



Revista Sociedad y Economía

ISSN: 1657-6357

revistasye@univalle.edu.co

Universidad del Valle

Colombia

Silva, Renán

La lectura: una práctica cultural. Debate entre Pierre Bourdieu y Roger Chartier

Revista Sociedad y Economía, núm. 4, abril, 2003, pp. 161-175

Universidad del Valle

Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99617936017>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La lectura: una práctica cultural. Debate entre Pierre Bourdieu y Roger Chartier¹

Presentación²

El debate sobre la *práctica de la lectura como práctica cultural* entre Pierre Bourdieu y Roger Chartier que publicamos y que permanecía inédito en castellano, fue originalmente transmitido por *Radio France* como conclusión del *Coloquio de Saint-Maximan* sobre la lectura en septiembre de 1983, actividad que había permitido el encuentro entre diez investigadores especializados en problemas del libro y la lectura. El intercambio entre Bourdieu y Chartier fue publicado –manteniendo sus características originales– en *Pratiques de la Lecture* [Paris, Éditions Rivages, 1985], el libro que recogió las ponencias presentadas al mencionado Coloquio, una reunión académica que tuvo como objetivo no sólo poner en relación los diferentes enfoques a partir de los cuales las ciencias humanas investigan el problema del libro, la lectura y los lectores, sino también poner en tela de juicio de manera radical el «etnocentrismo de la lectura», la universalización de una forma de lectura que regularmente se corresponde con aquella que domina en los círculos de los intelectuales.

Roger Chartier y Pierre Bourdieu, ambos profesores en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París y cuyas obras circulan ampliamente desde hace años en castellano, conversan aquí a propósito de la lectura, expresan sus propias concepciones y diferencias a propósito del tema, y muestran su acuerdo sobre la necesidad radical de historizar las prácticas de la lectura y de la escritura, sustrayendo el análisis de toda perspectiva fenomenológica que insista en presentar al lector como un intérprete sin limitaciones ni condicionamientos de tiempo y de lugar –tan sólo sometido a los límites de su propia invención–, mostrando la ingenuidad que encierra el uso incontrolado de la palabra «lectura» como forma de entender todo intento de inteligibilidad del mundo, al tiempo que reaccionan contra cierta herencia estructuralista que entiende el «texto» como referente único

¹ Roger CHARTIER (sous la direction de), *Pratiques de la lecture*. Paris, Éditions Rivages, 1985, pp. 266-294.

² Tanto esta introducción como las notas son del traductor, el profesor Renán Silva, sociólogo e historiador, profesor del Departamento de Ciencias Sociales y miembro del Grupo de Investigaciones sobre Historia, Cultura y Sociedad de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle.

de la realidad, como si la llamada «economía interna del texto» se impusiera sobre los lectores, por fuera de cualquier otro contexto y situación.

La traducción que presentamos ha buscado plasmar el ritmo original de la conversación sostenida entre P. Bourdieu y R. Chartier, manteniendo muchas de sus repeticiones y de sus reiteraciones, de sus saltos y de sus vueltas atrás, de sus exageraciones pedagógicas o puramente polémicas, mecanismos siempre presentes en toda conversación, pero que aquí no restan ninguna coherencia a los planteamientos expresados.

Roger Chartier: Yo creo, Pierre, que debemos apoyar este diálogo sobre la reflexión y el trabajo colectivos adelantados en el encuentro sobre la lectura de Saint-Maximan. Podemos comenzar recordando por qué el tema de la lectura como práctica cultural nos pareció un tema tan importante. En principio la idea era doble. De una parte, es claro que para numerosos enfoques en ciencias sociales o en crítica textual, el problema de la lectura es central. De otra parte, no es menos claro que las maneras de acercarse al problema han permanecido por largo tiempo sin contacto unas con otras, y que muy pocos diálogos se han desarrollado entre sociólogos y psicólogos, entre sociólogos e historiadores o historiadores de la literatura. La idea original de este encuentro fue la de mezclar, la de cruzar –si fuera posible–, enfoques adelantados en términos de crítica literaria y en términos históricos. Igualmente me parece que para debatir acerca de la inteligibilidad de las prácticas culturales, el ejemplo de la lectura es un buen ejemplo, puesto que sobre el terreno de la lectura se encuentran planteados, como en un microcosmos, los problemas que uno puede encontrar en otros campos y en otras prácticas.

Pierre Bourdieu: Pienso que estaremos de acuerdo en que cada vez que la palabra lectura sea pronunciada tendremos en mente que ella puede ser reemplazada por toda una serie de palabras que designa toda clase de consumo cultural, lo que nos ayuda a desparticularizar el problema. Dicho esto, recordemos que ese consumo cultural, la lectura, que no es más que uno entre otros, tiene sus particularidades. Así que por una suerte de reflejo profesional quisiera comenzar por ahí. Me parece muy importante, cuando se aborda una práctica cultural, cualquiera que ella sea, interrogarse sobre ella, en tanto practicante uno mismo de esa práctica. Creo que es muy importante que no olvidemos que todos nosotros somos lectores, y que por ello arriesgamos hacer intervenir en una discusión sobre la lectura una multitud de supuestos tanto positivos como normativos. Para avanzar en esta reflexión, quisiera recordar la oposición medieval entre el *auctor* y el *lector*. El *auctor* es aquel que produce él mismo y cuya producción está autorizada por la *auctoritas*, aquella del *auctor*, el hijo de sus obras, célebre por sus obras. El *lector* es alguien muy diferente, es alguien cuya producción consiste en hablar de las obras de los otros. Esta división, que corresponde a aquella del escritor y del crítico, es fundamental en la división del trabajo intelectual. Si me parece útil recordar esta oposición es porque nosotros somos por posición –y pienso en todos los participantes en este coloquio– *lectores*,

