



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Sobre la categorías en historial cultural. El concepto de "Habitus" en Erwin Panofsky y Pierre Bourdieu.

Autor:

Botalla, Horacio

Revista:

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

1993, 26 - 135-150



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Anales de Historia Antigua y Medieval, Nº 26 (1993).

SOBRE LAS CATEGORIAS EN HISTORIA CULTURAL. EL CONCEPTO DE "HABITUS" EN ERWIN PANOFSKY Y PIERRE BOURDIEU

por

Horacio Botalla (UBA-UNR)

... principium importants ordinem ad actum...
Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*

Los modos de conformar categorías destinadas a los análisis culturales, reconociendo una variable remisión a lo social, constituyen un foco de atención destacable en el momento actualmente transitado por las formas de concebir el saber histórico. La diversidad que presentan permite describir un arco de posiciones cuyos extremos estarían determinados por un modelo *historia-ciencia social* y otro, *historia-género literario* entre los que no es dable observar, evidentemente, las mismas inquietudes epistémicas. De hecho, a través de la consideración de ciertos autores, pueden plantearse oposiciones excluyentes. Este estado polémico se agrava más aún debido a vinculaciones apresuradas que se establecen entre el ámbito de lo "político-académico" y la práctica científica que arrastran hacia impugnaciones o triunfalismos disolventes de todo rédito que solamente puede asentarse en la apertura de influencias, en la movilidad de las hipótesis y en transgresiones de fronteras entre saberes.

Al manipular las categorías con el propósito de captar su configuración y las finalidades perseguidas de su articulación en la historiografía, se observa el interés que guarda la problemática del conocer social, esto es de las concepciones que, sea la sociedad global o bien los diferentes grupos discernibles en su seno, podían sostener en la realidad histórica. Este aspecto, a su vez, debe hacerse converger, para su mejor conocimiento, con los vectores de interés de los estudiosos condicionados por los campos intelectuales en que se inscriben. El cariz que adoptan los problemas se sitúa en el cruce de circunstancias históricas provistas de bagajes conceptuales más o menos específicos desusadamente nutridos en el espacio de los estudios culturales. Si pensamos en aquellos vectores que surcan las tres últimas décadas -las del apogeo francés posbraudeliano- nos encontramos con algunos autores que llaman la atención sobre sectores de la realidad histórica que consideran relegados por las

cóyunturas de investigación -el caso de G.Duby quien opone el estudio de las *mentalités* al tedio de la historia económica, aunque no siempre atento a enmarcarlo en las conquistas de la historia social-; otros que rastrean ideas operativas para dar cuenta de la realidad cultural -el caso de diversas escuelas marxistas-; finalmente, la mayoría oscilando entre ambas actitudes al echar mano de diversos términos que pretenden o bien modelizar proporcionando una imagen reductiva suficiente de los fenómenos focalizados o bien planteándola simultáneamente como nominación indicativa de los objetivos de estudio. Este panorama de dispersión se presenta, en los últimos años, en una coyuntura de masiva concurrencia de intereses disciplinarios.

La movilidad a que da lugar tal coyuntura y la mirada que hacia esta situación puede dirigir la historia, motiva esta incursión por algunos núcleos del pensamiento de dos estudiosos excéntricos respecto de los que son considerados centrales para las historiografías hegemónicas: un historiador del arte, el alemán Erwin Panofsky y un sociólogo, el francés Pierre Bourdieu. La atención que merecen se asienta en el hecho de haber enfocado la realidad cultural conformando conceptualizaciones que han tendido a eludir la fascinación por su riqueza multiforme y, al mismo tiempo, permanecer sensibles a ésta tratando de aprehender sus rasgos modelizables, sobre todo en el plano de su anclaje históricossocial, factor imprescindible como se verá para evitar formas autosuficientes o la instalación de niveles causales omnipresentes que pueden "*donner ainsi pour explication cela même qu'il faut expliquer*"¹.

Se hace necesaria, al tratarse los aportes de Panofsky y la apropiación de Bourdieu, la contrastación con aquellos desarrollos que desde la historiografía se abocaron a las cuestiones de la dimensión simbólica de la realidad y su relación con los actores históricos. Las experiencias francesas, con discontinuidad desde los años '20 pero, como señalamos, más centrales a partir de los '60, revisten particular significación puesto que, como es sabido, las ideas de *mentalité* o de *utillage mental* gestadas por aquéllas han ejercido decisiva influencia en una amplia porción de la historiografía occidental, a la que no son ajenos nuestros propios ejercicios nacionales². Una presencia tan densa no podía dejar de hacerse sentir en este proceso de circulación conceptual máxime cuando el *terminus ad quem* del mismo es un investigador que integra centros académicos como la *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, uno de los bastiones de la llamada "Escuela de *Annales*" y de la historia de las *mentalités* o del *imaginaire* o la *anthropologie historique*. Es por eso que la recepción que efectúa Bourdieu del legado de Panofsky se torna excepcional por una doble vía: por la frecuentación de una línea conceptual ajena a su campo nacional - que, por añadidura, se encontraba inusualmente nutrido respecto de sus temáticas- y por la remisión a una expresión disciplinaria más o menos atípica

¹ P. BOURDIEU, *Posface*. En E. PANOFSKY: *Architecture gothique et scholastique*. Minuit. París, 1970, p.147

² J. C. KOROL, "Los "Annales" en la historiografía argentina de la década del '60". En: *Punto de Vista*, XIII, Nro.39, diciembre 1990, pp.38-42

como lo eran los estudios histórico-artísticos, generalmente relegados de los diálogos entre dominios del saber pero caracterizados por el intento continuo de producir teoría sobre un sector privilegiado del mundo de las significaciones.

El punto de partida puede reconocerse en los sesgos problemáticos de la obra de Panofsky así como en sus implicancias, que atraviesan lo metodológico y lo epistemológico, y que están constituidos por su proyecto de iconología, la naturaleza de la comprensión de lo simbólico y el valor de las pruebas, la proposición de un *circulus methodicus* para operar la interpretación, el recurso a conceptos que condensan los resultados de ésta o los problematizan: símbolo, tipo, *Weltanschauung*... Con este conjunto convive la formulación de la idea de *habitus*. En el año 1948, Panofsky asume el compromiso de las *Wimmer Lectures* con el tema de las relaciones entre la arquitectura gótica y la escolástica. En este trabajo, que edita en 1951 con el título de *Gothic Architecture and Scholasticism*, propone que la índole de dichas relaciones se expresa en homologías posibles por la presencia en aquellos actores históricos responsables de fenómenos como las catedrales o las *summae*, de lo que llama *habitus*. A través de este término, extraído a su vez del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, pone en juego una condensación de filiaciones intelectuales y de observaciones personales que desarrolló escasamente, como veremos, pero llamó la atención con sensible posterioridad a ciertos analistas de lo cultural, como sucederá con Bourdieu.

