

EL TRABAJO SOCIOLÓGICO DE PIERRE BOURDIEU

Deudas y críticas

dirigido por
Bernard Lahire

por
**Bernard Lahire, Denis Saint-Jacques,
Alan Viala, Jean-Louis Fabiani,
Philippe Corcuff, Jean-Paul Bronckart,
Marie Noëlle Schurmans, Emmanuel Pedler,
Emmanuel Ethis, Cyril Lemieux,
Jean-Claude Monod y Oliver Favereau**



Siglo
veintiuno
editores
Argentina

De la teoría del *habitus* a una sociología psicológica

por Bernard Lahire*

“En consecuencia, dado que hay una vasta región de la conciencia cuya génesis es ininteligible mediante la psicofisiología, no se debe inferir que ella se ha formado por sí sola y que, por lo tanto, es refractaria a la investigación científica, sino solamente que corresponde a otra ciencia positiva que podríamos llamar sociopsicología”.

Émile Durkheim, *De la división social del trabajo*

¿Dónde y cómo captar lo social?¹ He aquí una pregunta que, en el fondo, jamás ha dejado de plantearse a los investigadores en ciencias sociales, y que ha dado lugar a una increíble diversidad de respuestas según las tradiciones sociológicas. Las ciencias del mundo social, por otra parte, ¿tienen objetos de predilección en el mundo? Una epistemología realista se inclinaría a pensar que ciertos objetos del mundo son “sociales” y otros no (o lo son menos). Así, los movimientos colectivos, los grupos, las clases, las instituciones serían con toda “evidencia” objetos para las ciencias sociales, mientras que el comportamiento de un individuo singular,

* Profesor de sociología y miembro del Institut Universitaire de Francia (Universidad de Lumière-Lyon 2).

¹ Este texto es una versión modificada del artículo titulado “Esquisse du programme scientifique d’une sociologie psychologique”, inicialmente publicado en *Cahiers internationaux de sociologie* [Lahire, 1999].

las neurosis, las depresiones, los sueños, las emociones, los objetos técnicos que nos rodean serían objetos de estudio para psicólogos, sociólogos, psicólogos, psicoanalistas, médicos, ingenieros, ergonomos... Ahora bien, sabemos que, en su práctica científica efectiva, los investigadores están en el trance de hacer volar en pedazos esas fronteras realistas. En efecto, como lo enunciaba con gran energía Saussure, es el punto de vista el que crea el objeto y no el objeto el que esperaría sensatamente en lo real al punto de vista científico que vendría a revelarlo.

Las ciencias sociales pueden realizar un progreso hacia una mayor autonomía científica precisamente al no excluir *a priori* ningún tema de su campo de estudio. Como para la literatura más "pura", aquella que, para manifestar el rompimiento con las exigencias externas, afirma la primacía del modo de representación sobre el objeto representado, las ciencias sociales deben mostrar que no hay ningún límite empírico a lo que son susceptibles de estudiar, es decir, que no hay objetos más sociológicos, más antropológicos o más históricos que otros, sino que lo esencial reside en el *modo científico (sociológico, antropológico, histórico...)* de tratamiento del tema.²

Pero estas *extensiones cognoscitivas* de lo que una disciplina científica es susceptible de constituir en objetos de estudio no son nunca simples de operar. En efecto, en la mayoría de los casos es imposible aplicar mecánicamente a nuevos temas de estudio los conceptos o métodos antiguamente comprobados. Es allí donde los temas de estudio resisten mucho más de lo que la idea de una epistemología nominalista podría dejarnos pensar. El trasplante de antiguos esquemas interpretativos a nuevas realidades puede contribuir simplemente a reforzar la creencia en la incapacidad

² Por ejemplo, la sociología progresaría tanto más si no se contentara con acampar en la periferia de los lugares clásicos de la psicología. Pues no se trataría solamente de estudiar la percepción social e histórica de la enfermedad mental o la trayectoria socioinstitucional de un enfermo mental, sino la producción social de la enfermedad misma. Lo mismo para el sueño, el estrés, la depresión...

intrínseca de la disciplina para estudiar tales realidades. Otro riesgo radica en la utilización por la sociología, en la forma de una importación fraudulenta y, por consiguiente, no controlada, de esquemas interpretativos salidos de tradiciones disciplinarias ajenas a su propio desarrollo científico.

De lo social individualizado

La dificultad de la captación de lo social en su forma individualizada se debe así a dos riesgos permanentes que son, en primer lugar, el hecho de creer que se puede estudiar lo nuevo (tema de estudio) reciclando simplemente lo antiguo (conceptos y métodos) y, en segundo lugar, el hecho de creer que se alcanzan sus fines científicos haciendo una chapuza con una sociología de aquí (de origen sociológico) y de allá (de origen psicológico).

Si se hace a un lado el segundo tipo de riesgo (que ha dado lugar, por ejemplo, a desafortunadas tentativas de aproximación del marxismo y del psicoanálisis en los setenta), que requeriría un desarrollo demasiado largo sobre los estancamientos de la inter o la pluridisciplinariedad [Lahire, 1998a], el primer tipo ha permanecido invisible por mucho tiempo a los ojos de los investigadores. En efecto, el cambio de escala —del análisis de los grupos, los movimientos, las estructuras o las instituciones, al de los individuos singulares que, al mismo tiempo, "viven en" y "están constituidos por" esos macroobjetos— no ha sido brutal al punto de forzar la vista de los investigadores, de provocarles algunos dolores de cabeza y, al mismo tiempo, de hacerles tomar conciencia. El deslizamiento ha sido insensible, imperceptible y, por ello, ha dificultado el ejercicio de la lucidez teórica. Fue sin siquiera darse cuenta, y sin medir las consecuencias, como la sociología se interesó tanto en los individuos socializados *en cuanto tales* (en estudios de casos o de trabajos que presentan, entre otros tipos de "datos", retratos individuales, sostenidos metodológicamente por la práctica del relato de vida o la entrevista en profundidad) como en los grupos, categorías, estructuras, instituciones o situaciones (cualesquiera que sean su dimensión y su tipo). El movimiento habría si-

do más visible si los investigadores no tuviesen la costumbre de reivindicar la pertinencia de sus proposiciones, cualquiera que sea la escala de contextualización (desde el grupo social más amplio al individuo más singular).³

Entre el conjunto de los trabajos existentes, los de Pierre Bourdieu, más que todos los otros, han diseñado y caracterizado teóricamente esas “pequeñas máquinas productoras” de prácticas (en el sentido amplio del término), esas “matrices” que retienen en el cuerpo de cada individuo el producto de sus experiencias pasadas. Cuando, por ejemplo, las nociones (y las realidades a las que remítan) de estructuras cognoscitivas, psíquicas o mentales, de esquemas, disposiciones, *habitus*, de incorporación y de interiorización no estaban en el corazón del estudio, sino que solamente servían, en las rendiciones de cuentas de las encuestas, como conmutadores necesarios para dar razón de las prácticas evocando groseramente la socialización pasada incorporada, estos modelos teóricos podían parecer satisfactorios. Los términos tomados en préstamo a la psicología (piagetiana, sobre todo) permitían señalar un vacío o una ausencia entre las estructuras objetivas del mundo social y las prácticas de los individuos. Entonces el *habitus* podía ser perfectamente tanto de grupo como individual. Aquello no planteaba ningún problema específico, pues no se le prestaba una atención particular y la teoría no se proponía realmente estudiar empíricamente esas realidades. Eso le bastaría ampliamente al oficio de sociólogo, y sin duda todavía hoy es suficiente para una gran parte de los investigadores. En efecto, numerosos sociólogos siguen practicando la sociología sin siquiera tener necesidad de dar un nombre a esas matrices corporales (cognoscitivas, sensitivas, evaluativas, ideológicas, culturales, mentales, psíquicas...) de los comportamientos, de las acciones y reacciones. Algunos piensan incluso que se trata aquí típicamente de las “cajas negras” (y así con las nociones de “socia-

³ La epistemología muy poco weberiana de Pierre Bourdieu hace que él no sea demasiado sensible a las cuestiones de variaciones de escala en la producción de los conocimientos sociológicos [véase Lahire, 1996].

lización” o de “*habitus*”) de las que toda sociología científica y explicativa debería absolutamente deshacerse [Boudon, 1996].

Pero no se podría hablar de estructuras cognoscitivas, psíquicas o mentales, de esquemas, disposiciones, *habitus*, de incorporación o de interiorización, sin arriesgarse a llamar la atención y la interrogación crítica de los investigadores. Todo lo que hasta allí ha sido tomado como moneda corriente por cierta tradición sociológica, y que pasaba sin comentario, puede ser, entonces, reconsiderado: ¿Explicación disposicional? ¿Esquema? ¿Disposición? ¿Sistema de disposiciones? ¿Fórmula generadora o principio unificador de las prácticas? ¿*Habitus*? ¿Transponibilidad o transferibilidad de los esquemas? ¿Herencia cultural? ¿Transmisión del capital cultural? ¿Interiorización de las estructuras objetivas? ¿Incorporación de las estructuras sociales? Al universalizar las conquistas de un estado (no enteramente revolucionadas, se sobrentiende) de la psicología de su tiempo, Pierre Bourdieu ha importado en su seno, en una forma petrificada y casi inmodificada desde hace ya más de treinta años, conceptos psicológicos que no eran —como todo concepto científico— más que especies de compendios del estado de los trabajos psicológicos entre los más avanzados sobre la cuestión del desarrollo del niño. En lugar de suponer la existencia de tales procesos sociocognoscitivos, adelantando imprudentemente la larga y laboriosa serie de actos de investigación que sería indispensable llevar a cabo, hay que volver a partir por los caminos de la interrogación científica empírica fundada. Se abre entonces el campo de una *sociología psicológica* para la que una parte del mundo científico ha contribuido, poco a poco, a crear las condiciones de emergencia, y cuyo programa científico voy a puntualizar [Lahire, 1998b, pp. 223-239].