y como tales siempre estamos en el peligro de volcar sobre nuestros análisis de la lectura, de los usos sociales de la lectura, de nuestras relaciones con lo escrito, todo un conjunto de supuestos inherentes a la condición de *lectores*. Quisiera tomar un ejemplo y prolongar la idea que ha sido presentada desde el primer día de este Coloquio por François Bresson: ¿Existe una escritura de las prácticas? Sobre este punto, como lo he intentado mostrar en los trabajos de antropología que he adelantado, los etnólogos cometen frecuentemente un error en su relación con las cosas que describen – particularmente en el caso de los rituales–, un error que consiste en leer las prácticas como si se tratara de escrituras. En los años de mayor dominio del estructuralismo, muchos libros llevaban en su título la palabra «lectura». Pero, el hecho de leer las cosas –cosas de las cuales no sabemos si fueron hechas para ser leídas– introduce una desviación fundamental. Por ejemplo «leer» un ritual, que es como una danza, leerlo como si se tratara de un discurso, leerlo como si de él uno pudiera ofrecer una formulación algebraica, eso me parece una alteración esencial de las cosas. Podemos aun tomar un ejemplo más próximo, que ha sido abordado en la discusión, el de la pintura. Ahí de nuevo pienso que hemos hecho intervenir, sin pensarlo bien, una serie de supuestos no explícitamente formulados. Y se podría prolongar la lista.

R.Ch.: Me parece que esta proyección universalista del acto de la lectura en que todos caemos, los historiadores también la han practicado en una dimensión diacrónica, proyectando retrospectivamente nuestra relación con los textos, como si esa relación particular fuera la única posible. Incluso si uno está atento, si toma todas las precauciones posibles, constantemente se arriesga a caer en esa ilusión. Creo que a través de muchas de las comunicaciones de este Coloquio aparece de manera muy clara la idea de que tanto las capacidades de lectura, como las situaciones de lectura, son históricamente variables. ¿La lectura es siempre un acto privado, íntimo, secreto, que reenvía a la individualidad? No. Esa situación de lectura no ha sido siempre dominante. Creo, por ejemplo, que durante los siglos XVI-XVIII, en medios urbanos, existe otro conjunto de relaciones con los textos, relaciones que pasan por una lectura colectiva, por la lectura de unos lectores que manejan los textos, que los descifran para otras personas, textos descifrados colectivamente y por ello también elaborados de manera colectiva, de tal manera que lo que se pone en obra es algo que sobrepasa la capacidad individual de lectura. Entonces aquí también hay que tratar de evitar la tentación constante de suponer una posición universalizante de los lectores.

P.B.: Y evitar la universalización de una manera particular de leer, pues la lectura es una institución histórica. Pienso por ejemplo en lo que se llama «lectura estructural», la lectura interna que considera el texto en él mismo y por él mismo, constituyéndolo en autosuficiente y buscando en él, de manera exclusiva, su verdad, haciendo abstracción de todo aquello que es el autor. Esa forma de comprender los textos es ella misma una invención reciente y se puede situar y fechar (Cassirer la asocia con Shelling). Esta manera de leer un texto sin referirlo a nada distinto de él

mismo, está tan arraigada en nosotros, que la universalizamos inconscientemente, aunque se trate de una invención reciente. Si de esto buscáramos un equivalente en el pasado, con seguridad que lo encontraríamos en la lectura de los textos sagrados, aunque esos textos hayan sido siempre leídos con intención alegórica. Historizar nuestra relación con la lectura es una manera de liberarnos de lo que la historia puede imponernos como presupuesto inconsciente. Contrariamente a lo que se piensa de manera común, lejos de relativizar historizando, por esta vía nos damos un medio de relativizar nuestra propia práctica. Si es cierto lo que afirmo, que la lectura es el producto de las condiciones en las cuales alguien ha sido producido como lector, tomar conciencia de ello es la única manera de escapar al efecto de esas condiciones, lo que otorga una función epistemológica a toda reflexión histórica sobre la lectura.

R.Ch.: Hay mucho más en este uso incontrolado de la palabra lectura, aplicada a todo un conjunto de materiales que se le resisten. Es claro que uno puede descifrar un cuadro, un ritual, un mito, pero el conjunto de esos modos de desciframiento, que no depende de los dispositivos que se ponen en marcha en la lectura de textos escritos, no es enunciable sin embargo más que a través de los textos mismos. Hay pues en esta dificultad una incitación a esa universalización de la lectura, contra la cual es tan difícil defenderse.

P.B.: La metáfora de lo cifrado es de manera típica una metáfora de lector. Existe un texto codificado del cual se trata de encontrar el código para volverlo inteligible. Esta metáfora nos ha conducido a un error de tipo intelectualista. Se piensa que leer es comprender el texto, en el sentido de su descubrir su clave, olvidando que no todos los textos están hechos para ser comprendidos de esa manera. Más allá de la crítica de los documentos, que los historiadores saben hacer muy bien, me parece que también está por hacerse una crítica del status social del documento: ese texto ¿para qué uso social fue hecho? ¿Para ser leído como nosotros leemos, o bien, por ejemplo, para ser leído como una instrucción, es decir como un escrito destinado a comunicar una manera de hacer, una manera de obrar? Hay toda clase de textos que pueden pasar directamente al estado de prácticas, sin que haya necesariamente la mediación de un desciframiento, en el sentido en que nosotros entendemos esa operación.

