; más allá de los efectos polémicos y confrontativos con una visión modernista de nuestras sociedades occidentales, semejante concepto de “aristocracia”, ¿puede ser útil a las investigaciones históricas o sociológicas? ¿No se vuelve demasiado “amplio”?*

P.B.: En realidad, si tuviese el tiempo para esto, yo podría mostrar que la utilización que hago del concepto de nobleza, cuando hablo de nobleza de estado, no tiene nada de metafórico. La nobleza de Antiguo Régimen y la nobleza de Estado, fundada sobre el capital cultural escolarmente garantizado (por el título escolar, equivalente estructural del título de nobleza otorgado por el poder real) y predispuesta a ejercer un efecto de imposición simbólica, son formas específicas de capital simbólico. Este capital fundado sobre el conocimiento y el reconocimiento o, si se prefiere, por la creencia, tiene propiedades muy generales que pueden extraerse del análisis de las sociedades precapitalistas y, en particular, de las sociedades mediterráneas del pasado y del presente que se nos presentan fundadas en la noción de

honor, pero también de las sociedades de Antiguo Régimen (con el pasaje, magníficamente analizado por Arlette Jouanna, del honor a los honores) o incluso de la sociedad presente, con la nobleza escolar o, simplemente, la masculinidad que es, quizás, la forma por excelencia del capital simbólico. La construcción de esta noción de capital simbólico no la hice por gusto – entre otras cosas, es una forma rigurosa de darle un contenido a la noción weberiana de carisma– y me ha planteado enormes problemas desde hace tiempo. No obstante, ella permite aproximar “realidades” en apariencia muy diferentes, que aportan revelaciones complementarias sobre lo que me parece ser un mecanismo único y, sin duda, universal. Muy ceca de lo que Durkheim y Mauss denominaban *mana* y Max Weber carisma (Weber explícitamente hace la vinculación entre carisma y *mana* en el capítulo de *Wirtschaft und Gesellschaft* sobre la religión), el capital simbólico es ese poder claramente mágico que surge en la relación entre determinadas propiedades diferenciadas inscriptas en las personas, en sus acciones, su lenguaje, su vestimenta, su cuerpo, etc. y otras personas que tienen una mirada, un ojo, categorías de percepción, de apreciación y de pensamiento tales, en una palabra un *habitus*, que son capaces de captar lo que diferencia estas propiedades. Por ejemplo, para que haya nobleza es necesario que exista gente objetivamente diferenciada de otra –los nobles en oposición a los plebeyos– por un conjunto de propiedades, especialmente maneras de ser y de hacer tan sutilmente diferentes de las maneras vulgares, que sólo gente muy distinguida puede distinguir y percibir las como distinguidas (esta definición, muy parcial pero que, me parece, que debe más a Proust, gran sociólogo de la nobleza, se traslada inmediatamente a la nobleza cultural). Hubiera podido decir también, que el capital simbólico es una propiedad arbitraria (ser blanco o negro, culto o inculto, hombre o mujer, etc) que cuando es percibida según categorías o principios de di-visión que son producto de la distribución (o de la división) objetiva de esta propiedad, aparece como natural y dotada de un valor, positivo o negativo, naturalmente fundado (De este modo, se comprende al estigma como lo contrario de la nobleza).

Al construir una noción semejante, se gana en potencia explicativa sin perder nada de la particularidad histórica de los objetos considerados. Y esto es contrario a la idea que, a menudo, los historiadores se hacen acerca

de la teoría y de las “ideas generales” según la cual creen, con una mezcla de desprecio y rencor, que por ser éstas demasiado “amplias”, cuando no un poco vacías y vagas, hay que dejárselas a los sociólogos. Por el contrario, yo creo, siguiendo a Leibniz que “la ciencia cuanto más se extiende, más se concentra”.