Estudiar lo social individualizado, es decir, lo social refractado en un cuerpo individual que tiene como particularidad el atravesar instituciones, grupos, escenas, campos de fuerzas y de luchas diferentes, es estudiar la realidad social en una forma incorporada, interiorizada. ¿Cómo es que la realidad exterior, más o menos heterogénea, se ha corporizado? ¿Cómo pueden experiencias socializadoras (co)habitar (en) el mismo cuerpo? ¿Cómo es que ta-

les experiencias se instalan más o menos duraderamente en cada cuerpo y cómo es que intervienen en los diferentes momentos de la vida social o de la biografía de un individuo? Mientras la sociología se atiene a iluminar grupos de individuos a partir de una práctica o de un ámbito particular de prácticas (los asalariados de una empresa, conjuntos, lectores, usuarios de tal institución cultural, votantes, etc.), puede abstenerse del estudio de esas lógicas sociales individualizadas. No obstante, en cuanto se interesa en el individuo (no como átomo y base de todo análisis sociológico, sino como producto complejo de múltiples procesos de socialización), ya no es posible contentarse con los modelos de actor, de acción y de cognición, implícitos o explícitos, utilizados hasta allí. Es el historiador Giovanni Lévi quien subrayó pertinentemente el hecho de que “no podemos [...] aplicar los mismos procedimientos cognoscitivos a los grupos y a los individuos” [Lévi, 1989, p. 1335].

La vida de las disposiciones

El desarrollo de una sociología psicológica implica que la noción misma de “disposición”, central para pensar el pasado incorporado a la escala individual, sea examinada. Ahora bien, si se observa claramente la utilización que se ha hecho de ella en los trabajos sociológicos, rápidamente uno se da cuenta del hecho de que aquella no ha sido hasta este punto de una importancia considerable para el análisis del mundo social.⁴ Rara vez acrecienta así el sociólogo su conocimiento del mundo social en los usos rutinarios de este concepto. Por ejemplo, cuando Pierre Bourdieu explica que no hay práctica más clasista que la frecuentación de un concierto o la práctica de un instrumento de música “noble”, en virtud de la “singularidad de las condiciones de adquisición de

⁴ Por otra parte, cuando se la disocia de las condiciones en las cuales ha sido puesta en movimiento-movilizada, se termina por esencializarla y cosificarla [véase Lahire, 1998b, pp. 63-69].

las correspondientes disposiciones” [Bourdieu, 1979, p. 17; en español, p. 16], afirma algo sobre la función de distinción de ciertas prácticas culturales, sobre su rareza, pero nada dice sobre lo que son las “correspondientes disposiciones” para esas prácticas. Igualmente, cuando declara que las obras literarias de Mallarmé o de Zola llevan la marca de las “disposiciones socialmente constituidas [...] de sus autores” [Bourdieu, 1979, nota 6, p. 19; en español, p. 17, nota 6], el lector interesado está “dispuesto” a creerlo, pero no se nos propone ningún análisis de las disposiciones de esos autores, de eso que se entiende precisamente por “disposiciones” y de la manera en que se las podría reconstruir. Las disposiciones sociales de los escritores, pertinentes para comprender sus obras, ¿son disposiciones sociales generales adquiridas familiarmente o son el producto específico de la socialización literaria, lo que significaría que no “todo”, en la experiencia socializadora de los autores, es pertinente para captar sus “comportamientos” literarios?

Pasar revista sistemáticamente al conjunto de los contextos de uso de la noción de disposición en *La distinción* nos conduce a formular tales preguntas una y otra vez. El uso del término puede ser específico, y el autor señalar tipos de disposiciones con la ayuda de sustantivos y de adjetivos calificativos, sin más precisión: la “disposición cultivada”; las “disposiciones ordinarias y la disposición propiamente estética”; el “moralismo pequeño-burgués”; las “disposiciones regresivas y represivas” de las fracciones en declinación de la pequeña burguesía; la “disposición pura”; las “disposiciones constitutivas del *habitus* cultivado”; las “virtudes ascéticas y la buena voluntad cultural” de la pequeña burguesía asalariada; la “disposición que requieren las obras de arte legítimas”; las “disposiciones ascéticas de los individuos en ascenso”; el “aristocratismo ascético de las fracciones dominadas de la clase dominante”; el “hedonismo higienista de los médicos y de los cuadros modernos”; una “disposición austera y casi escolar”; la “moral hedonista del consumo”; la “moral ascética de la producción”; el “progresismo optimista”; el “conservatismo pesimista”; una “disposición instruida, incluso erudita”; la “disposición distante, desapegada o desen-

vuelta con respecto al mundo de los otros”; “disposiciones y maneras consideradas características de los burgueses”, el “hedonismo realista” de las clases populares; la “disposición política conservadora”; el “conservatismo liberal de las fracciones de la clase dominante”; las “disposiciones reaccionarias”; el “esnobismo ético”; las “disposiciones de ejecutante”.

Por otra parte, la noción puede entrar en la economía general del razonamiento teórico: el “modo de percepción que pone en funcionamiento cierta disposición y cierta competencia”; las “*experiencias diferenciales* que hacen de ella los consumidores en función de las disposiciones que deben a su posición en el espacio económico”; el “*habitus* de clase como forma incorporada de la condición de clase y los condicionamientos que ella impone”; sus “propiedades que pueden existir en el estado incorporado, en la forma de disposiciones”; la “homogeneidad de las disposiciones asociadas a una posición”; “dialéctica que se establece a lo largo de una existencia entre las disposiciones y las posiciones”; “todas las propiedades incorporadas (disposiciones) u objetivadas (bienes económicos o culturales)”; las “disposiciones sociales cuentan más que las ‘competencias’ académicamente garantizadas”; las “disposiciones del *habitus* se especifican, para cada uno de los grandes terrenos de la práctica, realizando tal o cual de las posibles estilísticas ofrecidas para cada campo”; la “afinidad entre las potencialidades objetivamente inscritas en las prácticas y las disposiciones”; el “ajuste a las posiciones de las disposiciones ligadas a trayectorias”; “desde el punto de vista de su origen académico y de todas las disposiciones correlativas”; las “disposiciones socialmente inculcadas”; las “disposiciones heredadas”; las “disposiciones que están en el principio de la producción de las opiniones”.

Pero en todos los casos, no se dispone de ningún ejemplo de construcción social, de inculcación, de incorporación o de “transmisión” de esas disposiciones. No tenemos indicación sobre la manera en que se las puede reconstruir ni de la forma en que actúan (es decir, en que están activadas o adormecidas según los ámbitos de prácticas o los contextos más restringidos de la vida social). Se

las deduce simplemente de las prácticas sociales (alimentarias, deportivas, culturales...) más frecuentemente observadas —estadísticamente— en las encuestas.

El único estudio de un caso un poco específico del que disponemos, el consagrado a Heidegger, resulta, desde el punto de vista de la reconstrucción de las condiciones y modalidades de la constitución del *habitus* filosófico de este último, más bien decepcionante. “El *habitus* de Heidegger —escribe Pierre Bourdieu—, profesor de filosofía ordinario de origen campesino, que vive en la Alemania de Weimar, integra en la unidad de un sistema de disposiciones generadoras por una parte las propiedades ligadas en principio a una posición en la estructura de las relaciones de clase, la del *Mittelstand*, clase que se cree y pretende estar fuera de todas las clases, y de la fracción universitaria de esta clase, fracción sin igual de una clase subjetivamente sin clase, luego a una posición en la estructura del campo universitario, la del filósofo, miembro de una disciplina entonces dominante —aunque amenazada— y por último a una posición en el campo filosófico, y por otra parte las propiedades correlativas de la *trayectoria* social que conduce a esa posición, la del universitario de primera generación, mal insertado en el campo intelectual” [Bourdieu, 1975, p. 150]. Es así entonces como es definido, desde el contexto más global hasta el más específico, el *habitus* de Heidegger: su pertenencia de clase, luego la fracción de clase a la que pertenece, su oficio de filósofo, su lugar particular en el mundo de la filosofía y su relación de sobreviviente social con el mundo intelectual. ¿Sería esto suficiente para captar la “fórmula generadora de sus prácticas”? ¿Qué pasa con la socialización familiar de Martin Heidegger? ¿Y con la socialización académica? ¿Religiosa? ¿Sentimental? ¿Amistosa? ¿Política? Y así sucesivamente.