R.Ch.: Desde luego. Pero el proceso de inteligibilidad existe siempre, incluso frente a un ritual o a un cuadro. Entonces ¿cómo intentar decirlo en un lenguaje que es casi necesariamente inadecuado? El problema es pues el de cómo enunciar a través de lo escrito la comprensión de una práctica que no podría decirse en ninguna lengua fuera de la suya, o de una pintura que no podría comprenderse más que en el lenguaje de lo «inefable». A partir del momento en que uno admite que hay la posibilidad de comunicar la inteligibilidad de una práctica o de una imagen, creo que hay que aceptar la ambigüedad de una traducción a través del texto, del cual uno sabe que nunca es completamente adecuado.

P.B.: Una cosa que me ha parecido importante en las diferentes comunicaciones –y es un punto sobre el que al parecer todos nos encontramos de acuerdo– es el hecho de que los textos, no importa de qué textos se trate, cuando se los interroga no solamente como textos, transmiten una información sobre su modo de empleo. Y usted nos indicaba en su intervención que el corte en párrafos en un texto podría ser muy revelador, por ejemplo, de la intención de difusión: un texto de largos párrafos se dirige a un público más selectivo, que un texto cortado en pequeños párrafos. Esto reposa sobre la hipótesis de que un público más popular pedirá un discurso más discontinuo, etc. Así, la oposición entre largo y corto, que puede manifestarse de múltiples maneras, constituye una indicación sobre el público imaginado y al mismo tiempo una indicación sobre la idea que el autor tiene de sí mismo. Otro ejemplo puede ser el de la significación del grafismo, que ha sido largamente estudiada. Pienso en un ejemplo entre mil: el de la letra itálica, y más generalmente pienso en todos los signos que están destinados a resaltar la importancia de lo que se dice. Ahí es necesario poner atención a las mayúsculas, a los títulos, a los subtítulos, etc., que son otras tantas manifestaciones de una intención de controlar la recepción. Hay pues una manera de leer el texto que permite saber eso que se quiere «hacer hacer» al lector.

R.Ch.: Pienso que con esto tocamos el problema de las condiciones de posibilidad de la historia de la lectura, una historia que puede ser uno de los medios de objetivar nuestra relación con ese acto. Al respecto pienso que varias vías son posibles. Una es la que aquí ha seguido Robert Darnton, ya ensayada por Carlo Ginzburg, y es la de tratar de atrapar lo que un lector nos dice sobre sus lecturas.³ El problema que se plantea aquí es que este tipo de testimonio se inscribe en una situación particular de comunicación: o bien la confesión arrancada por la fuerza, en el caso de lectores a los que se obliga a decir cuáles han sido sus lecturas, porque ellas parecen inadecuadas desde el punto de vista de la fe, como se decía en el siglo XV; o bien la voluntad de construir una identidad y una historia personales a partir de los recuerdos de lectura. Esta es una vía posible, pero difícil, en la medida en que ese tipo de textos son históricamente poco numerosos. Otra vía es la de intentar volver a interrogar los propios «objetos» leídos, en todas sus estructuras, interrogando de una parte los protocolos de lectura inscritos en los propios textos, y de otra parte interrogando los dispositivos de impresión, a los cuales usted ha hecho referencia. Entre estos dispositivos hay algunos generales para un periodo dado. Un libro de 1530 no se presenta como un libro de 1830 y hay ahí evoluciones globales que cubren toda la producción impresa, en sus reglas y en sus desplazamientos. Pero es seguro también que esas evoluciones se expresan también en los cambios respecto del público imaginado, y aun más en el tipo de

³ Cf. Robert DARNTON, «Le lecture rousseauiste et un lecteur «ordinaire» au XVIII^e siècle», in Roger CHARTIER, *Pratiques de la lecture, op. cit.*, pp. 161-199; y Carlo GINZBURG, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI* [1976]. Barcelona, Muchnik Editores, 1981.

lectura que se quiere imponer. Cuando un texto pasa de un nivel de circulación social alto a otro más popular, sufre una serie de alteraciones, de las cuales una de las más claras es la fragmentación operada en la organización misma del objeto, tanto en el nivel de los capítulos, como en el nivel de los párrafos, una modificación destinada a facilitar la lectura de lectores menos cultivados.