L.R.: *En la introducción de su seminario en la École des hautes études en sciences sociales, Ud. insiste en la necesidad de trabajar en profundidad sobre un caso particular, pero construyendo este caso como “caso particular de lo posible”, mediante una herramienta conceptual muy precisa que permita descubrir “invariencias”: ¿cómo evitar que se trate de invariencias demasiado pobres y abstractas (por ejemplo, dominantes versus dominados)? En realidad, su programa no está tan lejos de la historia-problema que ha sido el slogan de los historiadores más ambiciosos. Pero, además, hay otro problema oculto: la ambición de encontrar objetos clave, los “hechos sociales totales”, que permiten abrir amplias perspectivas sobre una época, una “sociedad”. En este punto, ¿Ud. es más modesto o más ambicioso todavía?*

P.B.: No estoy planteando que haya que elegir entre la monografía estrictamente ideográfica que se ha practicado mucho en historia y en sociología (en nombre de la idea según la cual el hecho de darse un objeto minúsculo era por sí mismo una garantía de precisión y seriedad) y los grandes frescos históricos que condujeron a caracterizaciones inciertas de vastos procesos mal definidos (“profesionalización”, “modernización”, “civilización”, “encerramiento”, etc.) o las generalidades verborrágicas de la *Systemtheorie* a la Luhmann. Jamás me cansaré de repetir que lo más logrado del oficio del historiador o del sociólogo consiste en saber construir un objeto completamente circunscripto que se sustente en un documento o en una estadística, de tal manera que pueda crear problemas muy generales. Los más bellos ejemplos de estos estudios de caso fecundos teóricamente pueden encontrarse, sin duda, entre los historiadores a propósito de objetos como el rey oculto o los dos cuerpos del rey o los tres órdenes. Pero es también un poco lo que yo quise hacer con mi trabajo sobre el honor en Kabilia, que retomé no sé cuántas veces, o mi investigación sobre el matrimonio en Béarn a la que también he vuelto varias veces: estos objetos, en apariencia muy restringidos y particulares, me *obligaron*, en cierta forma, a plantear las más difíciles preguntas teóricas sobre el capital simbólico y

sobre las estrategias de reproducción, dos construcciones teóricas que, me parece, pueden servir de base, ahora, para estudios comparativos a la vez amplios y precisos por el hecho de estar bien fundadas...

L.R.: *En sus textos, Ud. ha recurrido regularmente a ejemplos que desde el punto de vista histórico o geográfico están bastante lejos de sus temas concretos: su sociología jamás ha sido ahistórica o antihistórica y sus resultados invitan a investigaciones comparativas. Si no se quiere reducir estas comparaciones distantes (la juventud como categoría de nuestras sociedades y las juvenes en la Edad Media) a un efecto de extrañamiento heurísticamente saludable, queda el problema de construir correctamente estas perspectivas comparativas: Ud. se ha manifestado escéptico en relación a los intentos de construir modelos de evolución a largo plazo, ya se trate de la racionalización a la Weber o de la modernización en las versiones anglo-americanas. ¿Qué es lo que Ud. propone como estrategia de investigación y, concretamente, como concepto para analizar los trends seculares (por ejemplo de los sistemas pedagógicos) y la transformación de las estrategias de reproducción social?*

P.B.: Durkheim identificaba explícitamente a la sociología con el “método comparativo”; Weber no dejó de practicarlo. Los historiadores han prestado siempre la mayor atención a la especificidad de los casos históricos junto al mayor recelo respecto de la generalización, especialmente en razón del peligro de anacronismo que encierra la transferencia desconsiderada de términos y de conceptos fuera de su campo de origen. No obstante, la historia, especialmente en los comienzos de la Escuela de *Annales*, con Lucien Febvre y, especialmente Marc Bloch, tuvo una dimensión comparativa, frecuentemente asociada después a la larga duración y a la búsqueda de grandes leyes de tendencia, como en Braudel. Pero es indudablemente la resistencia a la sociología lo que explica que la historia comparada se haya desarrollado mucho menos en Francia que en Alemania, en donde pudo apoyarse en el gran modelo weberiano y en donde, además, se vio favorecida por el interrogante sobre la época nazi, que obligaba a plantear la cuestión de la singularidad alemana del *Sonderweg* y, por tanto, a compararla con otras tradiciones nacionales. Todo esto hace que, en Alemania, la historia esté indudablemente menos alejada que en Francia del ideal de la historia comparada o de la sociología comparativa en la cual la sociología y la historia se

confundirían verdaderamente, encontrando, de este modo, una en la otra, su realización.