Desde ese punto de vista, el análisis (no obstante inconcluso) por Norbert Elias de la economía psíquica de los lazos que ligan a Leopold Mozart y a su hijo, Wolfgang Amadeus Mozart, es mucho más rico, aunque no haga uso de un fuerte aparato conceptual. Elias nos describe al joven Wolfgang Amadeus sometido, a partir de su tercer año, a un régimen de trabajo riguroso, una “im-

placable disciplina" a base de ejercicios regulares compuestos por el padre, director de orquesta adjunto en Salzburgo. Muestra cómo muy tempranamente su vida va a reducirse esencialmente a la música, cómo el padre tejerá lazos afectivos muy fuertes con el hijo que pasan por la música: Wolfgang recibía "una prima de amor suplementaria por cada uno de sus rendimientos musicales" [Elias, 1991a, p. 93]. Convencido de que el más singular de los rasgos de una persona no puede comprenderse a menos que se reconstruya el "tejido de imbricaciones sociales" en el cual está inserta, y de que captar los comportamientos de un individuo supone la reconstrucción de los deseos que intenta satisfacer y que "no están inscriptos en él antes de toda experiencia" [Elias, 1991a, p. 14], Elias da el ejemplo, si bien aún demasiado rápido, de lo que podría ser una sociología psicológica de la constitución de las primeras disposiciones.

A partir de la verificación de la inutilidad actual de la noción, pueden extraerse dos conclusiones opuestas: una consiste en pensar que entonces se puede hacer sociología sin este tipo de conceptos y que la economía (en el sentido doble del término) conceptual de los modelos explicativos debe tender hacia una depuración del modelo (*exit* entonces para las nociones de disposición, de esquema, de *habitus* consideradas superfluas); la otra, que yo formulo aquí y que nos conduce al programa de una sociología psicológica, lleva a pensar que de ahora en más es preciso someter a la prueba de las investigaciones empíricas tales conceptos retóricos para hacerlos pasar a la condición de concepto científicamente útil. Si la sociología se propone seguir siendo una sociología disposicional, en lugar de colocarse del lado de los abordajes ahistóricos y des-socializantes del mundo social (reducido a una gramática o a una lógica de la acción presente, a sistemas de acción, al orden presente de la interacción...), debe superar la mera invocación ritual del pasado incorporado tomando por objeto a la constitución social del modo de vida de ese pasado.

Se preguntará entonces, por ejemplo, cómo se forman las disposiciones (o los esquemas). ¿Pueden esas disposiciones extinguirse progresivamente, e incluso desaparecer por completo, por fal-

ta de actualización (Peirce decía que las disposiciones pueden "fatigarse")? ¿Pueden ser, eventualmente, destruidas por un trabajo sistemático de contrasocialización (pensemos en todas las voluntades misioneras, sectarias, totalitarias o académicas de destrucción de los hábitos existentes, considerados malos hábitos que deben ser erradicados)? La posibilidad de evacuar ciertos grados de constitución y de reforzamiento de las disposiciones según, sobre todo, la frecuencia y la intensidad del entrenamiento seguido, distinguiendo así las disposiciones débiles (creencias pasajeras y desmenuzables, hábitos efímeros o torpes) y fuertes, ¿es considerable? ¿Cómo se organizan o se articulan las múltiples disposiciones incorporadas, que no necesariamente forman un "sistema" coherente y armonioso?

A través de esta primera serie de preguntas vemos que no hemos salido de las cuestiones más clásicas de la sociología de la educación, aunque éstas aparecen especificadas y afinadas. Efectivamente, es difícil comprender totalmente una disposición si no se reconstituye su génesis (es decir, las condiciones y modalidades de su formación). Captar las matrices y los modos de socialización que han conformado tal o cual tipo de disposiciones sociales debería ser parte integrante de una sociología de la educación concebida como una sociología de los modos de socialización (tanto escolares como extraescolares) y articulada a una sociología del conocimiento (en el sentido amplio del término "conocimiento"). Por otra parte, es un punto de sociología general inscrito en la reflexión weberiana: "En la medida en que la acción social es 'transportada' por hombres ("detrás de la 'acción' está el hombre"), Weber ha considerado siempre que el análisis social debía integrar precisamente la cuestión del 'hombre', lo que él llama el 'punto de vista antropocéntrico', planteando la cuestión del 'tipo de hombre' que las relaciones sociales son capaces, en su duración, de conformar".⁵

⁵ J.-P. Grossein [1996, p. 61] expresa que "el grado de unidad y de homogeneidad internas de una conducta de vida no ha sido presupuesto por Weber; no puede ser establecido sino por el análisis empírico".

Formas de la interiorización y de la exteriorización

El programa científico de una sociología psicológica vendría a llenar el vacío dejado por todas las teorías de la socialización o de la inculcación, entre ellas la teoría del *habitus*, que evocan retóricamente la “interiorización de la exterioridad” o la “incorporación de las estructuras objetivas” sin darle jamás verdaderamente cuerpo por la descripción etnográfica (o historiográfica) y el análisis teórico [Bernstein, 1992]. Durante largo tiempo preocupados principalmente por la cuestión de la reproducción social a través de la familia, la escuela y las diferentes instituciones culturales y sociales, los sociólogos se contentaron con verificar una desigualdad frente a las instituciones legítimas (escuela y otras instituciones culturales) o de una herencia cultural y social intergeneracional (familia). Para resumir, se podría decir que a fuerza de insistir sobre el “se reproduce”, se ha terminado por descuidar el “eso que se reproduce” y el “cómo, según qué modalidades, se reproduce”. Resultado: una teoría de la reproducción “llena”, pero una teoría del conocimiento y de los modos de socialización “vacía”. ¿Qué es precisamente la “escuela”? ¿Cuáles son los vínculos de interdependencia específicamente “escolares”? ¿Cómo se opera esta “transmisión”?⁶ Las preguntas se plantean paralelamente del lado de la familia y de toda institución cultural.⁷

Una parte de las encuestas de sociología de la educación y de la cultura lleva progresivamente a hacer diferencias entre modalidades de la “interiorización de lo social” o, más exactamente, de la interiorización o de la incorporación de los hábitos, de las maneras de hacer, de ver, de sentir. Uno se da cuenta, especialmente en sus maneras de hablar de sus prácticas culturales,

⁶ La noción misma de “transmisión” debe ser revisada, si se quiere progresar en el sentido de una sociología psicológica de los fenómenos del conocimiento [véase Lahire, 1998b, pp. 206-210].

⁷ Para un análisis de las modalidades de la socialización escolar en la escuela primaria, véase Lahire, 1993.

de que los encuestados no han incorporado el conjunto de sus hábitos de la misma manera. En consecuencia, las investigaciones empíricas deberían permitir la determinación de las diferentes maneras en que son vividos los hábitos incorporados y su actualización.

En efecto, no todo se vive a la manera de la “necesidad hecha virtud”,⁸ es decir, a la manera del amor de lo necesario, del placer experimentado al practicar, al consumir... aquello a lo que no se ha podido escapar. Esta relación encantada con el mundo impide considerar que las cosas podrían ser de otra manera, que podría hacerse otra elección. Estando la coerción cultural de partida tan bien interiorizada, la elección se impone por sí misma y aparece como natural y evidente. El modelo de la “necesidad hecha virtud” es el de la coerción objetiva exterior transformada en motor interior, en gusto (o pasión) personal, en necesidad vital. Por ejemplo, algunos niños de medios populares parecen haber interiorizado precozmente el “éxito escolar” como una necesidad interna, personal [Lahire, 1995a, “Los ‘bellos’ éxitos”, pp. 239-269]. Para ello es necesaria una constitución psíquica particular (ligada a una economía socioafectiva singular que el análisis sociológico de las relaciones de interdependencia permite reconstruir), que sin duda no se constituye como el caso más frecuente. Desde este punto de vista, parece que cuanto más precoz, regular e intensa ha sido la socialización (es decir, la instalación corporal de los hábitos), más chances se tienen de ver aparecer esta lógica de la “segunda naturaleza”, del “es más fuerte que yo”.

El mismo modelo supone también que la disposición sea fuerte (y no débil ni medianamente fuerte) y casi prohíbe toda distancia con el rol. La adhesión a la práctica es tal que borra toda duda. Uno no resiste, no es atraído por otros impulsos, trabajado por otras pulsiones, fatigado por la inversión en la práctica... El mo-

⁸ Pierre Bourdieu habla del “*habitus* como necesidad hecha virtud” [Bourdieu, 1979, p. 433; en español, p. 379].

delo de la “necesidad hecha virtud” señala de hecho una modalidad particular de existencia de lo social incorporado y de su actualización. Pero la manera encantada de vivir los propios hábitos está lejos de ser la única.

Así, individuos socializados pueden haber interiorizado perdurablemente cierta cantidad de hábitos (culturales, intelectuales...), y sin embargo no tener ningún deseo particular de ponerlos en obra. O bien lo harán por rutina, por automatismo, por hábito o, peor, por obligación (“lo hago, pero me obligan” o “me fuerza”), sin pasión ni encantamiento. Eso significa que hay que distinguir claramente, con más frecuencia de la acostumbrada, entre competencias y apetencias, “capacidades de hacer” tal o cual cosa y gusto o deseo de hacerla. Contrariamente a la idea común en sociología, que consiste en pensar que no amamos nada excepto aquello que dominamos, las encuestas sobre las prácticas culturales permiten separar dos dimensiones bien distintas. Por ejemplo, el descubrimiento de fuertes lectores o de enamorados de la lectura entre los alumnos que tienen escasas habilidades en francés y, a la inversa, de pobres lectores, muy poco interesados por la cultura libresca entre los alumnos con mayores habilidades, tanto en la escuela primaria como en la secundaria, permite disociar competencias y apetencias. Si a menudo las competencias culturales son una condición favorable a la aparición de una práctica asidua y apasionada de la lectura, no alcanzan para crear sistemáticamente al lector fuerte o ardiente [Singly, 1993]. Del mismo modo, en un nivel de competencia equivalente, las mujeres son claramente más practicantes que los hombres en el ámbito de las prácticas ordinarias de lo escrito. Desarrollan sus competencias más por *posición* (en el universo familiar) que por *formación* (escolar) [Lahire, 1995b].