P.B.: Hay un punto sobre el cual de manera frecuente se oponen sociólogos e historiadores, pero sobre el cual nosotros estamos completamente de acuerdo: a la idea del libro que uno puede componer, del cual se puede seguir la circulación, la difusión, la distribución, etc., hay que sustituir la idea de lecturas plurales y hay que insistir en la necesidad de buscar nuevos indicadores que permitan captar las maneras de leer. Este es un punto respecto del cual los historiadores dicen envidiar al sociólogo, y entonces le dicen: «ustedes tienen suerte, ustedes interrogan a la gente sobre lo que lee, y no sólo sobre lo que lee, sino sobre la manera como lo lee». Pero la más elemental interrogación sobre las formas sociológicas de interrogar enseña que las declaraciones que conciernen a lo que la gente dice leer, son muy poco confiables, en razón de eso que yo denomino el «efecto de legitimidad». Desde el momento en que uno pregunta a alguien sobre lo que lee, el interrogado entiende: ¿qué hay en lo que yo leo que merezca ser mencionado?». Es decir: «¿qué leo yo de 'literatura legítima' ?». Cuando uno pregunta: «¿Le gusta la música? ¿Le gusta la música clásica ?», lo que la gente responde no es aquello que verdaderamente escucha –o lee–, sino aquello que le parece socialmente legítimo. Por ejemplo, en materia de música dirá: «me gustan mucho los vals de Strauss». Pero estas declaraciones son sospechosas en extremo, y pienso que los historiadores estarán de acuerdo en decir que los testimonios biográficos u otros en los que las gentes declaran cuáles son sus lecturas, es decir su itinerario espiritual, deben ser tratados con sospecha. En estas condiciones ¿en dónde encontrar indicadores de esas lecturas diferenciales? Porque frente al libro se debe saber que hay lecturas diversas –luego competencias diferentes–, instrumentos diferentes para apropiarse de ese objeto, instrumentos desigualmente distribuidos, según el texto, según la edad, según, y esto es esencial, la relación con el sistema escolar, desde el momento en que este existe. Y hasta donde sabemos, el problema es relativamente simple: la lectura obedece a las mismas leyes que las demás prácticas culturales, con la diferencia de que ella es enseñada por el sistema escolar más directamente que cualquier otro tipo de prácticas culturales. Es decir, que el nivel de instrucción va a ser el más importante elemento en el conjunto de factores explicativos, siendo el segundo el origen social. En el caso de la lectura hoy en día, el peso de la formación escolar es mucho más fuerte. Así cuando uno pregunta a alguien su nivel de escolaridad, uno puede tener ya una cierta previsión respecto de lo que lee, del número de libros leídos por año, etc. Y también una cierta previsión sobre la manera de leer. De manera rápida uno puede pasar de las prácticas a la descripción de las modalidades concretas de esas prácticas.

R. Ch.: Creo que uno puede históricamente controlar este análisis por el estudio del objeto mismo (el libro) y de todas las formas de lo escrito, impreso o manuscrito. Este análisis puede ser mucho más riguroso, más interrogativo sobre el objeto, movilizándolo todo lo que uno pueda saber, bien sea sobre las capacidades que se confrontan con ese objeto, bien sea sobre sus usos. Daniel Roche para los medios urbanos de Francia en el siglo XVIII y Daniel Fabre para las zonas rurales de Los Pirineos, han dado el ejemplo posible de un material escrito que circula y del cual se puede con seguridad señalar la distribución, los lugares y frecuencias de aparición.⁴ No se trata pues de considerar que todo análisis de «sociología distribucional» carezca de objeto y de interés. El problema es el de completar ese análisis de las frecuencias y de su base social a través de una reflexión sobre las competencias y los usos.

P. B.: Todo esto me parece muy importante y creo que se articula con lo que yo había señalado al comienzo. Una de las distorsiones ligada a la posición de lector puede consistir en omitir la cuestión de por qué se lee, si existe una necesidad de lectura, y por lo tanto abrir la posibilidad de plantear la pregunta acerca de las condiciones en las cuales se produce esa necesidad. Cuando uno observa una correlación entre el nivel de escolaridad, por ejemplo, y la cantidad de lecturas o la calidad de la lectura, uno puede preguntarse cómo ocurren las cosas, puesto que no se trata de una relación auto-explicativa. Es probable que se lea cuando se tiene un mercado respecto del cual tienen valor los discursos relacionados con la lectura y con los libros. Si esta hipótesis puede sorprendernos e incluso chocarnos, es precisamente porque nosotros somos gente que siempre tiene a mano un mercado de alumnos, de colegas, de parientes, etc., a los cuales uno puede hablar de lecturas. Uno termina por olvidar que en muchos medios sociales no es posible hablar de lecturas y de textos sin adquirir un aire pretencioso. Como también tiene uno lecturas de las que no se puede hablar, lecturas inconfesables que uno hace a escondidas. Dicho de otra manera, hay una oposición social entre dos tipos de lectores: los lectores de esas cosas que no merecen ser leídas, y los otros lectores, los que practican la verdadera lectura, la lectura de lo «eterno», de lo «clásico», la lectura de ese tipo de textos que merecen ser conservados y recordados. Hace un momento decía que no existe una necesidad de lectura; ahora diré, un poco jugando, que si se trata de lectura, la necesidad en su forma elemental, antes de que sea socialmente constituida, se manifiesta en las estaciones de tren. La lectura es eso que aparece espontáneamente cuando uno tiene tiempo para no hacer nada, cuando uno va a estar sólo y encerrado en alguna parte. Esta necesidad de diversión es tal vez la única necesidad no social que puede reconocer el sociólogo.

⁴ Cf. Daniel ROCHE, «Les pratiques de l'écrit dans les villes françaises du XVIII^e siècle» y Daniel FABRE, «Le livre et sa magie», in Roger CHARTIER, *Les pratiques de l'écrit, op. cit.*, pp. 201-229 y 231-262 respectivamente.

R. Ch.: Me parece que esta perspectiva es un poco reductora, porque incluso en las sociedades tradicionales, que están sin embargo bastante alejadas de lo escrito impreso, por comparación con nuestra sociedad, hay situaciones y necesidades de lectura que no se pueden reducir a una competencia de lectores tomados por un mercado social, sino que están profundamente enraizadas en experiencias individuales y comunitarias. Se podrían citar las prácticas profesionales del taller artesanal que se apoyan –muy pronto, desde el siglo XVI– en libros que sirven como guías del trabajo manual. Lo mismo puede decirse de las asociaciones de jóvenes en las ciudades, esos grupos de edad, de oficio o de barrio que hacen uso de lo escrito y son prolongados por el.