Junto a otros exponentes del pensamiento germánico que migraron por la experiencia del fascismo y del posterior conflicto bélico, principalmente a Estados Unidos, Panofsky portó consigo todo un cúmulo de tradiciones de sensible trascendencia en su labor y la idea de *habitus* tiene una posición específica en su itinerario teórico en el que dió surgimiento a formas conceptuales y echó mano a otras al procurar esclarecer sus cuestiones histórico-artísticas y delinear su propuesta disciplinaria. En ese itinerario constituyen etapas definitorias no solamente el horizonte del erudito Aby Warburg sino además los profusos contactos neo-kantianos -que casi sostienen completamente algunos de sus escritos más relevantes- vía Ernst Cassirer. Recordemos que el paradigma de Warburg receptivo a las concreciones de Burkhardt, confrontando las posiciones de Wölfflin, Riegl y Dilthey no se interesaba por la autonomía de la disciplina y, en consecuencia, sus vectores conceptuales propugnaban por construcciones amplias de la cultura. Luego de leer a Cassirer relativamente tarde en su itinerario intelectual -hacia 1925- y haberse éste acercado a su biblioteca -y fascinado con ella-³ la presencia neokantiana se hizo más fuerte de lo que ya ésta implicaba como doctrina profundamente interesada por lo "ideográfico". Lo relevante para nuestros comentarios es que esta tradición aparece menos como un cuerpo estructurado que como un horizonte que informa tendencias de configuración categorial y esta marca del neokantismo

³ S.SETTIS, "Warburg 'continuatus'. Descrizione di una biblioteca". En: *Quaderni Storici*, XX, Nro.1, apr.1985, pp. 5-38. Recordemos que Cassirer dedica el segundo de los volúmenes de su *Filosofía de las formas simbólicas* a Warburg.

será continuamente recordada por Bourdieu como impronta básica de las concepciones de Panofsky y de las propias. Estos aportes se conjugan en las inquisiciones de la primera fase de producción panofskiana en una marcada revisión teórica.

Más allá de la discusión sobre la *Kulturwissenschaft*, es indudable que Panofsky se hallaba inducido a gestar marcos categoriales en la medida que intentaba dotar a la historia del arte de un estatuto disciplinario. De este modo, hacia 1920, esto es una década antes de abocarse al *habitus*, Panofsky comienza a ocuparse del concepto de *kunstwollen* de Alois Riegl. Esta sintomática elección, marcada por la problemática de los dispositivos subjetivos que hacen posible la creación artística, y a pocos años de los *Conceptos fundamentales en la Historia del Arte* de Heinrich Wöfflin -ya imaginados por su autor como categorías kantianas-, permitía a Panofsky ensayar una impugnación de la *psyché* como informadora de esa "voluntad de arte", para aplicar las formas *a priori* de Kant. A través de esta intencionalidad trascendental elude los peligros del psicologismo por medio de la búsqueda de un sentido interior a los fenómenos artísticos que opera un desplazamiento de la consideración de lo causal ontológico, al negar que la *kunstwollen* sea una realidad psicológica ⁴, hacia el plano de lo metodológico. Este psicologismo guarda similitud significativa con el que afectará la primera etapa de la *histoire des mentalités*.

El proyecto de una filosofía trascendental del arte se va a desarrollar, sin embargo, de un modo discontinuo respecto de las empresas iconográficas e iconológicas del autor al entrar en relación con otros proyectos de los años '30 y '40, precisamente cuando el influjo de Warburg y de los intelectuales atraídos por su biblioteca se tornaba más central. Las figuras de Fritz Saxl, Gertrud Bing, Rudolf Wittkover... nutrirán el proceso de formalización de un nuevo saber, de institución de su aparato conceptual, de construcción de sus objetivos y a este plano se acoplará Panofsky. Las formalizaciones supuestas por una *historia de las formas* y una *historia de los tipos*, en el marco del análisis de las significaciones, son enlazadas o encausadas hacia la historia general de las ideas en "*Contribución al problema de la descripción de obras que pertenecen a las artes plásticas y a la interpretación de su contenido*", de 1932. Más adelante, al reescribirlo en sus "*Studies in Iconology*" de 1939, termina por remitirse a través de inscripciones sucesivas a la *historia de los síntomas culturales*, expresamente asimilados a la concepción de símbolo de Cassirer ⁵. No parece superfluo señalar que todo el dispositivo de conocimiento respira kantismo -el estudio había sido originariamente presentado ante la Sociedad de Estudios Kantianos de Kiel- por medio de la asociación que se establece entre la figuración del síntoma y la operación intelectual que detecta a los símbolos,

⁴ E.PANOFSKY, *La perspective comme forme symbolique et autres essais*. Minuit. París, 1975, p.208

⁵ E.PANOFSKY, *Estudios sobre iconología*. Alianza. Madrid, 1972

el *diagnóstico*, que, según dice Panofsky, es esa "facultad que no puedo describir mejor que con el bastante desacreditado término de 'intuición sintética'"⁶.

La actividad de Panofsky en los años siguientes adquiere sesgos que parecen volver más original la actitud de recuperación de Bourdieu. Para 1955, poco después de publicar *Gothic Architecture*, podía notarse una suerte de *moderación* que Panofsky introducía en sus ideas. En ese año da a luz una nueva edición de sus *Studies...*, y en el *Prefacio* introduce un cambio significativo: al referirse a la percepción del significado intrínseco, esto es la operación iconológica que se lograba "indagando aquellos supuestos que revelan la actitud básica de una nación, de un período, de una clase, de una creencia religiosa o filosófica, cualificados inconscientemente por una personalidad y condensados en una obra"⁷, se decide Panofsky a suprimir la palabra "inconscientemente". Esta circunstancia, señalada ya por Carlo Ginzburg⁸, que parece vincularse con el incremento de la valoración de los programas iconográficos, no encuentra en este reconocimiento motivación suficiente en definitiva, y puede abrir el camino a una consideración excesiva de dichas instrucciones de comisión y, junto a ellas, de todo elemento presente en las conciencias de los actores históricos. A partir de ahí, el relegamiento del tratamiento del *habitus* se nos presenta tanto más relevante por cuanto, precisamente, permitía contemplar -como lo hará Bourdieu en su elaboración personal- aquellos factores intencionales que *aún el programa* denotaba en su formulación. En este aspecto, no sabemos cuánto esta decisión es deudora de los temores psicólogos, pero no intimidarían a Bourdieu en tanto se ejerciera una adecuada vigilancia epistemológica.