Por otra parte, algunos hábitos pueden haber estado durablemente instalados en el cuerpo de un individuo que, en un nuevo contexto de vida (por ejemplo, todo acontecimiento biográfico: casamiento, nacimiento, divorcio, deceso de alguien cercano, nuevo trabajo), desearía desembarazarse de lo que desde ese momento considera “malos hábitos”. Todo ocurre como si la nueva situa-

ción lo llevara a sentir una parte de sus disposiciones o de sus hábitos como ajena a él.

Por lo tanto, los hábitos pueden ser interiorizados y no ser actualizados salvo a modo de coerción u obligación; pueden serlo al modo de la pasión, del deseo o del impulso, o bien a la manera de la rutina no consciente, sin verdadera pasión ni sentimiento de coacción particular. Todo ello dependerá a la vez de la manera en que se han adquirido esas disposiciones o esos hábitos,⁹ del momento en la biografía individual en que fueron adquiridos y, finalmente, del “contexto” actual de su (eventual) actualización. Así, los hábitos que han sido interiorizados precozmente, en condiciones favorables a su buena interiorización (sin fenómeno de exhortación contradictoria, sin interferencia en la “transmisión cultural” por disonancias culturales entre los padres o entre lo que dicen los adultos y lo que hacen, entre lo que dicen y la manera en que lo dicen...) y que encuentran condiciones positivas (socialmente gratificantes) de puesta en práctica, pueden dar lugar a lo que llamamos “pasión”, “impulso” o “deseo”.

Se podrían hacer a un lado ciertos matices importantes desde el punto de vista del grado de interiorización y de instalación de los hábitos, de las condiciones en que fueron interiorizados, de las modalidades de su adquisición y de las condiciones en que son llevados a “funcionar”, considerando, de manera rígidamente durkheimiana, que, emitidos en el ilusorio lenguaje del amor, de la rutina o de la coacción, los comportamientos individuales no son, en todo caso, más que exteriorización del producto de la interiorización de las coacciones sociales. Se pondrá entonces del lado del sentido común y de la ideología todo el discurso sobre la

⁹ Ciertas interiorizaciones tienen como palanca mecanismos sociometales potentes tales como la culpabilización personal (por ejemplo, el caso de las madres que interiorizan ciertas normas pediátricas para no atraerse el reproche de ser “malas madres”) o el chantaje mental-identitario que descansa en las creencias más fuertes (por ejemplo, el conjunto de los suecos sabía leer en 1750 bajo la presión de la Iglesia luterana, que negaba la comunión y el matrimonio a aquellos que no eran capaces de hacerlo).

elección, el deseo, la pasión, la espontaneidad, sin darse cuenta de que así se descuidan dimensiones finas de las condiciones, modalidades y efectos de la socialización.

¿Por qué, salvo excepciones, la interiorización de los modelos de comportamientos sexuales es vivida de otra manera que al modo de la interiorización de una obligación, de una coacción? Sin embargo, no hay nada más coercitivo y arbitrario (culturalmente, históricamente...) que los modelos sexuales, constituyendo el mundo social una especie de institución total que socializa de manera permanente a los individuos en tales diferencias. El mundo social está continuamente sobresaturado de diferencias sexuales. Pero es justamente porque esas diferencias son al mismo tiempo precoces y omnipresentes por lo que las coacciones rara vez son sentidas como tales, o en todo caso mucho menos fuertemente que otros tipos de coacciones sociales. Si los hábitos y los modelos escolares de conducta y de pensamiento, por ejemplo, primero son vividos por los niños y los adolescentes al modo de la coacción, es porque la escuela, cualquiera que sea su grado de integración familiar, sigue siendo con mucha frecuencia un universo relativamente "extraño" y coercitivo, sobre todo cuando exige que el grado de ascesis esté en su máximo, como en las épocas de preparación de exámenes o de concursos. Si los niños estuviesen sometidos al duro régimen de la ascesis escolar intensiva desde la escuela primaria, tal vez la ascesis del colegio secundario, y luego de una parte de la enseñanza superior, sería vivida como normal, lo cual evidentemente no es más que un caso excepcional.

Transferencia y adormecimiento

Los trabajos sociológicos de Pierre Bourdieu toman también por moneda corriente la idea de transferibilidad o de transportabilidad y del carácter "generalizable" de los esquemas o las disposiciones socialmente constituidas. No obstante, ¿la noción de transferibilidad ha aumentado la imaginación sociológica o, dicho de otro modo, ha posibilitado indagaciones en ciencias so-

ciales que, sin ella, habrían sido impensables? Nada menos seguro. Para verificar que ha habido realmente transferencia habría que estudiar de manera clara un modo de socialización y ver los efectos específicos de su difusión. Por ejemplo, la socialización escolar produce efectos de socialización que en general se consideran, en medios sociológicos de la educación, duraderos y transferibles. Pero ¿qué es lo que se transfiere de la situación escolar a otras situaciones extraescolares? ¿Es éste un sentido de la legitimidad de los productos culturales (por ejemplo, un sentido de la "pequeña" y de la "gran" literatura)? ¿Es una concepción general del conocimiento, una relación con el saber? ¿Es más cierta cantidad de gestos de estudio o de hábitos intelectuales? ¿Es un sentimiento personal de importancia (de alta estima de sí) que puede conferir esta institución legítima a todos aquellos que se adaptan a ella? Es difícil afirmar que tales procesos de transferencia hayan sido realmente puestos a prueba en las investigaciones empíricas.

En contrapartida, los sociólogos se han apoyado a menudo en una noción semejante, como en la de "generalización" de las disposiciones y de los esquemas para reforzar cierta pereza empírica. Si cada encuesta, sobre tal o cual práctica, permitiera realmente captar disposiciones generales, que se presuponen transferibles a otras situaciones, entonces, uno se evitaría, efectivamente, un largo y fastidioso recorrido de investigación:¹⁰ ése mismo que un sociólogo psicológico se propone ayudar a cumplir.

Tomada en préstamo a la psicología piagetiana, la noción de transferibilidad suscita hoy la creciente desconfianza de una par-

¹⁰ Cuando, deseando desligar disposición y regularidad de aparición de una práctica, Emmanuel Bourdieu escribe que una sola y única ocurrencia de un comportamiento "es un criterio necesario y suficiente" del hecho de que el individuo "posee una disposición a tener ese comportamiento" [Bourdieu, 1998, p. 45], no se da cuenta por una parte de la necesidad, para el trabajo interpretativo en ciencias sociales, de apoyarse en series de datos y no en observaciones aisladas, y por otra, de la fantástica pereza empírica que alentaría semejante proposición.

te de los psicólogos contemporáneos [Loarer y otros, 1995]. Pero es sobre todo el proceso de generalización abusiva o prematura el que constituye el problema esencial sustentado por el uso de dicha noción. Es, en efecto, la idea según la cual los esquemas o las disposiciones serían *todos y en toda ocasión* transferibles y generalizables, la que es problemática.¹¹ El investigador produce un cortocircuito en la marcha normal de la indagación y se evita la difícil comparación de las prácticas de un ámbito de prácticas al otro o incluso de una situación a la otra en el interior de una misma esfera de actividad, que sólo permitiría decir 1) si la transferencia realmente ocurrió y 2) de qué naturaleza es. Deducir apresuradamente del análisis de las prácticas de un individuo o de un grupo social en un contexto social determinado (cualquiera que sea la escala del contexto) esquemas o disposiciones generales, *habitus* que funcionarían de modo parecido en cualquier otra parte, en otros lugares y otras circunstancias, pues, constituiría un error de interpretación.

Las diferencias de comportamiento observables de un contexto al otro ¿no serían el producto de la refracción de un mismo *habitus* (de un mismo sistema de disposiciones) en contextos diferentes? De hecho, el régimen de transferencia generalizada, no discutido y empíricamente poco examinado, impide concebir (y por lo tanto observar) la existencia de esquemas o de disposiciones de aplicación muy locales (propios de situaciones sociales o de ámbitos de prácticas particulares), de modos de categorización, de percepción, de apreciación o de acción sensorio-motriz parciales ligados a objetos o a ámbitos específicos. Reduce un proceso de "exteriorización de la interioridad" complejo a un funcionamiento único y simple, a saber, el de la asimilación/acomodación: asimilación de las situaciones a los esque-

¹¹ Max Weber, que utilizaba el concepto de *habitus*, no lo concebía forzadamente como un sistema de disposiciones generales. Así, podía escribir: "Este estado podría corresponder a un *habitus* extracotidiano de carácter solamente pasajero" [Weber, 1996, p. 347].

mas incorporados y acomodación (corrección) de los esquemas anteriormente adquiridos a las variaciones y a los cambios de situación.