P.B.: Muy a propósito he llevado las cosas al extremo, para poder poner en cuestión la idea de una necesidad natural de lectura, una representación que está profundamente inscrita en el inconsciente de los intelectuales, bajo la forma de un derecho a la lectura. Pienso que los intelectuales se sienten en el deber de dar a todos el derecho a la lectura... es decir, el derecho a que los lean. Ese era el propósito. Pero podemos discutir.

R.Ch.: Desde luego, y debemos interrogarnos sobre las condiciones de posibilidad y la eficacia de una política de la lectura, de una política que toma en cuenta la edición, el encuentro entre el libro editado y su lector, una política que organiza o que reorganiza el conjunto de los circuitos de distribución. ¿De verdad piensa usted que la necesidad de lectura no sería más que un artificio de los autores, interesados en que se les lea?

P.B.: Es necesario que cosas como las que yo digo sean dichas, porque de otra manera siguen presentes en el inconsciente. Hay cosas un poco penosas que es necesario decir cuando se quiere hacer la ciencia de ciertos objetos. Yo participo también de la creencia en la importancia de la lectura, participo de la convicción de que es muy importante leer y que alguien que no lee es un mutilado, etc. Vivo en nombre de todo eso. Pero pienso que se cometen errores políticos, y errores científicos, cuando uno es inocente en este terreno. Los errores políticos no son mi asunto. Los errores científicos me importan mucho. Durante mucho tiempo he hecho una sociología de la cultura que se detenía en el momento de plantear la pregunta: ¿cómo se produce la necesidad del producto? Ensayé establecer relaciones entre un producto y las características sociales de los consumidores (entre más se eleve uno en la jerarquía social, más consume bienes situados en un nivel elevado de la jerarquía de los bienes, etc.). Pero no me interrogaba sobre la producción de la jerarquía de los bienes y sobre la producción del reconocimiento de esa jerarquía. Cuando mucho me contentaba con nombrarla, en tanto que ahora me parece que lo propio de las producciones culturales es que es necesario producir la creencia en el valor del producto, y que esta producción de la creencia en el producto no puede jamás, por definición, ser producida por un solo productor. Es necesario que todos los productores intervengan, incluso luchando entre sí. La polémica entre

intelectuales forma parte de la producción de la creencia en la importancia de eso que hacen los intelectuales. Así pues, entre las condiciones que deben ser cumplidas para que un producto intelectual sea producto, está la creencia en el valor del producto. Si queriendo producir un objeto cultural, cualquiera que sea, yo no produzco simultáneamente el universo de creencia que hace que uno lo reconozca como objeto cultural –como cuadro, como naturaleza muerta–, no lo produzco, no he producido nada, solamente una cosa. Dicho de otra manera, lo que caracteriza un bien cultural, es que se trata de un producto como los otros, más la creencia, necesaria ella misma de ser producida.

Es esto lo que hace que uno de los únicos puntos sobre los cuales puede obrar una política cultural, sea el de la creencia. De hecho podría compararse la política cultural a uno de sus casos particulares, como por ejemplo el de la política lingüística. Si las intervenciones políticas en materia de cultura son regularmente ingenuas, por exceso de voluntarismo, ¿qué no podría decirse de las políticas sobre la lengua! No se trata de pesimismo de sociólogo: las leyes sociales tienen una fuerza extraordinaria y cuando se las ignora ellas toman venganza.

R.Ch.: Entre esas leyes sociales que modelan la necesidad o la capacidad de lectura, las de la escuela se encuentran entre las más importantes, lo que plantea el problema –a la vez histórico y contemporáneo- del lugar del aprendizaje escolar en el aprendizaje de la lectura, en los dos sentidos de la palabra, es decir el aprendizaje del desciframiento del saber leer en su nivel elemental, y de otra parte, esa otra cosa de la que hablamos, es decir la capacidad de una lectura más virtuosa, que puede apropiarse de textos diferentes. Lo que me interesa aquí es mostrar, como lo ha hecho Jean Hébrard a partir del análisis cuidadoso de los relatos autobiográficos⁵, de qué manera el aprendizaje de la lectura se apoya mucho más sobre cuestionamientos extra escolares, ligados al descubrimiento por parte del niño de problemas que apuntan a la difícil comprensión del orden del mundo, que sobre una escolarización o un aprendizaje escolar. ¿Piensa usted que una proposición similar podría ser enunciada para la escuela contemporánea y para su rol en la creación de una capacidad y una necesidad de lectura?

P.B.: Es un problema muy difícil. Desde luego que no lo puedo responder. Me parece que ha estado en el centro de nuestras discusiones de estos días y que todo el mundo lo ha esquivado. Me parece que cuando el sistema escolar juega el papel que juega en nuestras sociedades, es decir cuando la escuela se ha convertido en la vía principal o exclusiva de acceso a la lectura y cuando la lectura se ha convertido prácticamente en una vía accesible a todo el mundo, el sistema produce un efecto inesperado. Lo que me deja absolutamente sorprendido en los testimonios de los autodidactas que nos han sido expuestos aquí, es que ofrecen la prueba de una necesidad de lectura que la escuela destruye, para crear otra y crearla de otra forma.

⁵ Jean HÉBRARD, «L'autodidaxie exemplaire. Comment Jamerey-Duval apprit-il à lire?», in Roger CHARTIER, *Les pratiques de l'écrit, op. cit.*, pp. 29-76.