En 1966, la circunstancia de la edición de una serie de escritos de Aby Warburg conduce a la primera lectura de Panofsky desde la historia amén de constituir una amplia conceptualización de la producción de sus epígonos que alcanzaba, en ese entonces a Ernst Gombrich. Nos referimos a la que realiza Carlo Ginzburg⁹. En su caso, un derrotero metodológico personal se combina con una preocupación por la historia intelectual de aquellos entornos en que dicho derrotero abrevó y que, en consecuencia, es útil convocar. Sus inclinaciones hacia la morfología han marcado las temáticas que cultiva, las de la élite y la subalternidad culturales. El signo de evaluación queda explicado por las experiencias personales de Ginzburg, que debía a su maestro Delio Cantimori la oportunidad de acercarse al Warburg Institute, y de la pauta de las posibilidades ofrecidas por el programa de su fundador -el seguimiento de las pervivencias clásicas y el preponderante interés por el mundo de las formas- para toda disquisición referida a la entidad y/o función de las significaciones

⁶ Idem, p.25

⁷ Idem, p.17

⁸ C.GINZBURG, "Da A.Warburg a E.H.Gombrich". En: *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*. Einaudi. Torino, 1986, pp.29-106

⁹ Idem

en coordenadas históricas. El saldo de la revisión de Ginzburg muestra sin embargo descuido por algunas formulaciones, teniendo en consideración que componen el eje de su exposición, como es el caso de *habitus*. El concepto, que no alcanzó a instituirse en parte integrante de la vulgata instrumental de los estudios artísticos pero simultáneamente permitía condensar la aprehensión de tópicos y similitudes en la producción cultural, paradójicamente no reclama el interés de Ginzburg, ni siquiera de manera marginal. Más aún, su imagen del *habitus* termina siendo errónea. Significativamente, Ginzburg traduce *mental habit* por *mentalité*, que, en el marco de su posición en este campo de la práctica historiográfica, se define por su carácter interclasista -el “*término medio*” de un excursus de sus notas-¹⁰. Pero justamente, el sentido que otorga Panofsky a la categoría, como se desprende por otra parte de su estudio de caso, en nada puede aplicarse a toda la sociedad occidental de los siglos XII y XIII sin considerar en ella ningún tipo de corte. La paradójica homologación de Ginzburg torna más aislada la revalorización que Bourdieu está operando simultáneamente y más aún si tenemos en cuenta que la visión de conjunto que traza Ginzburg permite percibir el contraste entre los desenvolvimientos que se dan de la labor de Panofsky en quienes lo tomaron como referente, especialmente en lo relativo a los proyectos y posibilidades del análisis del arte. Uno de los términos de comparación clave es el de las posturas de Gombrich, cuyo pensamiento, grávido de influencias popperianas, no propiciaba la recuperación de la categoría panofskiana en la medida que áquel afirmaba la escasa viabilidad de asertos generales en historia. Precisamente, Gombrich ya había objetado a Panofsky y a Saxl el tomar, en sus investigaciones, simples analogías por filiaciones y, en tren de consecuencia, tendía a limitar una de las dos instancias fundamentales del dispositivo del iconólogo pues la interpretación de conjuntos culturales más o menos amplios parecía dejar espacio propio a la inquisición casi arqueológica de lo particular. Por otra parte, es cierto que Panofsky no insistió en intentos comparativos del tipo del ensayado en “*Gothic Architecture...*”, lo cual no deja de llamar la atención en función de sus defensas teóricas del enmarcamiento de una historia de los síntomas culturales.

Es en 1967 que Pierre Bourdieu traduce para su colección “*Le sens commun*”, “*Gothic Architecture...*” casi simultáneamente a la reflexión de Ginzburg sobre el iconólogo alemán. El *Postface* que redacta para esa edición viene a constituir el hito principal en su asimilación de la idea de *habitus* puesto que no es sólo un verdadero estudio interpretativo sino también un lugar para resignificar el concepto panofskiano. A partir de aquí, Bourdieu lo implementará en sus líneas de trabajo erigiéndolo en uno de sus pilares. La apropiación se efectúa en una etapa característica del campo cultural francés. En 1967, un año antes de las revueltas estudiantiles parisinas y de la muerte del gran erudito hamburgués, el apogeo estructuralista invadía todos los discursos y el *Postface*

¹⁰ Idem, p. 57.

no suponía excepción alguna. Su lectura de Panofsky se traduce a partir de la homología extrapolada entre la secuencia *iconografía-iconología* y otras, caras a la jerarquización cognoscitiva estructuralista, como *etnografía-etnología*. En este marco, Bourdieu captura y pondera la reacción antipositivista que extrae en el plano epistemológico. Un método y un saber acerca de una veta de la producción de significados -un dispositivo de conocimientos para el mundo cultural- y líneas de pensamiento y aún conceptos, que pueden dar cuenta de su producción y de su accionar en la sociedad. Los comentarios sobre ambos perfiles de la fecundidad panofskiana no pueden escindirse en un autor profundamente preocupado no tanto por formalizar epistemológicamente a las ciencias sociales cuanto por desalojar tópicos metodológicos y figuraciones científicas que valora poco acomodados a aquéllas. Este contexto explica que Bourdieu emprenda poco después, junto a sus colegas Chamboredon y Passeron, ese contundente y esclarecedor texto que supone "*El oficio del sociólogo*". En esta obra, Bourdieu legitima los valores epistemológicos que significó para él "*Gothic Architecture...*". Un amplio pasaje del capítulo segundo en que Panofsky introduce la noción de *habitus* es escogido por Bourdieu y sus colegas para dar cuenta paradigmática de lo que entienden debe ser la relación entre *modelo y teoría*. Esta travesía por el discurso formalizador e instituyente se complementa con la inclusión de dos de sus principales títulos en la colección que dirige el sociólogo para *Minuit* (sintomáticamente titulada "*Le sens commun*") en compañía de autores como Durkheim, Cassirer, Benveniste, Bateson, Bakhtine, Adorno, Sapir, Halbwachs...