¿Y si, en lugar de generalizarse, a veces las disposiciones fueran simplemente inhibidas o desactivadas para dar lugar a la formación o a la activación de otras disposiciones? ¿Y si pudieran limitarse a no ser más que disposiciones sociales específicas, en el ámbito de pertinencia bien circunscripto, aprendiendo el mismo individuo a desarrollar disposiciones diferentes en contextos sociales diferentes? ¿Y si, en lugar del simple mecanismo de la *transferencia de un sistema de disposiciones*, se tratara de un mecanismo más complejo de *adormecimiento/puesta en acción* o de *inhibición/activación* de disposiciones que supone, evidentemente, que cada individuo singular sea portador de una pluralidad de disposiciones y atravesase una pluralidad de contextos sociales?

Los esquemas interpretativos de los comportamientos humanos que Jon Elster formula a partir de la lectura del texto de Alexis de Tocqueville, *De la democracia en América*, me parecen característicos de una interpretación del mundo social que, sin saberlo, enfrenta el problema de la pluralidad de las esferas de actividad atravesadas por cada individuo, él mismo portador de una pluralidad de disposiciones. Elster escribe: "Los hábitos y los deseos pueden reforzarse, compensarse y limitarse unos a otros, a través de tres mecanismos que yo llamaría el efecto de *desbordamiento*, el de *compensación* y el de *suma nula*" [Elster, 1990, p. 181]. El efecto de desbordamiento es un efecto de transferencia: "los hábitos adquiridos en una esfera son transferidos a otra". El efecto de compensación supone de parte del individuo que "lo que no encuentra en una esfera, lo busque en otra". Y por último, el efecto de suma nula está ligado a la imposibilidad de tener una infinidad de inversiones sociales, explicando la inversión en una esfera de actividad que esté ausente o disminuya proporcionalmente en las otras.

Se podría juzgar con bastante dureza esta aparente mescolanza teórica que tanto puede "apelar también a la presencia del fenómeno mental A en la esfera X para explicar por qué A está pre-

sente también en la esfera Y: es el efecto de desbordamiento” como “apelar a la ausencia de A en X para explicar su presencia en Y: es el efecto de compensación” o también “apelar a su presencia en X para explicar por qué está ausente en Y: es el efecto de suma nula” [Elster, 1990, p. 185]. Pero haremos a un lado ciertas características del funcionamiento del mundo social en una sociedad diferenciada. Por supuesto, el efecto de transferencia se explica por la analogía de situaciones pasadas y presentes: cuando han construido una parte de sus disposiciones en ciertas situaciones, los individuos las ponen en práctica en situaciones análogas. El efecto de compensación sólo puede comprenderse a partir del momento que se admite que el individuo es portador de disposiciones heterogéneas (e incluso contradictorias): forzado a adormecer, a inhibir una parte de sus disposiciones sociales en una esfera de actividad (por ejemplo la vida pública), les permite expresarse en otra esfera (por ejemplo la vida privada). Finalmente, el efecto de suma nula no se puede comprender en el mismo plano. Descansa sobre todo en la verificación antropológica de que el volumen de tiempo del que disponemos es una cantidad finita. El tiempo que dispensamos en un ámbito es un tiempo que no será invertido en otros: así, si nuestras disposiciones sociales nos empujan a invertir con ardor en el universo profesional, el universo doméstico se verá proporcionalmente abandonado. La pluralidad de los mundos o de los marcos sociales es también, pues, un problema para cada individuo que debe compartir su tiempo entre estos universos diferentes.

¿Cómo vive el individuo la pluralidad del mundo social, así como su propia pluralidad interna? ¿Qué produce esta pluralidad (exterior e interior) en la economía psíquica, mental, de los individuos que la viven? ¿Qué disposiciones invierte el individuo en los diferentes universos (en el sentido más amplio del término) que es llevado a atravesar? ¿Cómo distribuye su energía y su tiempo entre esos mismos universos? He aquí una serie de preguntas que una sociología psicológica, en la escala del individuo, necesariamente se formula.

Lo singular plural

“¿Quién creará que un individuo sea una cosa tan simple o tan dócil como para que pueda actualizar así a lo largo de su trayectoria un *habitus* inherente a él, como un punto actualiza a lo largo de la curva la función matemática que define la curva?”

Jean-Claude Passeron, *Le Raisonnement sociologique*

Por un simple efecto de escala, la captación de lo singular *en cuanto tal*, es decir, del individuo como producto complejo de diversos procesos de socialización, fuerza a ver la pluralidad interna del individuo: *lo singular es necesariamente plural*. En la coherencia y la homogeneidad de las disposiciones individuales pensadas por los sociólogos en la escala de los grupos o de las instituciones se substituye una visión más compleja del individuo menos unificado y portador de hábitos (de esquemas o de disposiciones) heterogéneos y, en ciertos casos, contradictorios.¹²

Las ciencias sociales (y particularmente la sociología, la historia y la antropología) han vivido demasiado tiempo sobre una visión homogeneizadora del individuo en sociedad. Buscar *su* visión del mundo, *su* relación con el mundo o “*la* fórmula generadora de sus prácticas” (el *habitus*) fue considerado, y lo sigue siendo ampliamente hoy, un trámite que se cae de maduro. Por ejemplo, en una obra que defiende filosóficamente la idea de un sistema de disposiciones coherente y homogéneo, Emmanuel Bourdieu toma el ejemplo del célebre trabajo de Erwin Panofsky sobre Gali-

¹² El estudio de casos de “tránsfugas de clase” es esencial para 1) comprender cómo puede incorporar un individuo disposiciones contradictorias, cómo vive con esta contradicción (¿ahogando o adormeciendo sus antiguas disposiciones? ¿Escindiendo-separando muy claramente los universos en los que pondrá en práctica tales o cuales disposiciones? ¿Sufriendo a cada instante a causa de la contradicción obstaculizadora de las disposiciones?) y 2) evaluar en qué medida la pluralidad relativa de las disposiciones de las que son portadores los individuos desemboca o no en *conflictos psíquicos* o en *tiempos identitarios*.

leo [Panofsky, 1992] que pone de manifiesto el hecho de que las “múltiples inversiones intelectuales” del gran físico “no se reducen a una yuxtaposición de actividades separadas y forman por el contrario un sistema de prácticas homólogas” [Bourdieu, 1998, p. 7]. La fórmula generadora de las prácticas doctas del físico es designada así por Panofsky: se trata del “purismo crítico”. En consecuencia, P. Bourdieu infiere de ello que “a través de la idea del ‘purismo crítico’ Panofsky capta la propiedad fundamental en función de la cual se organiza todo el comportamiento del gran físico, confiriéndole su coherencia y su ‘estilo’ propio” [Bourdieu, 1998, p. 8]. Sin embargo, Panofsky no dice exactamente que el “estilo” propio de “Galileo” se condense en esta fórmula disposicional (el “purismo crítico”). Él no habla de “todo el comportamiento” de Galileo, sino del comportamiento docto del Galileo-físico. La diferencia es enorme. Este “purismo crítico” ¿constituye la disposición social que podría dar razón de los comportamientos domésticos, amistosos, amorosos, alimenticios, vestimentarios de Galileo? Podemos dudarlo. Del mismo modo, cuando se evoca el *habitus* literario de un novelista como Gustave Flaubert [Bourdieu, 1992] o el *habitus* filosófico de un autor como Martin Heidegger [Bourdieu, 1975], uno puede preguntarse en qué medida estos últimos trasladan el mismo sistema de disposiciones en toda una serie de situaciones sociales extraliterarias o extrafilosóficas. El conjunto de sus comportamientos sociales —fuera cual fuese el ámbito considerado— ¿sería reductible a ese sistema? La observación de los comportamientos reales muestra que semejante presuposición está lejos de ser obvia y de confirmarse.

Torciendo la vara en el otro sentido, algunos sociólogos posmodernos, no obstante, de manera opuesta, parecen deleitarse con la idea de dispersión, de estallido, de fragmentación o diseminación infinitos del actor. Ahora bien, no se trata de zanjar de una vez por todas, *a priori*, la cuestión (del grado) de la unicidad o de la pluralidad del actor individual, sino de preguntarse cuáles son las condiciones sociohistóricas que hacen posible la producción de un actor plural o de un actor caracterizado por una profunda unicidad. La elección de la unicidad o de la fragmentación,

las más de las veces, constituye un postulado no discutido, y se funda, en ciertos casos, más en presupuestos éticos que en comprobaciones empíricas. De hecho, la coherencia (relativa) de los hábitos (de los esquemas o de las disposiciones) que puede haber interiorizado cada individuo dependerá de la coherencia de los principios de socialización a los cuales está sometido. Cuanto más un individuo haya sido colocado, simultánea o sucesivamente, en el seno de una pluralidad de contextos sociales no homogéneos, y a veces incluso contradictorios, y cuanto más esta experiencia haya sido vivida de manera precoz, más se tratará de un individuo con un patrimonio de disposiciones, hábitos o capacidades no homogéneo, no unificado, que varían según el contexto social en el que sea llevado a evolucionar.

Las múltiples inscripciones contextuales

Con la excepción de una parte de las investigaciones de naturaleza sociolingüística particularmente sensibles a las variaciones contextuales (David Efron, William Labov, John Gumperz...), raros son los trabajos sociológicos que se han puesto realmente como objetivo comparar las prácticas de un mismo individuo (y no globalmente de un grupo de individuos) en esferas de actividad diferentes, universos sociales diferentes, tipos de interacción diferentes. Estudiando a individuos en escenarios particulares, en el marco de un solo terreno de prácticas (siguiendo un recorte subdisciplinario particularmente discutible científicamente: sociología de la familia, de la educación, la cultura, el arte, el trabajo, la salud, la juventud, sociología religiosa, política, jurídica...), a menudo los investigadores se han apresurado, sin razón, a deducir del análisis de los comportamientos observados en esos escenarios unas disposiciones generales, *habitus*, visiones del mundo o relaciones con el mundo en general.