Hay un efecto de erradicación de la necesidad de lectura como necesidad de información: aquella que toma el libro como depositario de secretos, de secretos mágicos, de secretos climáticos (el almanaque para prever el tiempo), biológicos, educativos, etc., que tienen al libro como una guía de la vida, como un texto al cual uno le pide un arte de vivir, siendo la Biblia el modelo por excelencia. Pienso que el sistema escolar tiene ese efecto paradójico de arrancar de raíz esta expectativa – uno puede alegrarse o deplorarlo –, esa expectativa de profecía, en el sentido weberiano de respuesta sistemática a todos los problemas de la existencia. Pienso que el sistema escolar desestimula esta expectativa, destruyendo al mismo tiempo cierta forma de lectura. Me parece que uno de los efectos del contacto escolar con la literatura culta es el de destruir la experiencia popular, para dejar a la gente inerte entre dos culturas, entre una cultura originaria abolida y una cultura sabia de la que se dispone frecuentemente para no poder hablar más que de la lluvia y el buen tiempo, para saber todo eso que no hay que decir, sin tener otra cosa que decir.

R.Ch.: Otra tensión que existe en el acto de la lectura tiene que ver con nuestra relación con el propio acto de la lectura. De un lado – todos lo hemos diagnosticado –, las lecturas son siempre plurales, son ellas las que construyen de manera diferente el sentido de los textos, inclusive si estos textos inscriben en el interior de ellos mismos los sentidos que desean verse atribuir. Y es justamente esta diferenciación de la lectura, desde sus modalidades más físicas hasta su dimensión de trabajo intelectual, la que puede constituir un instrumento de discriminación entre los lectores, mucho más que la repartición supuestamente diferencial de tal o cual objeto manuscrito o impreso. Hay pues necesidad de insistir sobre eso que hay de creador y de distinto en la lectura. Pero, de otro lado, ¿nuestro oficio no nos conduce en tanto que lectores a buscar constantemente la interpretación correcta del texto? Y esta lectura plural que nosotros identificamos como realidad y como instrumento de análisis ¿nosotros mismos no la negamos, desde cierto punto de vista, estableciendo cuál debe ser la lectura justa de los textos, lo que equivale a volver a la posición del sacerdote ofreciendo la correcta interpretación de la Escritura? ¿No se encuentra ahí el fundamento, la raíz más profunda del ejercicio intelectual en la definición que de él ha dado la sociedad occidental?

P.B.: Sí. Si yo comprendo bien, esto vuelve a plantear la pregunta acerca de qué hacemos cuando leemos. Pienso que una parte muy importante de la vida intelectual consiste en luchar por la buena lectura. Es incluso uno de los sentidos de la palabra lectura: es decir una cierta manera de establecer el texto. Hay libros que son verdaderas apuestas de lucha por la excelencia. La Biblia es uno. *El Capital* es otro. «Lire le Capital», quiere decir leer por fin *El Capital*. ¡Ahora sí se va a saber qué contiene ese libro que no ha sido jamás verdaderamente leído!⁶ Si el

⁶ La referencia de Bourdieu, plena de ironía, es a la obra de Louis ALTHUSSER y Etienne BALIBAR, *Lire Le Capital*. Paris, Maspero, 1967. Cf. más ampliamente Pierre BOURDIEU, «El discurso

libro que está en juego es un libro capital, cuya apropiación se acompaña de la apropiación de una autoridad a la vez política, intelectual, etc., lo que se juega ahí es algo importante. Es eso lo que hace que la analogía entre las luchas intelectuales y las luchas teológicas funcione bastante bien. Si el modelo de la lucha entre el clérigo lector y el profeta *auctor*, que ya mencioné al comienzo de esta conversación, se puede trasponer con tanta facilidad, es entre otras razones porque uno de los aspectos de la lucha es el de apropiarse de la lectura legítima: «soy yo quien os dice eso que es dicho en el libro o en los libros que merecen ser leídos, por oposición a los libros que no lo merecen». Una parte considerable de la vida intelectual es esa continua puesta al revés de la tabla de valores, de la jerarquía de las cosas que deben ser leídas, por oposición a las que no merecen serlo. Enseguida, habiendo definido lo que merece ser leído, se trata de imponer la buena lectura, es decir el buen modo de apropiación, y el propietario del libro es aquel que impone el modo de apropiación. Cuando el libro, como lo acabo de decir, es un poder, el poder sobre el libro es lógicamente un poder. Es por eso que las gentes que son ajenas al mundo intelectual se sorprenden al ver cómo los intelectuales luchan –y con violencia inaudita– por cosas que a ellos les parecen triviales. En fin, lo que ahí se juega puede ser de una importancia extrema. El poder sobre el libro, es el poder sobre el poder que ejerce el libro. Me refiero a algo que los historiadores conocen: el poder extraordinario que adquiere el libro cuando se convierte en modelo de vida. Es por ejemplo lo que nos ha dicho Robert Darnton, a propósito del lector de Rousseau, que él ha estudiado. El libro de Rousseau, y Rousseau como el autor de un libro ejemplar –es decir como profeta ejemplar–, podía obrar de manera mágica sobre gentes que el no había visto jamás. Es por esto que los intelectuales tienen frecuentemente sueños de magos, porque el libro es algo que permite actuar a distancia dando órdenes. Pero el intelectual es también alguien que puede actuar a distancia transformando las visiones del mundo y las prácticas cotidianas, que puede obrar sobre la manera de amamantar los niños, sobre la manera de pensar o de hablar a su amante, etc. Así, yo pienso que la lucha por los libros puede constituir una disputa extraordinaria, una disputa que los propios intelectuales subestiman. Los intelectuales se encuentran de tal manera impregnados de una crítica materialista de su actividad, que terminan por subestimar el poder específico del intelectual, que es el poder simbólico, ese poder de obrar sobre las estructuras mentales y, a través de tales estructuras, sobre las estructuras sociales. Los intelectuales olvidan que a través de un libro pueden transformar la visión del mundo social, y a través de la visión del mundo, también el propio mundo social. Los libros que cambian el mundo social no son solamente los libros proféticos, la Biblia o *El Capital*: existe también el Doctor Spock que, desde el punto de vista de la eficacia simbólica, es sin duda, en una dimensión importante, lo que en otra ha sido *El Capital*.