La producción científica de Bourdieu se va desarrollando en los años siguientes por un diálogo entre síntesis teórica y experiencia de campo, la cual no es solamente sociológica sin también etnográfica como lo demuestra "*Le sens pratique*" con su densa observación de los cábilas. A través de este cúmulo de intereses, Bourdieu va tejiendo su acercamiento hacia la alteridad, en sus diferentes sentidos, hasta recalar en "*La distinción. Critique social du goût distinction*", que aparece como la gran obra de asentamiento teórico y de despliegue de aparato de campo. En este flanco de síntesis, la concepción del *habitus* concluye sus principales vías de definición al manifestarse, gracias al manejo del material de campo, en la implementación de un dispositivo teórico que involucra con los tópicos de *clase y enclasmiento*. Este paso dado por Bourdieu sigue a la determinación de los esquemas de análisis de la acción o dimensión simbólica escogiendo y explicitando las filiaciones en un brevísimo artículo de 1977, "*Le pouvoir symbolique*", aparecido en la revista *Annales* -única incursión en la publicación arquetípica del campo historiográfico francés. En él las dos matrices fundantes, la kantiana y la marxista se expresan posibilitando su más adecuada combinación. Respectivamente, la *estructura estructurante* y la *estructura estructurada* permiten el maridaje de una corriente de nutridas y trascendentales contribuciones al análisis cultural junto a otra más preocupada históricamente por otros campos de determinaciones con el telón de fondo ineludible de los años '70 franceses, el estructuralismo. Justamente el *habitus* expresa el perfil estructurante por ese accionar que

organiza las prácticas y la percepción de las mismas ¹¹, pero también, y he aquí lo que instituye en aportación marxista, presenta un aspecto de estructura estructurada que supone la internalización de la división en clases otorgándole, por ende, propiedades enclasantes. Bourdieu multiplica al máximo posible en su idea de estructura, las redes de relaciones ¹² y al descender a una escala micro procura relativizar lo que García Canclini denomina "sobrestimación de lo macrosocial" del marxismo ¹³. El *habitus*, colectivo internalizado como "disposiciones adquiridas por la experiencia" ¹⁴ con su vinculación socio-individual legitima tales microanálisis.

La distinction se construye en función de un postulado que inspira la conciencia de la alteridad y del cual deriva sistemáticamente la arquitectura teórica de Bourdieu: "... la identidad social se define y se afirma en la diferencia" ¹⁵. La erección de este postulado da lugar a que los términos del entronque *habitus*-clases se potencien mutuamente. El énfasis en la *diferencia* acarrea severas impugnaciones al interclasismo imperante en las concreciones más típicas de la *histoire des mentalités*. Ese elemento en común reconocible en "*San Luis y el último campesino de su reino*" ¹⁶ surge como tenue hipótesis que no da cuenta, en realidad, de las tensiones que implican la constitución de significaciones en su esencia histórica. La descalificación resultante del interclasismo no podía sino alejar a Bourdieu del marco de tendencias de la historiografía hegemónica en Francia y, de este modo, tal vez no sea aventurado vincular dicha situación con la postergación de la presencia del sociólogo en *Annales* -ya consignada- hasta 1977 cuando los pilares más característicos de su obra estaban sentados.

La trama de tópicos que justifican las inquisiciones de Bourdieu, en un campo intelectual definido por su voluntad transdisciplinaria, propicia la búsqueda de contactos problemáticos, el delineamiento de áreas, y obliga al sociólogo a dirigir la mirada hacia la historia. En este punto, va de suyo el ejercicio de remisión al frente historiográfico de las *mentalités* y subsidiariamente, del *imaginaire*, y se observa que, en Bourdieu, acaban por presentarse no tanto bajo la forma de un interés directo sino más bien en un plano más general de su actividad. En este sentido, la labor de Bourdieu no se limita sólo a la producción intelectual sino que el ejercicio de la dirección del *Centre de Sociologie Européenne* y de su revista -las *Actes du Recherches en*

¹¹ P.BOURDIEU, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Taurus. Madrid, 1988 (París, 1979), p.170

¹² N.GARCIA CANCLINI, *Desigualdad cultural y poder simbólico. La sociología de Pierre Bourdieu*, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 1986, p.111

¹³ Idem, p.25

¹⁴ P.BOURDIEU, *Cosas dichas*, Gedisa. Buenos Aires, 1988 (París, 1987), p.22

¹⁵ P.BOURDIEU, *La distinción...* op.cit., p.170

¹⁶ J.LE GOFF, *Las Mentalidades. Una historia ambigua*. En: J.Le Goff, P.Nora (ed.): *Hacer la historia*. III, Barcelona, 1980, p.85

Sciences Sociales- abre un espacio de discusión y ejercicio pluridisciplinar. Es en función de estas observaciones y de los usos del ideario panofskiano que podemos contextualizar la producción de algunos historiadores franceses -aún relacionados con centros ya aludidos- cuyo representante central vendría a constituir Roger Chartier. Sus dotes evaluativas y críticas del instrumental conceptual y las prácticas de la historiografía de los *Annales* y, en especial, de la *histoire des mentalités* son posibles por su conocimiento "desde adentro" de las mismas. Chartier es sin duda el más "bourdieuiano" de los historiadores por los filones que explota y las filiaciones que delata. Su inquietud por rever las posibilidades epistémicas de la historia, su apertura hacia el campo anglosajón, sus inclinaciones filosóficas ¹⁷ en-carnan en sus evaluaciones y críticas en "*Intellectual History or Sociocultural History?. The French Trajectories*". Además de hacer patente este aserto, atraviesa las posiciones de esas "*French Trajectories*" y conduce a Chartier a dedicarse al eje de las *mentalités* pero procediendo a contrastaciones que evidencian falencias y superposiciones. Es entonces que recurre a modo de desenvolvimiento paradigmático a la contribución de Lucien Febvre sólo que no la resuelve a partir de la polémica interna francesa sino más bien pondera sus logros independientemente de las proyecciones del campo historiográfico en sus cualidades intrínsecas, y articula así el paralelo con una opción desusada: Erwin Panofsky. Es bastante probable la influencia de Bourdieu en la elección y no deja de sorprender la ausencia de investigadores más cercanos a los intereses de Chartier como es el caso de Norbert Elías. Curiosamente, Elías trabaja contemporáneamente a Panofsky, sin que se haya dado contacto aparente entre ellos, y, por otro lado, al proponer estudios *psicogenéticos* y una *psicología histórica* sentaba un antecedente para uno de los ingredientes que el desconocimiento de la obra del sociólogo alemán tornó original en la corriente de la *histoire des mentalités* ¹⁸. Evidentemente, detrás del discurso crítico de Chartier se traslucía la escasamente feliz trayectoria del "paradigma psicología" para intentar el desciframiento de las prácticas simbólicas en la historia, sea la matriz freudiana, presente en Elías, sea la de las perspectivas francesas, vinculadas en principio, al eje Henri Wallon-Charles Blondel. Precisamente Panofsky aparecía, al ser erigido en correctivo epistemológico de Febvre -y aún de Bloch-, planteando un punto de vista más social ¹⁹.