Una parte del programa sociológico que yo propongo implica exigencias metodológicas nuevas. Para captar la pluralidad interna de los individuos y la manera en que actúa y se “distribuye” según los contextos sociales, hay que proveerse de dispositivos me-

metodológicos que permitan observar directamente o reconstruir indirectamente (por diversas fuentes) la variación “contextual” (en el sentido amplio del término) de los comportamientos individuales. Sólo dichos dispositivos metodológicos permitirán juzgar en qué medida ciertas disposiciones son transferibles de una situación a otra y otras no, ver cómo juega el mecanismo de inhibición-adormecimiento/activación-puesta en obra de las disposiciones y evaluar el grado de heterogeneidad u homogeneidad del patrimonio de hábitos incorporados por los individuos en el curso de sus socializaciones anteriores. Si la observación directa de los comportamientos sigue siendo el método más pertinente, rara vez es posible, en la medida en que “seguir” a un individuo en situaciones diferentes de su vida es una tarea a la vez pesada y deontológicamente problemática. Pero incluso la entrevista y el trabajo a partir de archivos pueden ser reveladores —cuando se es tan sensible a las diferencias como a las constantes— de múltiples pequeñas contradicciones, de heterogeneidades comportamentales inadvertidas por las encuestas que con mucha frecuencia, por el contrario, intentan mantener la ilusión de la coherencia y de la unidad de sí.

Se trata no solamente de comparar las prácticas de los mismos individuos en universos sociales (mundos sociales que en ciertos casos, pero no sistemáticamente, pueden organizarse en la forma de campos de lucha), como el mundo del trabajo, la familia, la escuela, el vecindario, la iglesia, el partido político, el mundo del tiempo libre, las instituciones culturales, sino también de diferenciar las situaciones en el interior de estos diferentes grandes dominios —no siempre tan claramente separados en la realidad social— tomando en cuenta las diferencias intrafamiliares, intraprofesionales, etcétera.

La producción del individuo

Un programa que se interese en el mundo social en la escala del individuo, en lo social individualizado, no puede abstenerse del estudio de las condiciones sociales (y discursivas) de produc-

ción del individuo moral e ideológico como un ser aislado, coherente, autónomo, singular, fundamentalmente cerrado sobre sí mismo antes de todo contacto con los otros, disponiendo de una interioridad o de un yo auténtico. Si la sociología psicológica se interesa por el sujeto empírico (en el sentido de Louis Dumont) y las lógicas sociales captadas en la escala de ese sujeto empírico (que no tiene ningún tipo de parecido con el individuo desocializado del individualismo metodológico), no puede dejar de interesarse por la producción de la imagen (moral, ideológica...) del sí mismo individual.

Esta producción del individuo como individuo singular, autónomo, a menudo es captada en el contenido de los discursos (ideológicos, filosóficos...) [Dumont, 1983; Taylor, 1998], pero no hay que descuidar el estudio de las instituciones, las disposiciones sociales o las configuraciones de relaciones de interdependencia que contribuyen a producir este sentimiento de singularidad, de autonomía, de interioridad, de identidad de sí en sí [Elias, 1991b, pp. 64-67].¹³

Una cantera de investigación podría constituirse de manera igualmente útil en el sentido de una historia o de una sociología de las formas de unificación discursiva (narrativa particularmente) del “sí”. La ilusión de un sí mismo unificado, homogéneo, coherente, no carece de fundamento social. Se podría decir incluso que la celebración de la unidad del sí mismo es una empresa permanente en nuestras sociedades. Comenzando por el “nombre propio” asociado al “nombre de pila”, simbolizado en la firma manuscrita, que consagran enteramente la singularidad de la “persona” y que nos sigue durante toda nuestra vida, y terminando por todas las formas discursivas de presentación del sí mismo, de su historia, de su vida (*curriculum vitae*, oraciones fúnebres, no-

¹³ Actualmente trabajo sobre la manera en que la escuela primaria contribuye a formar al alumno autónomo, captando la autonomía como una forma de dependencia histórica específica y a la escuela como el lugar donde se opera el aprendizaje progresivo de esta nueva relación con el poder y el saber.

ticias necrológicas, panegíricos, biografías y autobiografías, relatos sobre sí mismo, *bildungsroman*, relatos de la vida del acusado en el marco de un tribunal...). En muchos de estos géneros discursivos, el postulado de la unidad del sujeto es fuerte. El “yo” que se expresa o el “él” que es narrado garantizan una suerte de eternidad y de permanencia de una unidad personal coherente y uniforme.

Finalmente, un diálogo renovado con la historia es posible a propósito de la práctica de la biografía histórica.¹⁴ ¿Cómo modificar el género biográfico que privilegia, en cuanto género discursivo, la coherencia de un recorrido, de una vida, de una andadura, a expensas de todas las incertidumbres, incoherencias, contradicciones mismas de las que están amasados los personajes históricos reales? No se trata en absoluto de ceder a la ilusión positivista de poder captar la totalidad de una “personalidad”, en todas las facetas de su existencia o, como se dice todavía a veces, “en toda su complejidad”. Pero evitar el borroneo o la eliminación sistemática de los datos heterogéneos y contradictorios, cruzando los datos de archivos sobre el mismo individuo, captándolo a través de aspectos muy diferentes de su actividad social en lugar de simplemente levantar el retrato coherente de él como artista, como escritor, rey, guerrero, hombre de Estado o de Iglesia —con el pretexto de que la ciencia es forzosamente simplificadora y de que la reconstrucción científica es inevitablemente más coherente que la realidad o que la ciencia pone necesariamente orden en el desorden relativo del mundo empírico—, es una manera de renovar el género biográfico en historia convirtiéndolo en un lugar experimental (en el sentido de lugar de experiencias, de ensayos) de reflexión metodológica muy importante.

¹⁴ Nos uniríamos así a la voluntad expresada por Giovanni Lévi cuando llama a reconsiderar la “tradición biográfica establecida”, así como la “retórica misma” de la historia, que descansan en “modelos que asocian una cronología ordenada, una personalidad coherente y establecida, acciones sin inercia y decisiones sin incertidumbre” [Lévi, 1989, p. 1326].

La generalidad de lo singular

Contrariamente a lo que se podría temer en una primer aproximación, la sociología psicológica no se opone en absoluto a los abordajes estadísticos. No sólo se nutre de las verificaciones y los análisis de la sociología estadísticamente fundada, sino que las buenas encuestas estadísticas nos permiten siempre investigar las variables más discriminantes en función del terreno de práctica estudiada, y por lo tanto captar las disposiciones sociales que están más particularmente movilizadas en tal o cual contexto específico de práctica por categorías de individuos. La sociología psicológica no tiene por especialidad ocuparse de los casos teratológicos, excepcionales, estadísticamente atípicos e improbables, aunque dichos casos a veces le sean útiles para hacer aparecer algunos de los problemas sobre los que pretende ocuparse específicamente (por ejemplo, el caso de los “tránsfugas”).

Como lo muestra el estudio histórico de un caso atípico por Carlo Ginzburg, a saber, el del molinero llamado Menocchio [Ginzburg, 1980], la captación de lo singular pasa necesariamente por una comprensión de lo general; y podría decirse que no hay nada más general que lo singular. Poco a poco, se llega a comprender cómo —según qué plegados, qué distorsiones específicas de las propiedades generales, de las experiencias en formas de vida sociales— Menocchio se ha convertido en lo que es. Para comprender lo social en el estado plegado, individualizado, hay que tener un conocimiento de lo social en el estado desplegado; o dicho de otro modo, para dar cuenta de la singularidad de un caso, hay que comprender los procesos generales de los que ese caso no es sino el producto complejo.

Puesto que Ginzburg mismo se refiere a Conan Doyle y a su héroe, Sherlock Holmes, para explicitar el “paradigma indiciario” en el que se inscriben sus trabajos, uno podría apoyarse en el trabajo de investigación de este último para mostrar que llegar a convertir detalles insignificantes en detalles reveladores, vale decir, en indicios de tal o cual propiedad práctica, disposición o rasgo de carácter, supone un conocimiento general (histórico, geográfico,

antropológico, económico) del mundo social y de sus tendencias históricas, ya sea que hayan sido estadísticamente establecidas o reconstruidas sobre bases documentales, observaciones directas o testimonios. Así, Sherlock Holmes no llega a operar sus deducciones sino sobre la base de un increíble conocimiento erudito: él apoya su razonamiento sobre el conocimiento que tiene de determinados hábitos profesionales, culturales, nacionales. Lejos de apoyarse en conocimientos singulares, suponen la puesta en práctica de conocimientos generales movilizados en vista de la comprensión de un caso singular.

La idea que viene espontáneamente a la mente frente a todo aquello que puede recordar a los *case studies* es la de la pobre representación estadística de los casos estudiados. Al estudio del caso singular se opondría el conocimiento de las tendencias generales, de las recurrencias del mundo social estadísticamente aprehendidas. Pero "singular" no significa "irrepetible" o "único". Al constituir lo singular como lo inverso de lo general, se actualiza una vieja oposición entre ciencias nomotéticas y ciencias idiográficas, método generalizante y método individualizante [Freund, 1983, pp. 32-36], que carece de toda pertinencia.