«importante»: algunas reflexiones sociológicas sobre «Algunas observaciones críticas en torno a *Leer El Capital*» de Etienne Balibar [1975], in *¿Qué significa hablar?*. Madrid, Akal, 1985, pp. 134-151.

R.Ch.: Sí, pero ¿no equivale eso a suponer que el libro tiene una eficacia total, inmediata, y de esa forma negar el espacio propio de la lectura? Porque si el libro, por el mismo en ciertos casos, en otros por la interpretación correcta, tiene tal fuerza, ¿eso no destruye finalmente el objeto que nos ha reunido aquí, que es el de la lectura como espacio propio de apropiación que no puede ser reducido jamás a eso que es leído? ¿Y no es eso recaer en aquello que pensaba la pedagogía clásica cuando tomaba los espíritus de los niños como una materia maleable en la que podían imprimirse con toda claridad los mensajes del pedagogo o los mensajes del libro? Ese poder que usted describe es, tal vez, por una parte un gran padre fantasmático, soñado, deseado, pero, por otra parte, un poder contradictorio con la lectura tal como nosotros la analizamos.

P.B.: La observación es fuerte y justa. Pienso en la famosa fórmula del sentido común: «no se predica más que a los convertidos». Es evidente que no se puede dar a la lectura una eficacia mágica. La eficacia mágica supone condiciones de posibilidad. No es un azar si el lector del que nos hablara Darnton era un protestante de Ginebra...

R.Ch.: De La Rochelle...

P.B.: Sí, una pequeña Ginebra. Entre los factores que predisponen a leer ciertas cosas y a ser «influenciados», como se dice, por una lectura, hay que reconocer las afinidades entre las disposiciones del lector y las disposiciones del autor. Pero, se puede decir, «usted no ha explicado nada y más bien destruye el poder simbólico del que habla». Yo respondo: en absoluto, porque pienso que, por una parte, entre una predisposición tácita, silenciosa, y, por otra parte, una predisposición expresada, que se conoce en un libro, en un escrito, teniendo autoridad, publicado, es decir publicable, es decir público, es decir visible y legible delante de cualquier persona, hay una diferencia esencial. Es suficiente pensar en lo que se llama la evolución de costumbres. El hecho de que ciertas cosas que antes eran censuradas, que antes no podían ser publicadas, se vuelvan publicables, tiene un efecto simbólico enorme. Publicar es volver público, es hacer pasar de lo oficioso a lo oficial. La publicación es la *ruptura* de una *censura*. La palabra censura es común a la política y al psicoanálisis, y esto no es un azar. El hecho de que una cosa que era escondida, secreta, íntima o simplemente «indecible», incluso reprimida, ignorada, impensada, impensable, el hecho de que esa cosa se transforme en dicha y dicha por alguien que tiene autoridad, que es reconocido por todo el mundo, no solamente por un individuo singular, privado, eso tiene un efecto formidable. Efectivamente ese efecto no se ejerce más que si existe una predisposición.

R.Ch.: Hay pues una tensión entre dos elementos. De una parte aquel que se encuentra del lado del autor y a veces del editor, y que apunta a imponer explícitamente (ya hemos hablado de la proliferación de prefacios) maneras de leer, códigos de lectura; o que intenta de manera mucho más subrepticia (a través

de todos los dispositivos internos del libro, sean ellos tipográficos o textuales) imponer lo que se estima como una justa lectura. Este conjunto de dispositivos, explícitos e implícitos, postularía que solamente un lector puede ser el verdadero poseedor de la verdad de la lectura. Así por ejemplo Louis Marin recordaba que Poussin –el pintor- explicaba a alguien que le había encargado un cuadro, cómo debía leerlo correctamente, como si sólo un hombre en el mundo pudiera detentar la clave de la correcta interpretación de ese cuadro.⁷ Pero, de otro lado, cada libro tiene una voluntad de divulgación, se dirige a un mercado, a un público, debe circular, debe ganar en extensión, lo que significa apropiaciones mal gobernadas, contrasentidos, fallas en la relación entre el lector ideal –en el límite singular– y de otra parte el público real, que debe ser lo más amplio posible.