Es cierto que este emprendimiento es formidablemente difícil y que sólo podría ser llevado adelante y logrado a través de un verdadero trabajo colectivo. Para esto, habría que encontrar una organización social adecuada. Se podría pensar que el coloquio internacional, hoy tan de moda, conviene perfectamente para esta finalidad. Pero, en realidad, si se quiere dejar atrás el vago consenso nominalista de un concepto comodín (“las élites”, “la realeza”, “el poder”, etc.) propio de un coloquio “a la canasta”, nos enfrentamos con obstáculos sociales que, por el momento, parecen casi insuperables: cualquier intento de proponer el cuerpo sistemático de hipótesis o de proposiciones teóricas indispensable para fundar el trabajo colectivo de comparación, no deja de presentarse como un violentamiento intolerable.

L.R.: *En sus intervenciones “teóricas” y en sus investigaciones concretas, Ud. insiste en la necesidad de evitar los dualismos de nuestras tradiciones científicas - análisis en términos socio-económicos versus descripción fenomenológica de una cultura o pensamiento, en términos de oposiciones como individuo-sociedad, etc. A pesar de todo, estas oposiciones estructuran a nuestras disciplinas y permanentemente renacen de la cenizas de las últimas controversias internas: si se dejan de lado los intereses materiales y simbólicos que están vinculados a estas oposiciones, hay que reconocer que traducen divisiones del trabajo científico bien reales (por ejemplo, entre historiadores economistas e historiadores de las “mentalidades”) y que corresponden a una especialización que elude los grandes problemas epistemológicos. Sus propias proposiciones sobre estrategias de investigación van a contrapelo de estas tendencias automáticas: ¿cuál podría ser, entonces, una política científica pragmática que apuntara a contrarrestar los efectos de estas tendencias?*

P.B.: Efectivamente, si estos dualismos totalmente desprovistos de fundamento científico son duros de matar es porque se asientan en bases sociales a su vez muy difíciles de transformar: pienso, por ejemplo, en las divisiones en disciplinas o especialidades, con todas las disposiciones e intereses asociados, o en las oposiciones políticas que sostienen divisiones intelectua-

9 (NdT) En el texto, se usa la expresión *colloque* “*auberge espagnole*” para referirse a un ámbito en el que cada uno pone lo suyo o aporta lo que hace. “A la canasta” sugiere una comida organizada entre muchos en la que cada uno pone lo que trajo, en oposición a una comida única hecha por todos. La forma del coloquio estaría revelando la forma de trabajo que critica P.B.

les ficticias, por ejemplo, entre historia social e historia de las ideas, entre “holismo” e “individualismo” (metodológico) o entre física social objetivista y fenomenología social subjetivista. ¿Cómo no ver (algo que, por otra parte, los protagonistas mismos tienden hoy a reconocer) que un conflicto como el que ha enfrentado, en Alemania, a la historia social con la *Alltagsgeschichte* es, esencialmente, ficticio? ¿En qué campo hay que clasificar a historiadores como Giovanni Levi a quien se ubica, a veces, bajo la etiqueta absurda de “microhistoria”, lanzada al inicio un poco como marca publicitaria, o a David Sabeau, o incluso a uno de los protagonistas oficiales de la *Alltagsgeschichte*, como Alf Lüdtke quien, especialmente en su investigación sobre el nacional-socialismo y el *Eigensinn* se ocupa de la política, como la *Sozialwissenschaft*, pero desde otro punto de vista? ¿En cuál casilla hay que meter a historiadores como E.P Thompson, Georges Duby, Eric Hobsbawm, Carl Schorske, Michael Baxandall, Michèle Perrot o Robert Darnton? (Cito a quienes conozco perfectamente, pero sin duda podrían nombrarse a muchos otros).