¹⁷ Un panorama de esta gama de intereses se refleja en el *recueil* de artículos reunidos en R. Chartier, *Cultural History. Between Practices and Representations*. Cornell Univ. Press. Ithaca-New York, 1988. Ver en particular "On the relation of Philosophy and History", pp.53-70. Véase también "Le monde comme représentation", en *Annales (ESC)*, 44, Nro.6, nov-dic 1989, pp.1505-1520 y *L'histoire culturelle redéfinie: pratiques, représentations, appropriations*, en: *Iichiko Intercultural*, Nro.2, may 1990, pp.43-57

¹⁸ Al respecto, Cf. la ponencia de Alphonse Dupront en el *Congreso Internacional de Ciencias Históricas* de 1959, Estocolmo

¹⁹ R.CHARTIER, "Intellectual History or Sociocultural History?. The French Trajectories". En D.La Capra, S.Kaplan (comp.): *Modern European Intellectual History. Reappraisals and new perspectives*. Cornell Univ.Press. Ithaca-London, 1982, p.26

En función de esta consideración no es casual entonces que Bourdieu lo convoque al *Centre...* como referente polémico a propósito de una de las obras históricas más agitadoras de los últimos años, "*La gran matanza de gatos y otros episodios de la historia de la cultura francesa*" de Robert Darnton. La conversación o debate constituyeron una interesante ocasión para experimentar la posición de la historia respecto de tópicos candentes de la esfera cultural e intelectual con lo que intentaba percibir a qué grado de convergencia se había arribado no ya en el plano metodológico sino en el conceptual. El cenáculo fue publicado en las "*Actes...*" y en él Bourdieu interviene con una intención fuertemente contextualizadora al sacar en limpio filiaciones intelectuales, develando los antepasados kantianos de la *histoire des mentalités* y de la *symbolic antropology* norteamericana, nutriente confeso de Darnton ²⁰, y las encrucijadas trazadas por cada una en la confección de sus respectivas tramas de relaciones. Bourdieu recuerda que los historiadores franceses han olvidado esos antecedentes si bien hay situaciones que lo explican y, al mismo tiempo, lo habilita para efectuar sus distanciamientos ²¹. Sin embargo, nos parece que la impugnación de la existencia de disimilitudes que Bourdieu plantea en las tradiciones disciplinarias mencionadas no deja de ser un tanto excesiva en virtud de los usos que ciertas matrices pueden encontrar y de que el conocimiento que el sociólogo trasunta de los contenidos trabajados por Panofsky debería haberlo ayudado a tomar conciencia. La remisión al parangón que Cassirer establece entre su *forma simbólica* y la *forma primitiva de clasificación* de Durkheim no sólo es insuficiente sino que, de haberlo sido, no alcanza a justificar la coherencia de la filiación que sugiere. El propio Panofsky había transitado por el concepto del filósofo de Marburgo al aplicarlo a la perspectiva (*vide* Bibliografía). Ciertamente, la intencionalidad de Bourdieu se conducía por una vertiente que las *mentalités* no habían recorrido, a saber el poder de determinación que la propia división de grupos sociales ejercía en la dinámica de producción de significaciones.

La derivación hacia la mentalidad había surgido como una de las expresiones de antagonismo hacia ciertas modalidades típicas de una investigación histórica de raíces finiseculares. Se autoimponía por una apelación a lo social ²² que se reivindicaba, en principio, contra el presunto individualismo de la historia académica considerada positivista. Este planteo de oposición o antagonismo abría paso a una visión "plana" y homogénea de la sociedad haciendo lugar de este modo a la proposición de interclasismo y aún a visiones en que las diferenciaciones sociales no parecen expresarse en la mentalidad ya que las

²⁰ Remito a mi "Antropología simbólica y *mentalités*. En torno a Robert Darnton", a aparecer y a la bibliografía allí citada

²¹ P.BOURDIEU, R.CHARTIER, R.DARNTON, "Dialogue a propos de l'histoire culturelle", p.88. En *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 59, sept. 1985, pp.86-93

²² F.DOSSE, *La historia en migajas. De "Annales" a la "Nueva Historia"*, Alfons el Magnanim. Valencia, 1988 (París, 1987), pp.82 y ss. y 179 y ss.

alusiones a “mentalidad de clase”²³ son meramente declarativas. La hegemonía en las décadas de los '60 y '70 de los diversos marxismos y sus implicancias, como los tratamientos estructuralistas de *clase e ideología*, se veían apropiados por la historiografía de las *mentalités* en usos poco rigurosos o bien, se los rechazaba por poco plásticos en defensa de una realidad demasiado diversificada para ser reducida a algún tipo de modelo. Más allá del plano de las formulaciones de intención, la mentalidad no aparecía operando en especial como esquema de prácticas de acción. Los estudios específicos más célebres -“*Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*” de Duby o “*El nacimiento del Purgatorio*” de Le Goff- terminaban deteniéndose en las visiones más conscientemente articuladas. No en vano, en definitiva, Le Goff criticaba al Duby de “*Los tres órdenes...*”²⁴ considerándolo más un historiador de las ideologías que de las mentalidades. Parecen asemejarse, en definitiva, a formas más interesadas en el registro de instancias que seguramente inducen prácticas pero cuya interacción instituyente no se logra intuir del todo. Estas categorías que pretenden subvertir modalidades consideradas muy formalizadas -lo cual no es mérito para Bourdieu- o “filosofantes” terminan funcionando igualmente expectantes o contemplativas, con lo cual la *mentalité* acaba semejando un paradójico *Zeitgeist*. Por otra parte, los intentos de recuperación de las llamadas “culturas populares” emergen sintomáticamente sin alusión a las *mentalités* -se entiende, sin que ese término desenvuelva algún sentido fuerte- y deben entablar combate ya contra el peligro de los prejuicios de la autonomía relativa ya contra justamente el opuesto de la manipulación omnipotente de los sectores hegemónicos. Los corolarios que se siguen de estos comentarios apuntan a un desplazamiento hacia condensaciones en la dimensión histórico-social que enfatizan el cariz relacional de interacción entre los agentes sociales por sobre los intentos de incorporar a la psicología -más allá de sus vertientes doxológicas- esto es, se inhibe la compulsión sobre instancias de naturaleza intrasubjetiva en la producción de significaciones. No sorprende entonces que no sea en este marco donde Bourdieu puede plantear filiación y continuidad. Con su perfil fuertemente sociográfico, el *habitus* inhibe el peligro de interclasismo típico de la *mentalité* y aún del más reciente concepto de *imaginaire*, que se desplaza hacia el plano de sus producciones, y puede condensar historicidad. Los procesos internos se ven desplazados frente al análisis interactivo entre sujetos históricos, distribuidos por todo el mapa social, y entidades de formación del papel a desempeñar por aquéllos en dicha sociedad. Ni la vaga *mentalité* ni el también unilateral *utillage mental* pueden resolver la inmensa cuestión de la producción y circulación de bienes simbólicos en la medida que no atacan explícitamente el aspecto de las relaciones y la actitud constructiva de los

²³ J.LE GOFF, *Las mentalidades*, op.cit., p.91

²⁴ J.LE GOFF, “Les trois fonctions indoeuropéennes, l'historien, et l'Europe féodale”, en: *Annales (ESC)*, 34, nov-dic, 1979, p.1190. Remito también a mi “Mentalidad-ideología-imaginario (Para una evaluación historiográfica)”, en *Espacios*, 10, nov-dic, 1991, pp.65-66

actores. Los siglos XII y XIII que penetra Panofsky conocen ya una gran discriminación de funciones en la sociedad y, subsecuentemente, de dominios de saber: la cultura oral de los grupos subalternos campesinos y aún urbanos, la cultura fronteriza de la aristocracia laica, la hegemonía de la cultura escrita por los clérigos o por aquéllos que ya comienzan a compartirla -los distintos grupos burgueses-. No existe aún la tendencialmente homogénea escuela burguesa. Esta complejidad, forzosamente simplificada, de circuitos relega drásticamente las condensaciones interclasistas. En tanto disposiciones generales y transportables, los *habitus* poseen inercia, se conforman experimentalmente desde la infancia y dependen, por ende, de toda instancia educativa vivida, esto es, de los marcos socialmente instituidos adecuados a los distintos grupos, con variable carácter de formalización, y mutables históricamente.