P.B.: Sí. Yo creo, contra todos los presupuestos implícitos de nosotros los lectores, que un libro puede actuar a través de contrasentidos, es decir a través de eso que, desde el punto de vista del lector legítimo, armado de su conocimiento del texto, es un contrasentido. Eso que obra sobre el protestante de La Rochelle no es lo que Rousseau ha escrito, es lo que aquel piensa del «amigo Jean-jacques». Hay errores de lectura que son muy eficientes. Sería muy interesante observar la aparición de todos los signos visibles del esfuerzo por controlar la recepción: ¿estos signos no aumentan a medida que crece la ansiedad concerniente al público, es decir el sentimiento de que se tiene relación con un vasto mercado y ya no más con algunos lectores escogidos? El esfuerzo desesperado de todos los autores por controlar la recepción, por imponer normas de percepción de su propio producto, ese esfuerzo desesperado no debe enmascarar el hecho de que finalmente los libros que más han influido son los libros que han influido de inconsciente a inconsciente. Tal vez es una visión muy pesimista de la acción de los intelectuales. Pero yo pienso, por ejemplo, en eso que decía Max Weber (hoy no cito sino a Weber) a propósito de Lutero: Lutero ha leído la Biblia «con las gafas de toda su actitud», yo diría de su *habitus*, es decir que Lutero ha leído la Biblia con todo su cuerpo, con todo lo que era, y al mismo tiempo aquello que él leyó en esa lectura total, era él mismo. Uno encuentra en el libro lo que uno pone, y que uno no sabría decir. Sin caer en la mitología de la creación, del creador único, no hay que olvidar que los profesionales de la producción son gentes que tienen un verdadero monopolio de convertir en explícito lo no dicho, de llevar al orden del decir cosas que los otros no pueden decir, no saben decir, puesto que, como se dice, *no encuentran las palabras*.

R.Ch.: Se puede tal vez, por lo demás, reconstruir esas lecturas históricamente a contrasentido, por relación con la intención del autor o por relación con nuestra propia lectura, como definiendo justamente un nivel de lectura o un horizonte de lectura particular, no inmediatamente calificable en términos sociales, pero diferente

⁷ Cf. Louis MARIN, «Lire un tableau. Une lettre de Poussin en 1639», in Roger CHARTIER, *Pratiques de la lecture*, op. cit., pp. 129-156.

de la lectura sabia que le sería contemporánea. Y aun se puede en ocasiones encontrar trazas en el objeto mismo puesto que, por ejemplo, en las ediciones de gran circulación que los impresores de Troyes⁸ han editado en gran número a partir del siglo XVII, la atención al sentido no es lo fundamental, como si el contrasentido y la desviación por relación al sentido no fueran impedimentos para la lectura. Se observa que la operación que constituye unidades breves y fragmentadas puede hacerse cortando por la mitad una frase, lo que le quita toda corrección gramatical. Esta misma indiferencia frente al sentido fijado podría explicar por lo demás los extraordinarios descuidos tipográficos y la multiplicidad de erratas en los libros azules, que vuelven las palabras a veces completamente ininteligibles. Estas alteraciones son por completo visibles en el paso de un mismo texto de una edición ordinaria y correcta a una edición de Troyes. En estas últimas, el sentido justo no es el elemento decisivo de la lectura, lo que se opone a toda la actitud intelectual del control máximo del objeto, que es aquella del autor, y esto, cada vez más, a medida que la figura del escritor se convierte en una figura carismática que entiende enunciar un mensaje en una forma acabada, claramente identificable para su lector.

P.B.: Tomo un último ejemplo de esta lógica. Toda la historia de la filosofía – creo que de nuevo voy a molestar a algunos y además no tengo todos los elementos de prueba, pero es algo que puede tomarse como hipótesis– reposa sobre una filosofía implícita de la historia de la filosofía que admite que los grandes autores más que por sus propios textos se comunican por textos interpuestos. Dicho de otra manera, eso que Kant discute cuando discute con Descartes, sería el texto de Descartes que los historiadores de la filosofía leen. Entonces, me parece, y creo poder apoyarme en algunos elementos para pensarlo, que ello significa olvidar que lo que circula entre los autores no son solamente los textos. Es suficiente pensar en nuestra relación entre contemporáneos, en donde lo que circula no son textos, sino palabras, títulos, «palabras slogan» a los que uno se confía de manera completa. Por ejemplo, ¿cuándo Descartes habla de la escolástica, piensa en algún autor particular o en un manual? El papel que cumplen los manuales es sin duda enorme. Desde luego, hay gentes que analizan los manuales, pero los estudian en el nivel de la historia de la pedagogía y no en el de la historia de la filosofía. En el orden de lo sagrado parece que no hubiera más que grandes textos. Un ejemplo: me parece que son prejuicios de lectores formados en la costumbre de lectura de ciertos textos lo que hace olvidar la realidad de los intercambios intelectuales, que se cumplen para muchos de inconsciente a inconsciente, a través de cosas que son del orden del rumor. Pienso que sería muy interesante estudiar el rumor intelectual, como una forma de análisis de cosas importantes para constituir eso que es ser contemporáneo, lo que es ser un intelectual en Francia hoy. Sería importante saber

⁸ Cf. Roger CHARTIER, «Los libros azules y la lectura popular», in *Histoire de l'Édition Française*. Paris, Éditions du Cercle de la Librairie, 1984, pp. 247-270.

lo que las gentes conocen sobre los autores o sobre los editores, los periódicos y los periodistas, un conjunto de saberes que difícilmente el historiador encontrará, de los cuales no encontrará más que trazas, porque circulan de forma oral, y que sin embargo son importantes orientadores de la lectura. Se sabe que fulano publica en tal casa editorial, que está enfrentado con zutano, y todo eso hace parte de condiciones que hay que tener presentes para comprender ciertas estrategias retóricas, ciertas referencias silenciosas que de otra manera no serán comprendidas en absoluto, polémicas que en principio parecerían absurdas. Yo creo que, aunque parezca alejado de nuestro tema, hay ahí, a pesar de todo, un lazo con lo que hemos discutido. En una civilización de lectores permanecen de manera enorme presaberes que no se vinculan directamente con la lectura, y que sin embargo la orientan.