Si cantidad de conflictos de apariencia altamente teórica están arraigados en diferencias sociales, primero internas y, secundariamente, externas, especialmente políticas (como, en el caso de las dos grandes “corrientes” alemanas, la oposición entre la izquierda clásica y los ecologistas), está claro también que, al contrario, las posiciones científicamente más fuertes, en la medida en que anulan las oposiciones establecidas o establecen otras, están frecuentemente desprovistas de apoyo en el espacio social, externo, pero también interno y son susceptibles, entonces, de quedar expuestas a cuestionamientos provenientes de los dos bordes opuestos del espacio científico y político. Qué decir, por ejemplo, del debate que hoy resurge, tanto en Francia como en Alemania, aunque bajo formas levemente distintas, a favor de la atmósfera de restauración conservadora cuyos efectos se hacen sentir hasta en el campo científico. En Alemania, el debate se da entre lo que se llama el “historicismo”, es decir, la historiografía más tradicional, desde hace tiempo dominante en la universidad alemana, que sólo estaba interesada en conocer individuos y entidades singulares interpretadas según el “método” del *Verstehen*, y la historia social, abocada a explicar y, en Francia, entre la historia de las ideas, rápidamente resucitada bajo la cobertura de filosofía política, y la historia social de las ideas. Estos combates de

retaguardia perpetúan falsos problemas aniquilados por las nuevas avanzadas de la ciencia social.

Creo haber mostrado que el análisis en términos de *campo* y *habitus* hace desaparecer esta oposición entre la historia de las ideas y la historia social y que, de modo más general, destruye las viejas alternativas entre las estructuras y los individuos o entre la infraestructura y la superestructura, al hacer aparecer un nivel de causalidad histórica que es ignorada tanto por los análisis internos de las obras consideradas en sí mismas como por los análisis externos. Es en el interior de los campos de producción cultural en tanto espacios de posiciones relativamente autónomos en relación al campo social en su conjunto que se definen las tomas de posición literarias, científicas o artísticas irreductibles a los determinismos económicos y sociales que se ejercen a nivel del orden social global (por ejemplo, los efectos de las crisis económicas o políticas); estas tomas de posición están definidas en el espacio de las posibles características de un estado de la historia de cada campo y orientadas por las presiones asociadas, para cada productor, a la posición que éste ocupa en el campo.

L.R.: *¿Pero acaso es posible apoyarse en estos análisis para proponer una política científica pragmática que apunte a contrarrestar las tendencias inmanentes del campo?*

P.B.: Tener conciencia de que el universo científico (sociología o historia) es un campo social que obedece a la lógica misma que acabo de describir, es saber que sería ingenuo contar con la exclusiva “fuerza intrínseca de las ideas verdaderas” para imponer las posiciones científicamente justificadas contra las fuerzas sociales externas e internas. Pero también significa saber que los progresos de la investigación fundados en una superación de alternativas dotadas de toda la fuerza social asociada, en el campo mismo, a las dos posiciones polares (por ejemplo, “individualismo metodológico” y “holismo”) y, fuera del campo, sobre la base de la homología estructural, asociada además a las posiciones existentes en el campo político (“liberalismo” y “socialismo”, “individualismo” y “colectivismo”, etc.), se enfrentarán a las resistencias de los dos campos; o que las construcciones que apuntan a superar las oposiciones comunes serán percibidas a través de estas oposiciones, por lo tanto, reducidas a uno u otro de los términos de estas oposiciones tales como se afirman, sea en la lógica específica del campo (pudiendo,

de este modo, la teoría del *habitus* ser anexada indiferentemente –y así lo fue efectivamente– al individualismo o al holismo), sea en la lógica política. Así, porque ellas mismas están encerradas en la lógica de las alternativas *políticas*, y porque su toma de posición sobre la historia no es más que la *inversión* de la posición otrora dominante (la historia social), los defensores de la nueva historia no pueden comprender, porque sólo pueden entenderla como política, una toma de posición que, como la que estoy proponiendo, derribe, o mejor aún, anule la alternativa misma entre las dos posiciones antagonistas.