Paradójicamente, el estudio de casos, en su singularidad y no en concepto de casos ilustrativos con respecto a figuras ideal-típicas o a tendencias o propiedades generales estadísticamente asociadas con la mayor frecuencia a un grupo, puede actualizar situaciones mucho más frecuentes estadísticamente de lo que se cree. En efecto, los investigadores en ciencias sociales trabajan a menudo con ayuda de dicotomías que les permiten ver cómo se distribuyen los diferentes grupos o categorías de individuos entre los dos polos opuestos. Por ejemplo, la sociología de la educación puede oponer a los estudiantes según tiendan hacia el polo ascético o más bien hacia el polo hedonista. Se podrán tener así dos figuras ideal-típicas del estudiante en mente, a saber, por un lado, el estudiante asceta, volcado por entero al trabajo escolar, que lo sacrifica todo (sociabilidad amistosa, sentimental y familiar, ocio y vacaciones...) para consagrarse al estudio y, por el otro, al estudiante bohemio, amante de las fiestas, el ocio, los amigos, los amo-

res, y que trabaja de manera forzosamente discontinua, ocasional [Bourdieu y Passeron, 1964; Lahire, 1997]. No obstante, si se busca en la realidad de los estudiantes que mejor corresponden a esos dos polos, se arriesga no tener estadísticamente más que unos pocos candidatos. La gran mayoría de ellos estarán entre los dos, en situaciones "medias" que son de hecho situaciones mixtas, ambivalentes: no son ni monstruos de trabajo ni jueguistas consumados, sino que alternan, según los contextos y, especialmente, su entorno (y sus presiones) del momento, el tiempo de ponerse a trabajar y el tiempo de detenerse, y que padecen alternativamente la pesadez de su ascetismo obligado y la mala conciencia del estudiante hedonista [Lahire, 1998b, pp. 76-79]. Portadores de disposiciones (más o menos fuertemente constituidas) relativamente contradictorias, son estadísticamente más numerosos que sus compañeros "ejemplares" (desde el punto de vista de la oposición teórica considerada). E incluso los estudiantes más típicos de los polos opuestos podrán ser trabajados por deseos contradictorios, por lo menos simbólicamente.

Del mismo modo, cuando el sociólogo de la educación intenta comprender los procesos de "fracaso" y "éxito" escolares a partir de la oposición conceptual entre dos tipos de códigos sociolingüísticos (restringido y elaborado [Bernstein, 1975]), dos arbitrarios culturales (lo arbitrario cultural dominante y lo arbitrario cultural dominado [Bourdieu y Passeron, 1970]), dos tipos de relación con el lenguaje (relación escritural-escolar con el lenguaje y relación oral-práctica con el lenguaje [Lahire, 1993], generalmente concentra su análisis en los polos de la oposición, olvidando las situaciones mixtas y ambivalentes de los estudiantes "medios", cuyas disposiciones escolares no son inexistentes sino débiles o, en todo caso, no tan fuertes como para imponerse sistemáticamente frente a las disposiciones no escolares. No es un azar epistemológico si los sociólogos de la educación se han atenido esencialmente a dar explicación de los casos de "éxitos" y de "fracasos" escolares, descuidando totalmente el caso de los alumnos "medios". Pero incluso en el caso de los niños con gran dificultad escolar, estos nunca salen de la escuela igual que entraron,

y también ellos desarrollan comportamientos escolares ambivalentes [Lahire, 1993].

Por lo tanto, no se puede reprochar al programa de una sociología psicológica el reducirse al estudio, interesante pero secundario e incluso marginal, de las excepciones estadísticas, sino todo lo contrario. Paradójicamente, numerosos investigadores comentan sus cuadros estadísticos interpretando sus datos en la lógica de las aproximaciones relativas de las categorías o grupos de individuos hacia los polos de oposición pertinente considerada y fallan, al mismo tiempo, en la captación de los casos intermedios, que a menudo son los más numerosos, los más comunes. El ejemplo (demasiado) “perfecto”, que a veces condensa o acumula el conjunto de las propiedades estadísticamente más ligadas a un grupo o a una categoría, es sin duda necesario cuando se quiere ilustrar el análisis fundado sobre datos estadísticos. Se lo utiliza a menudo para trazar el retrato de una época, de un grupo, de una clase o de una categoría. Sin embargo, puede volverse engañoso o caricaturesco desde el momento en que ya no se le confiere la propiedad de ilustración (representante de una institución, de una época, un grupo), sino que se lo toma por *un caso particular de lo real*, es decir, como el producto complejo y singular de experiencias socializadoras múltiples. Pues la realidad social encarnada en cada individuo singular es siempre menos lisa, menos simple que eso. Por otra parte, si las clasificaciones cruzadas de las grandes encuestas nos indican las propiedades (recursos, actitudes, prácticas) estadísticamente más ligadas a tal grupo o categoría, es imposible deducir de ello que cada individuo componente del grupo o la categoría (ni siquiera la mayoría de ellos) se parece a la totalidad (ni siquiera a la mayoría) de esas propiedades.

Al mismo tiempo, dado que intenta captar combinaciones relativamente singulares de propiedades generales, la sociología psicológica tropieza con algunas dificultades luego de cierto uso del método ideal-típico. Si el sociólogo se contenta con proporcionar cuadros coherentes sin dar a leer casos menos homogéneos, menos claros, más ambivalente, entonces presenta un social (y particularmente casos individuales) extrañamente coherente y casi ine-

xistente. En consecuencia, el método ideal-típico se mueve claramente en el sentido de una captación de lo social “desplegado” y desheterogeneizado. La dificultad no viene tanto de Weber —consciente del hecho de que los “elementos heterogéneos por sí mismos son compatibles” [1996, p. 206] y de que los hombres nunca han sido “libros repasados con una gamuza en todos sus detalles”, así como tampoco “construcciones lógicas o ejemplos de contradicciones psicológicas” [1996, p. 364]— como de sus usuarios, que confunden, como dice Marx, la lógica de las cosas y las cosas de la lógica.

Las razones de una sociología psicológica

“Aunque debe rehusar, para constituirse, todas las formas del biologismo, que siempre tiende a naturalizar las diferencias sociales reduciéndolas a invariantes antropológicas, la sociología no puede comprender el juego social en lo que tiene de más esencial sino a condición de tomar en cuenta algunas de las características universales de la existencia corporal, como el hecho de existir en el estado de individuo biológico separado, o de estar aislado en un lugar y un momento, o también el hecho de ser y de saberse destinado a la muerte, otras tantas propiedades más que científicamente verificadas que nunca entran en la axiomática de la antropología positivista”

Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon*

Al atenerse al análisis de los pliegues más singulares de lo social, la sociología en la escala del individuo, o *sociología psicológica*, se inscribe en la larga tradición sociológica que, de Émile Durkheim a Norbert Elias, pasando por Maurice Halbwachs, apunta a relacionar de manera cada vez más fina la economía psíquica con los marcos de la vida social. Un estudio semejante supone dotarse de herramientas conceptuales y metodológicas adecuadas.

Pero legítimamente uno podría preguntarse cuál(es) razón(en) empuja(n) al sociólogo a estudiar lo social en la escala individual. Al elegir semejante punto de vista de conocimiento de la

realidad, ¿no se encuentra en situación de adherir y de acompañar activamente el movimiento de individualización conocido por nuestras formaciones sociales? Fuera de la dinámica propia del campo sociológico, que explica que dicho interés va en el sentido de un progreso de la autonomía científica de la disciplina, es evidente que esta sociología responde a una necesidad histórica de pensar lo social en una sociedad fuertemente individualizante. En un momento en que el hombre puede ser concebido cada vez más como un ser aislado, autónomo, dotado de razón, “sin atadura ni raíz”, opuesto a la “sociedad”, contra la cual defenderá su “autenticidad” radical, la sociología tiene el deber (y el desafío) de poner a la luz la producción social del individuo (y de las concepciones que se forjan de él) y de mostrar que lo social no se reduce a lo colectivo o a lo general, sino que actúa en los pliegues más singulares de cada individuo.

Desde este punto de vista, la sociología debería atenerse a producir una visión del hombre en sociedad más justa científicamente que las (necesarias) caricaturas que se hacen de él cuando se imagina al individuo a partir de las figuras ideal-típicas extraídas de los trabajos sobre grupos sociales, épocas históricas o instituciones. Debería ser especialmente capaz de responder a interrogaciones comunes, profanas pero esenciales, en cuanto a la vida de los individuos en sociedad. Por ejemplo, ¿cómo comprender que un individuo pueda sorprender a su entorno próximo (entorno que, sin embargo, tiene un buen conocimiento intuitivo-práctico de ese individuo) e incluso sorprenderse a sí mismo por el hecho de haber sido capaz de hacer esto o aquello, en tal circunstancia o en tal momento de su biografía? ¿Qué concepción del determinismo social se debe tener para dar cuenta de esta indeterminación relativa del comportamiento individual que hace al encanto de la vida social?