Es por eso que, en convergencia con lo dicho hasta este punto, se debe atender, en la inserción de Bourdieu en su campo intelectual, al condicionamiento de las cuestiones hegemónicas con las que trabó relación. En "*Choses dites*" (1987), en donde Bourdieu reúne un cúmulo de declaraciones relativas a sus vivencias informativas, se nota en qué medida incide en la recuperación de la categoría el intento de superar la opción *estructuralismo sin sujeto-filosofía del sujeto*, caras a la reflexión francesa de los años '60 y '70. Relega la consideración del sujeto trascendental²⁵ y decanta el perfil activo de la gnoseología idealista que, por medio de la idea de *habitus*, habilita la constitución de los actores sociales como operadores prácticos de construcción de objetos²⁶ con lo que evidencia la fecundidad de la contribución de Panofsky.

El valor del hábito ya había sido desarrollado por autores como Hume o Maine de Biran quienes habrían dado cuenta de perfiles capitales a explorar, a saber su capacidad instituyente de lo real y su cualidad de automatismo y plasticidad simultánea que involucran instancias de génesis o régimen, como es el caso del inconsciente. El nudo fuerte del *habitus*, su carácter activo y su carácter social estaba siendo hurgado y percibido a partir de otras imágenes. Bourdieu justamente recuerda la *Wahlverwandschaft* o "parentesco de elecciones" de Max Weber. En el concepto de *habitus* acaban indisolublemente unidos percepción, procesamiento y acción, inscribiéndolos asimismo en cuadros de sociedad, época y/o clases²⁷, esto es, una condensación que a su vez da cuenta estructural del dispositivo cognoscitivo. El concepto parece fortalecerse como correlato del proyecto científico de Piaget aunque el estudioso suizo no reviste una presencia señalada en las lecturas de Bourdieu más allá de alguna declaración propugnando un estructuralismo genético²⁸. Llama la atención esta situación en tanto desde Lucien Goldman, en el campo marxista, hasta gnoseólogos más recientes como el grupo de los realistas conjeturales movidos

²⁵ P. BOURDIEU, *Cosas dichas*, op.cit., p.25

²⁶ Idem, p.26

²⁷ Idem, *Postface*, op.cit, p.162

²⁸ Idem, *Cosas dichas*, op.cit, p.26

alusiones a “mentalidad de clase”²³ son meramente declarativas. La hegemonía en las décadas de los '60 y '70 de los diversos marxismos y sus implicancias, como los tratamientos estructuralistas de *clase* e *ideología*, se veían apropiados por la historiografía de las *mentalités* en usos poco rigurosos o bien, se los rechazaba por poco plásticos en defensa de una realidad demasiado diversificada para ser reducida a algún tipo de modelo. Más allá del plano de las formulaciones de intención, la mentalidad no aparecía operando en especial como esquema de prácticas de acción. Los estudios específicos más célebres -“*Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*” de Duby o “*El nacimiento del Purgatorio*” de Le Goff- terminaban deteniéndose en las visiones más conscientemente articuladas. No en vano, en definitiva, Le Goff criticaba al Duby de “*Los tres órdenes...*”²⁴ considerándolo más un historiador de las ideologías que de las mentalidades. Parecen asemejarse, en definitiva, a formas más interesadas en el registro de instancias que seguramente inducen prácticas pero cuya interacción instituyente no se logra intuir del todo. Estas categorías que pretenden subvertir modalidades consideradas muy formalizadas -lo cual no es mérito para Bourdieu- o “filosofantes” terminan funcionando igualmente expectantes o contemplativas, con lo cual la *mentalité* acaba semejando un paradójico *Zeitgeist*. Por otra parte, los intentos de recuperación de las llamadas “culturas populares” emergen sintomáticamente sin alusión a las *mentalités* -se entiende, sin que ese término desenvuelva algún sentido fuerte- y deben entablar combate ya contra el peligro de los prejuicios de la autonomía relativa ya contra justamente el opuesto de la manipulación omnipotente de los sectores hegemónicos. Los corolarios que se siguen de estos comentarios apuntan a un desplazamiento hacia condensaciones en la dimensión histórico-social que enfatizan el cariz relacional de interacción entre los agentes sociales por sobre los intentos de incorporar a la psicología -más allá de su vertientes doxológicas- esto es, se inhibe la compulsión sobre instancias de naturaleza intrasubjetiva en la producción de significaciones. No sorprende entonces que no sea en este marco donde Bourdieu puede plantear filiación y continuidad. Con su perfil fuertemente sociográfico, el *habitus* inhibe el peligro de interclasismo típico de la *mentalité* y aún del más reciente concepto de *imaginaire*, que se desplaza hacia el plano de sus producciones, y puede condensar historicidad. Los procesos internos se ven desplazados frente al análisis interactivo entre sujetos históricos, distribuidos por todo el mapa social, y entidades de formación del papel a desempeñar por aquéllos en dicha sociedad. Ni la vaga *mentalité* ni el también unilateral *utillage mental* pueden resolver la inmensa cuestión de la producción y circulación de bienes simbólicos en la medida que no atacan explícitamente el aspecto de las relaciones y la actitud constructiva de los

²³ J.LE GOFF, *Las mentalidades*, op.cit., p.91

²⁴ J.LE GOFF, “Les trois fonctions indoeuropéennes, l’historien, et l’Europe féodale”, en: *Annales* (ESC), 34, nov-dic, 1979, p.1190. Remito también a mi “Mentalidad-ideología-imaginario (Para una evaluación historiográfica), en *Espacios*, 10, nov-dic, 1991, pp.65-66

actores. Los siglos XII y XIII que penetra Panofsky conocen ya una gran discriminación de funciones en la sociedad y, subsecuentemente, de dominios de saber: la cultura oral de los grupos subalternos campesinos y aún urbanos, la cultura fronteriza de la aristocracia laica, la hegemonía de la cultura escrita por los clérigos o por aquéllos que ya comienzan a compartirla -los distintos grupos burgueses-. No existe aún la tendencialmente homogénea escuela burguesa. Esta complejidad, forzosamente simplificada, de circuitos relega drásticamente las condensaciones interclases. En tanto disposiciones generales y transportables, los *habitus* poseen inercia, se conforman experimentalmente desde la infancia y dependen, por ende, de toda instancia educativa vivida, esto es, de los marcos socialmente instituidos adecuados a los distintos grupos, con variable carácter de formalización, y mutables históricamente.