La primera consecuencia práctica –para lo que Ud. llama una política científica pragmática– es que hay que luchar por todos los medios para incrementar la *autonomía* de los campos científicos que, especialmente en el caso de las ciencias sociales, permanecen sometidos a presiones y a demandas sociales, a violencias simbólicas de todo tipo (el análisis científico, por la *toma de conciencia* que hace posible, ya es una contribución al reforzamiento de la autonomía). Insisto una vez más sobre la necesidad de esclarecer, a través de un socio-análisis individual y, sobre todo, colectivo, todos los factores de heteronomía que están inscriptos en los inconscientes históricos (“el inconsciente, decía Durkheim, es historia”), en las categorías de pensamiento heredadas del pasado de la disciplina y también del pasado propio del investigador, de sus experiencias políticas (especialmente, la relación con el comunismo y el marxismo) o, simplemente, escolares (relación con la filosofía, etc.). Pero también habría que reforzar todas las defensas institucionales contra la intrusión de presiones puramente sociales, de poderes sociales, internos (los de las comisiones y de los comités donde se deciden las carreras, especialmente) o externos (los del periodismo o de la política, por ejemplo), que pueden crear toda clase de dificultades a quienes eligen la vía de la ciencia. La justicia inmanente de la ciencia está lejos de reinar en la ciudad científica, al menos hoy, en Francia.

L.R.: *En sus propias investigaciones históricas, Ud. se ha interesado en casos individuales que hicieron época en su campo: Flaubert, Heidegger, Manet en quien todavía se sigue interesando. Me parecen buenos ejemplos para ver los problemas que nacen de su ambición de vincular un análisis objetivista, estructural o “estratégico” a una perspectiva hermenéutica. Por ejemplo, en La ontología política de Martin Heidegger, Ud. insiste en la necesidad de hacer, a la*

vez, el análisis interno de un texto filosófico, el análisis de la formación social de su autor y del campo en el que el texto en cuestión circula y de la coyuntura política en la que participan el hombre y sus textos. Ud. intenta vincular estas operaciones diferentes a través de algunos conceptos clave como “habitus”, “campo”, y el modelo estructural de una homología entre posiciones: ¿De qué manera semejante análisis puede “explicar” los dinamismos innovadores, las revoluciones simbólicas que provienen de campos de producción cultural?

P.B.: Me parece que la pregunta ya contiene algo de la respuesta. No es casual que una parte de las investigaciones que realicé en los campos de producción cultural se orientaran hacia casos de revolución simbólica. Creo que el mérito de los análisis en términos de *campo* es el de revelar que es en la estructura misma de los campos y en la relación entre determinados *habitus* y esta estructura, y no en el exclusivo genio imprevisible e irreductible del creador carismático, que reside el principio de las rupturas, aparentemente más milagrosas, con las tendencias inscriptas en las estructuras. Podemos así, justificar las obras y las acciones más extra-ordinarias sin reducirlas a la causalidad oscura de las estructuras y sin por eso abandonarse a la mitología del “gran hombre”, ese “refugio de la ignorancia”, como habría dicho incluso Spinoza.

Pero la verdadera respuesta a la pregunta que Ud. plantea está o será dada por las investigaciones históricas que yo realicé sobre el campo literario en tiempos de Flaubert o sobre la revolución que Manet, y después de él los Impresionistas, operaron contra la Academia y el academicismo, o por las investigaciones que actualmente realiza una joven investigadora sobre el campo literario en Francia durante la ocupación alemana. Estos trabajos empíricos, y tantos otros que están en vías de hacerse o que se harán en el futuro, deberían poner de manifiesto que la historia social o la sociología histórica armadas con la forma de pensamiento científico condensada en los conceptos de *habitus* y de *campo* hacen estallar las alternativas comunes entre historia “de larga duración” e historia “acontecimental”, entre *structure* y *agency*, entre macro y micro (sociología o historia), entre los análisis estructurales y sistémicos que hacen desaparecer a los agentes y los estudios prosopográficos de “élites” atomizadas y también y sobre todo entre la ciencia social entendida como una estática (en la medida en que ésta se consagre a estructuras que se suponen durables o invariantes) y la ciencia social aten-