En efecto, es imposible prever la aparición de un comportamiento social como se predice la caída de los cuerpos a partir de la ley universal de la gravedad. Esta situación es el producto de la combinación de dos elementos: por una parte, la imposibilidad de reducir un contexto social a una serie limitada de parámetros per-

tinentes, como en el caso de las experiencias físicas o químicas, y, por otra parte, la pluralidad interna de los individuos, cuyo patrimonio de hábitos (de esquemas o disposiciones) es más o menos heterogéneo, compuesto de elementos más o menos contradictorios. Difícil entonces predecir con certeza aquello que, en un contexto específico, va a “jugar”, “pesar” sobre cada individuo y qué, de los múltiples hábitos incorporados por él, va a ponerse en funcionamiento en/por tal contexto. La verificación sociológica que estamos obligados a extraer de nuestro conocimiento actual del mundo social es que el individuo está demasiado *multisocializado* y *multideterminado* como para que pueda ser consciente de sus determinismos. Desde este punto de vista (socio) lógico se ve que los individuos resisten muy ampliamente la idea de un determinismo social. Y precisamente porque hay grandes posibilidades de ser plural y porque se ejercen sobre él “fuerzas” diferentes según las situaciones sociales en las que se encuentra, el individuo puede tener el sentimiento de una libertad de conducta.

Esta idea compleja y sutil del determinismo social sobre los comportamientos individuales ha sido ya encarada, en cierto modo, por una parte de la literatura, y especialmente por Marcel Proust. Ya cuasiteórico de la pluralidad de los “yo” en cada individuo [Lahire, 1998b, “Le modèle proustien de l’acteur pluriel”, pp. 43-46] en su *Contra Sainte-Beuve*, el novelista ha desarrollado una escritura que no solamente pone en escena esta pluralidad de las herencias e identidades individuales, sino que da ejemplo de una “sociología individual” sutilmente determinista [Dubois, 1997, p. 130].

Para terminar, 1) porque cada uno de nosotros puede ser portador de una multiplicidad de disposiciones que no siempre encuentran los contextos de su actualización (*pluralidad interna no saciada*); 2) porque podemos estar desprovistos de buenas disposiciones que nos permitan enfrentar ciertas situaciones más o menos inevitables en nuestro mundo social multidiferenciado (*pluralidad externa problemática*); y 3) porque la multiplicidad de las inversiones sociales (familiares, profesionales, amistosas...) objetivamente posibles puede tornarse a fin de cuentas incompatible

(pluralidad de inversiones o de compromisos problemática), podemos vivir malestares, crisis o desfases personales con el mundo social. En primer lugar, sentimientos de soledad, de incompreensión, de frustración, de malestar pueden ser los frutos de esta (inevitable) distancia entre lo que el mundo social nos permite “expresar” objetivamente en un momento determinado del tiempo y lo que ha puesto en nosotros en el curso de nuestra socialización pasada. Porque somos portadores de disposiciones, de capacidades, saberes y habilidades que en ocasiones deben vivir perdurablemente en el estado de adormecimiento por razones sociales objetivas, podemos entonces sentir un malestar que se traduce generalmente por la ilusión de que nuestro “yo auténtico” (“personal” y por ende pensado como asocial) no encontraría su lugar en el marco restrictivo de la sociedad (asimilada a un conjunto de normas sociales ajenas a la propia persona). Esta situación es favorable al reforzamiento de la ilusión de la existencia de un “fuero interior” o de un “yo íntimo” (auténtico) independiente de todo marco social, incluso cuando el origen de dicho sentimiento es el desajuste o la disyunción entre aquello que lo social ha depositado en nosotros y lo que nos ofrece como posibilidad de puesta en práctica de nuestras disposiciones y capacidades diversas en tal o cual momento. Pero a la inversa, las situaciones de crisis pueden ser producidas por las múltiples ocasiones de desajuste, de recorte entre lo que hemos incorporado y lo que las situaciones exigen de nosotros. Se trata entonces de crisis del vínculo de complicidad o de connivencia ontológica entre el pasado que se corporiza y la nueva situación.¹⁵ Por último, al no tener el don de la ubicuidad, el

¹⁵ Este tipo de situación lleva a pensar que, más que postular *a priori* y de una vez por todas la existencia de una teoría de la práctica (y de la acción) singular, es preferible reconstituir, según los universos y los medios sociales, según los tipos de actores y los tipos de acción, los diferentes tiempos de la acción y las diferentes lógicas de la acción: tiempo de la concertación, de la deliberación, de la preparación, de la planificación, tiempo de la puesta en práctica de esquemas de acción incorporados en la urgencia relativa —según la naturaleza de la acción—, acompañados a veces de tiempos de pausa, de

individuo puede padecer la multiplicidad de las inversiones sociales que se presentan en él y que pueden terminar por entrar en competencia, incluso en contradicción.

Por tanto, realmente se debe a que nuestro mundo contemporáneo está diferenciado y a que somos portadores de disposiciones y capacidades (más o menos) plurales por lo que podemos vivir esas pequeñas o grandes preocupaciones, que a veces terminan por agobiar nuestras existencias. Una vez más, esos males y malestares socialmente producidos son objetos de estudio privilegiados por la sociología psicológica.

Bibliografía

- BERNSTEIN, B. (1975), *Langage et classes sociales*, París, Minuit.
- (1992), “La construction du discours pédagogique et les modalités de sa pratique”, *Critiques Sociales*, n° 3-4, noviembre, pp. 20-58.
- BOUDON, R. (1996), “Social mechanisms without black boxes”, *Social mechanisms. An analytical Approach to Social Theory*, P. HEDSTRÖM y R. SWEDBERG (ed.), Cambridge, Cambridge University Press.
- BOURDIEU, E. (1998), *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, París, Seuil.
- BOURDIEU, P. (1975), “L'ontologie politique de Martin Heidegger”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 5-6, noviembre [“La ontología política de Martin Heidegger”, en P. BOURDIEU, *Campo del poder y campo intelectual*, Buenos Aires, Folios, 1983].
- (1979), *La Distinction. Critique sociales du jugement*, París, Minuit [La distinción. Criterio y bases sociales del gusto, Madrid, Taurus, 1988].
- (1992), *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, París, Seuil [Las reglas del arte, Barcelona, Anagrama, 1995].
- BOURDIEU, P. y PASSERON, J.-C. (1964), *Les Héritiers, les étudiants et la culture*, París, Minuit [Los herederos. Los estudiantes y la cultura, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003].

reflexión y de corrección, tiempo del retorno sobre la acción, sobre sí mismo, etc. En pocas palabras, se trata de desarrollar una sociología de la pluralidad de las lógicas efectivas de acción y de la pluralidad de las formas de relación con la acción que no puede aprehenderse sino en la escala del individuo.

- (1970), *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit [*La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia, 1977].
- DUBOIS, J. (1997), *Pour Albertine. Proust et le sens du social*, Paris, Seuil.
- DUMONT, L. (1983), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil [*Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987].
- ELIAS, N. (1991a), *Mozart. Sociologie d'un génie*, Paris, Seuil [*Mozart: sociología de un genio*, Madrid, Península, 1998].
- (1991b), *La société des individus*, Paris, Fayard [*La sociedad de los individuos*, Madrid, Ediciones 62, 1990].
- ELSTER, J. (1990), *Psychologie politique*, Paris, Minuit [*Psicología política*, Madrid, Gedisa, 1995].
- FREUND, J. (1983), *Sociologie de Max Weber*, Paris, PUF [*Sociología de Max Weber*, Madrid, Ediciones 62, 1986].
- GINZBURG, C. (1980), *Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, Flammarion [*El queso y los gusanos*, Madrid, Península, 2001].
- GROSSEIN, J.-P. (1996), "Présentation", *Sociologie des religions*, M. Weber, Paris, Gallimard.
- LAHIRE, B. (1993), *Culture écrite et inégalités scolaires. Sociologie de l' "échec scolaire" à l'école primaire*, Lyon, PUL.
- (1995a), *Tableaux de familles. Heurs et malheurs scolaires en milieux populaires*, Paris, Gallimard/Seuil, col. "Hautes Études".
- (1995b), "Écritures domestiques. La domestication du domestique", *Social Science Information/ Information sur les Sciences Sociales*, Londres, SAGE, vol. 34, n° 4.
- (1996), "La variation des contextes en sciences sociales. Remarques épistémologiques", *Anales. Histoire, sciences sociales*, n° 2, marzo-abril, pp. 381-407.
- (1997), *Les Manières d'étudier*, Paris, La Documentation française.
- (1998a), "Certitudes et incertitudes des sociologues", *L'École et les changements sociaux*, M. HARDY y otros (ed.), Montreal, Éditions Logiques.
- (1998b), *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, col. "Essais & Recherches" [*El hombre plural*, Madrid, Bellaterra, 2004].
- (1999), "Esquisse du programme scientifique d'une sociologie psychologique", *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. CVI, enero-junio.
- LÉVI, G. (1989), "Les usages de la biographie", *Anales ESC*, n° 6, noviembre-diciembre.
- LOARER, E. y otros (1995), *Peut-on éduquer l'intelligence? L'évaluation d'une méthode d'éducation cognitive*, Berna, Peter Lang.

- PANOFSKY, E. (1992), *Galilée critique d'art*, Paris, Gallimard.
- SINGLY, F. (DE) (1993), *Les Jeunes et la lecture*, Les Dossiers Éducation & Formations, ministère de l'Éducation nationale et de la culture, Paris, DEP, n° 24, enero.
- TAYLOR, C. (1998), *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil [*Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Madrid, Paidós, 1996].
- WEBER, M. (1996), *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard [*Sociología de la religión*, Madrid, Istmo, 1997].