Es por eso que, en convergencia con lo dicho hasta este punto, se debe atender, en la inserción de Bourdieu en su campo intelectual, al condicionamiento de las cuestiones hegemónicas con las que trabó relación. En "*Choses dites*" (1987), en donde Bourdieu reúne un cúmulo de declaraciones relativas a sus vivencias informativas, se nota en qué medida incide en la recuperación de la categoría el intento de superar la opción *estructuralismo sin sujeto-filosofía del sujeto*, caras a la reflexión francesa de los años '60 y '70. Relega la consideración del sujeto trascendental²⁵ y decanta el perfil activo de la gnoseología idealista que, por medio de la idea de *habitus*, habilita la constitución de los actores sociales como operadores prácticos de construcción de objetos²⁶ con lo que evidencia la fecundidad de la contribución de Panofsky.

El valor del hábito ya había sido desarrollado por autores como Hume o Maine de Biran quienes habrían dado cuenta de perfiles capitales a explorar, a saber su capacidad instituyente de lo real y su cualidad de automatismo y plasticidad simultánea que involucran instancias de génesis o régimen, como es el caso del inconsciente. El nudo fuerte del *habitus*, su carácter activo y su carácter social estaba siendo hurgado y percibido a partir de otras imágenes. Bourdieu justamente recuerda la *Wahlverwandschaft* o "parentesco de elecciones" de Max Weber. En el concepto de *habitus* acaban indisolublemente unidos percepción, procesamiento y acción, inscribiéndolos asimismo en cuadros de sociedad, época y/o clases²⁷, esto es, una condensación que a su vez da cuenta estructural del dispositivo cognoscitivo. El concepto parece fortalecerse como correlato del proyecto científico de Piaget aunque el estudioso suizo no reviste una presencia señalada en las lecturas de Bourdieu más allá de alguna declaración propugnando un estructuralismo genético²⁸. Llama la atención esta situación en tanto desde Lucien Goldman, en el campo marxista, hasta gnoseólogos más recientes como el grupo de los realistas conjeturales movidos

²⁵ P. BOURDIEU, *Cosas dichas*, op.cit., p.25

²⁶ Idem, p.26

²⁷ Idem, *Postface*, op.cit., p.162

²⁸ Idem, *Cosas dichas*, op.cit., p.26

por la égida de K.Lorenz o cultores de diversas vías de construccionismo -P.Watzlawick, F.Varela,... por citar algunos ejemplos-, transitan intensamente el paradigma piagetiano. La forma del concepto disuelve el antagonismo individualidad-colectividad al involucrarse ambos en el proceso cognición-acción. A propósito, Bourdieu marca en el *Postface*, el contraste con la obra de otro insigne historiador del arte, Emile Male en quien el planteo de dicho antagonismo hace visible como se velan los componentes colectivos del individuo "*sous la forme de la culture -au sens subjective de cultivation o de Bildung*" ²⁹, esto es, el *habitus*.

En la resolución del por qué de las homologías estructurales captadas entre la arquitectura gótica y escolástica por Panofsky, Bourdieu ve neutralizada, a través de una feliz conjunción, seculares polémicas bloqueadas por el saturante ejercicio de polarización. Las creaciones del individuo se encuentran ahora condicionadas por formas, esquemas, modalidades no controladas que manifiestan lo social internalizado en él y, al mismo tiempo, el continuo intercambio cognitivo entre práctica y percepción, todo ello históricamente determinado. En palabras del propio Bourdieu: "*Tandis que la méthode structurale se contente généralement d'établir (ce qui n'est pas de peu) les homologues qui s'établissent entre les structures de différents systèmes symboliques d'une société et d'une époque et les principes de conversion formels qui permettent de passer des uns aux autres, chacun d'eux étant considéré en lui-même, dans son autonomie relative, M.Erwin Panofsky s'efforce de découvrir 'la connexion (...) concrète' qui rende raison complètement et concrètement de la logique et, de l'existence de ces homologues: et, à cette fin, il ne se contente pas d'invoquer une 'vision unitaire du monde' ou d'un 'esprit du temps' et de donner ainsi pour explication cela même qu'il faut expliquer (...). Il propose l'explication en apparence la plus naïve (...): dans une société où la transmission de la culture est monopolisée par une école, les affinités profondes qui unissent les oeuvres humaines (et, bien sûr, les condvites et les pensées) trouvent leur principe dans l'institution scolaire investie de la fonction de transmettre consciemment et, aussi, pour une part, inconsciemment, de l'inconscient ou, plus exactment, de produire des individus dotés de ce systèmes de schèmes inconscients (ou profondément enfouis) qui constitue leur culture ou mieux leur habitus, bref, de transformer l'héritage collectif en inconscient individuel et commun (...)*" ³⁰.

Las coincidencias u homologías detectadas entre catedral gótica y *summa* escolástica dejan de derivarse de las influencias mutuas o de traducciones de una a otra ³¹ sino que son producto de condiciones previas a ambas, a la constitución de ambas y, más aún, de cualquier producción cuyos autores o agentes hayan vivido la experiencia de la institución escolar. Esta viene a