ta al cambio, a la innovación, a la “creación de imprevisible novedad”. Volvemos siempre, y casi siempre sin darnos cuenta, a la vieja oposición enunciada por Bergson, en *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, entre el “claustró”, lo social, la obligación moral que la sociedad impone a sus miembros, las formas estáticas, dogmas, ritos, cultos y lo abierto, el acontecimiento, el surgimiento dinámico, la moral “abierto” del santo, del genio y del héroe, oposición que se construyó en la reacción contra el “cientificismo” durkheimiano. Oposición que retoman, sin saberlo, todos aquellos que quieren rehabilitar el “impulso de la vida” contra el conformismo social, quienes pretenden revocar los órdenes impersonales en beneficio de los “llamados” lanzados por las “personas” profetas de Israel, sabios griegos, santos del cristianismo y que, a la mística científica creen oponer una ciencia “abierto”, “brillante”, hasta un poco mística y anticientífica.

La más mínima experiencia de la investigación enseña que la estructura se actualiza en lo más singular y en lo más individual o que su necesidad se realiza por las vías a menudo impenetrables de los lazos personales en apariencia los más casuales y los más contingentes, como los amores en los que se deleitaba la historia literaria tradicional. El análisis atento a los detalles pertinentes, frecuentemente ocultos por su carácter aparentemente anecdótico, puede desentrañar la estructura invisible que se oculta, muchas veces, bajo las apariencias de lo insignificante.

L.R.: *Ultimamente, Ud. se ha ocupado del problema de lo político, del campo político, finalmente del Estado. A través de sus investigaciones sobre los campos de la cultura y del poder en la Francia contemporánea, ¿se acerca Ud. a quienes ven en la política el corazón de nuestras sociedades?*

P.B.: La mayoría de los debates sobre el lugar de lo político y de la política descansan sobre las alternativas que acabo de evocar. Revelan su insustancialidad desde que tomamos nota de la existencia del campo político como espacio relativamente autónomo, en el que se constituyen encrucijadas específicas y también intereses de un tipo particular, e irreductibles a quienes están asociados a una determinada posición en el espacio social (los “intereses de clase” de la tradición marxista o incluso weberiana), porque están ligados, fundamentalmente, a la posición ocupada en este microcosmos relativamente autónomo. Bastante más autónomo de lo que dejan creer las declaraciones de los políticos, obligados a proclamarse y a colocarse al servi-

cio de sus mandantes, el campo político es también mucho menos autónomo respecto de las fuerzas sociales y económicas que otros campos de producción cultural. Entonces, para comprender las acciones de esta categoría particular de “grandes hombres” que son los políticos, se trate de los miembros del Comité central del Partido comunista de la Unión soviética en los años ‘20 o de los dirigentes del SPD o del presidente Clinton, no hay que relacionarlos, al menos directamente, como lo hace la historia social tradicional, con las estructuras económicas y sociales del mundo social en el cual se hallan insertos, sino con las particularidades de los microcosmos sociales encastrados que son el campo político y, dentro de éste, el Partido o el comité directivo de ese partido. Nos acercamos, así, pero sólo en forma completamente aparente, a lo que hace la biografía tradicional que evoca el entorno, las relaciones y las influencias personales, hasta los vínculos económicos o amorosos, etc; pero como la historia tradicional no sabe construir este microcosmos, sólo alcanza a captar su aspecto más anecdótico; un análisis orientado por la noción de *campo* descubre en éste las estructuras, las relaciones de fuerza y de lucha para conservar o transformar estas relaciones de fuerza, aspectos a partir de los cuales podemos construir una *Sozialwissenschaft* de un tipo completamente nuevo. Y también podemos plantearnos, entonces, pero en términos tales que podamos responder empíricamente, la cuestión de la forma y del grado de dependencia de los mecanismos y del funcionamiento del campo político, o sea, de las acciones de los agentes que se encuentran en él comprometidos, respecto de las determinaciones exteriores al campo, especialmente las económicas y sociales