²⁹ Idem, *Postface*, op.cit, p.142

³⁰ Idem, op.cit, pp.147-148

³¹ Idem, op.cit, p.146

erigirse en un elemento capital en la formulación de ambos investigadores puesto que terminamos por percibir la efectiva inserción sociohistórica que las *mentalités* no alcanzaban a formalizar. La escuela aparece en la explicación de Panofsky, y de manera más transparente en las de Bourdieu, como “*force formatrice d’habitudes*”³². Los ejercicios de objetivación de las labores intelectuales que impone la escuela, a partir de las herencias recibidas, de las opciones concretadas, de los propósitos supuestos, generan, en un espacio y lugar determinados, respuestas, posiciones, modalidades de reflexión transmisibles consciente e inconscientemente de modo de dar lugar a esa serie de esquemas de operación -otra vez Piaget- combinables que constituyen el *habitus*. La comparación de tales esquemas y su combinatoria con la escritura musical³³ convoca también la idea de *Sprachspiel*, de “juegos de lenguaje” de Wittgenstein, otros de los *maîtres à penser* de Bourdieu, sólo que el nudo problemático de la introducción de las prácticas parece más esclarecido por el *modus operandi*, evidencia de que el interés por Panofsky se trasunta también hacia conceptos escolásticos. El valor de análisis del iconólogo alemán no sólo se reduce al reconocimiento y configuración de la categoría en tanto tal y como alternativa y/o superación de otras posiciones ya existentes, sino que además debe ponderarse la actividad epistémica en que el discernimiento de aspectos específicos surgidos del tratamiento del problema concreto que se enfrenta, se traducen en condensación conceptual. Los principios homólogos extraídos de los cotejos entre la escolástica y la arquitectura, la *clarificación*, la *conciliación de opuestos*, invitan a pensar en la forma que los genera y les otorga sentido. Esta construcción del sentido puede presentarse como una de las potencialidades más claras de sistematización de análisis cultural, con vertientes más amplias que el *circulus methodicus*, que instauro el saber iconológico, al alcanzar a todos los síntomas culturales³⁴, en su dinámica de relación de realidades singulares con otras de su misma clase en un proceso que va multiplicando vínculos hasta que el conjunto adquiere coherencia. La eficacia de la relacionalidad articulada puede mensurarse en el control de otras interpretaciones y permite definir su capacidad explicativa, en contra de yuxtaposiciones más o menos indefinidas, como estructural³⁵. Esto se encontraría justificado desde el momento en que la inadecuación de una interpretación en el marco de las establecidas con anterioridad involucra a todo el conjunto. De ahí la afirmación de Bourdieu de que “*cette science (la ciencia iconológica) doit renoncer à l’espoir de découvrir les preuves circonstanciées et palpables de ses découvertes*”³⁶. No deja de ser interesante recordar la centralidad que estos elementos tienen en discusiones de la última década sobre las posibilidades de

³² E.PANOFSKY, *Architecture...*, op.cit., p.84

³³ P.BOURDIEU, *Postface*, op.cit, p.152

³⁴ Idem, p.144

³⁵ Idem

³⁶ Idem, p.143

relación entre los paradigmas de la antropología y la historia, v.g. pensemos en la recepción de las posiciones de Clifford Geertz y en el status de la interpretación en la las cuales el neokantismo juega uno de sus sentidos fuertes.

El *habitus* adquiere entonces toda su dimensión histórica social cuando se proyecta su aplicabilidad más allá de lo que puede ser reconocido por haber recibido el impacto de la institución escolar. Ciertamente, Panofsky ha reconocido en ella una fuerte formadora de *habitus* y su eficacia y la tarea de objetivación de sus mecanismos despertaron un acentuado llamado de atención en Bourdieu que dedicó amplias investigaciones a la capacidad reproductiva de la escuela y a caracterizar a sus agentes sociales específicos, como en "*La Reproduction*" y "*Homo academicus*". Sin embargo, al mismo tiempo, y en segura convergencia con sus intereses etnográficos, el concepto se abría paso hacia toda instancia, hacia toda realidad que engendrara esquemas y reglas de juego de actividad social en todo aspecto concebible. Estructura estructurante y estructura estructurada -a su vez juego continuo de la prosa de Bourdieu- bebe en la tradición y sus mecanismos reproductores e induce a un estudio que, más allá -y asimilándolo- del interés sociológico en las sociedades presentes con sus crecientes mecanismos de racionalización, se aboque a aquellas pretéritas en búsqueda de las condiciones históricas de posibilidad de tales mecanismos. La instalación de un dominio sistematizado de producción y reproducción de una serie de disciplinas convoca a pensar en los cómo y los por qué de las búsquedas de sistematización, de institución de un ámbito con régimen de leyes propias, de autonomía relativa, y la decantación de saberes considerados reproducibles en dicho dominio -y que tanto lo legitiman como son legitimados por él- todo lo cual supone procesos de inclusión y de exclusión, consciente e inconsciente, inscriptos en la acción de los diferentes actores históricos ordenados de acuerdo a cortes de variable rango en el tejido social -status, estructura de parentesco, clases de edad...-.

Ciertamente, tramas de pensamiento tan estimulantes abren paso a distintos ordenamientos de cuestiones y a nuevos esfuerzos de investigación ³⁷ que actualicen la necesidad de dar continuidad a ciertas vetas mientras no se perciba su agotamiento, situación en la que subyacen como requisitos un esfuerzo transdisciplinario real y abierto, cuidadoso de la exhaustividad -más que nunca difícil en las humanidades- en la información y en la reflexión. Pensamos esto como consideración conclusiva para articular lecturas y emular actitudes de conocimiento nunca exentos de saltos y transgresiones como marcan los caminos de Erwin Panofsky y Pierre Bourdieu.

³⁷ Damos cuenta de un ejemplo reciente: el artículo que Charles Radding y William Clark publicaron en *Annales* a fines de 1988, "Abelard et le bâtisseur de Saint Denis. Etudes parallèles d'histoire des disciplines" en el que el subtítulo ya es significativo como pauta de la génesis del estudio: las homologías perceptibles entre formas y categorías cuya naturaleza es necesario determinar. Este emprendimiento comparativo no podía concretarse sin aludir a Panofsky y sin justificar algún tipo de superación a sus observaciones. Los llamados de atención si bien justificados como el contraste con el orden románico y las experiencias ar-

quitectónicas de su contexto (p.1273), no alcanzan, sin embargo, a erigir un frente de refutación. La objeción de ambos autores "*D'expliquer non pas des bâtiments réels, mais les abstractions scolaires traduites par les termes gothique et scolastique*" (p.1273) no afecta la nudo de la aportación de Panofsky. Radding y Clark no contrastan su hincapié en la comparación de los que denominan "*processus cogitifs*" (p.1264) y las "*habitudes mentales*" (p.1286) panofskianas. Más aún, es curioso que le atribuyan desconocimiento de lo que la categoría implica, cuando no solamente el estudioso alemán remite a principios de definición sino también a vectores explicativos. Por otra parte, no parecen haber reparado en el *Postface* de Bourdieu. En análisis de la "*la summa scolastique et la cathedrale gothique de l'exterieur*" no intenta "*recréer l'univers mental des maîtres ou des bâtisseurs*" (p.1287). Es así como con la referencia de un "universo mental" se marca una inflexión que remite nuevamente a tópicos caros a la tradición más vulgarizada de *Annales* y sus *mentalités* al mismo tiempo que la idea de "recreación" alcanza a rozar visiones de la interpretación desde el "interior del otro", es decir, una apropiación intelectual de la alteridad cercana a la empatía etnográfica tan presente en la producción angloamericana reciente -de la cual, el ya mencionado Robert Darnton es la expresión historiográfica más comentada-. En estos dos puntos, la "exterioridad" que supone la conformación categorial asumina por Panofsky no puede menos que alejar, según los autores, del objetivo comparativo.