

La objetivación participante

Pierre Bourdieu

No tengo necesidad de decirles cuán feliz me siento, orgulloso y honrado de recibir una muestra de reconocimiento tan prestigiosa como la Huxley Medal y de entrar en esta suerte de Panteón de la antropología que constituye la lista de quienes la recibieron anteriormente. Yo podría, con la autoridad que ustedes así me confieren, intentar -un poco a la manera de un viejo hechicero que transmitiese sus secretos- entregar una técnica, un método o, más modestamente, un "truco", que me ha servido mucho a lo largo de mi experiencia de investigador, a saber: eso que yo llamo objetivación participante. Digo bien objetivación y no observación participante, como se tiene la costumbre de decir. La observación participante designa, me parece, la conducta de un etnólogo que se sumerge en un universo social ajeno para observar una actividad, un ritual, una ceremonia, y, en el ideal, mientras que participa. Se insiste a menudo en la dificultad de una postura tal, que supone una suerte de desdoblamiento, difícil de hacer, de la conciencia. ¿Cómo ser a la vez sujeto y objeto, el que actúa y el que, de alguna manera, se mira actuar? Lo que es seguro, es que se tiene razón al poner en duda la posibilidad de participar verdaderamente en prácticas ajenas, inscriptas en la tradición de otra sociedad y suponiendo, bajo ese título, otro aprendizaje, diferente de aquel del cual el observador y sus disposiciones son el producto; es decir, otra manera de ser y de vivir las experiencias de las cuales él intenta participar.

Por objetivación participante entiendo la objetivación del sujeto de la objetivación, del sujeto analizante, en resumen, del investigador mismo. Esto podría hacer creer que me refiero a cierta práctica que ha sido puesta de moda, hace algunos años, por ciertos antropólogos, especialmente del otro lado del Atlántico: la cual consiste en observarse observando, en observar al observador en su trabajo de observa-

* Traducido del francés por Paula Miguel. Véase Bourdieu, P., "L'objectivation participante", *Actes de la rechenhe en sciences sociales*, N° 150, 2003, pp. 43-58. "Participant Objectivation" (discurso pronunciado el 6 de Diciembre de 2000 durante la entrega de la "Huxley Memorial Medal for 2000, en el Royal Anthropological Institute de Londres), *The Journal of the Royal Anthropological Institute*", 9-2, junio, 2003, pp. 281-294.

ción o de transcripción de sus observaciones, en y por una vuelta sobre la experiencia de terreno, sobre la relación con los informantes y, *last but not least*, sobre el relato de todas las experiencias que conduce, muy a menudo, a la conclusión, bastante desesperante, de que todo eso no es en definitiva más que discurso, texto, o peor, un pretexto del texto.

Se ve que no tengo mucha simpatía por la "*diary disease*" [enfermedad del diario], como dice Clifford Geertz,¹ después de Roland Barthes; explosión de narcisismo rozando tal vez el exhibicionismo, que ha sucedido a los largos años de represión positivista. La reflexividad tal como yo la concibo no tiene gran cosa en común con la "reflexividad textual" y con todas las consideraciones falsamente sofisticadas sobre el "proceso hermenéutico de la interpretación cultural" y la construcción de la realidad a través del registro etnográfico. Ella se opone incluso en todos sus puntos a una observación ingenua del observador que, como en Marcus y Fischer² ó Rosaldo,³ o mismo en Geertz, tiende a sustituir las delicias fáciles de la exploración de sí por la confrontación con las realidades rugosas del terreno. Esta denuncia falsamente radical de la escritura etnográfica como "poética y política", según el título de Clifford y Marcus,⁴ conduce inevitablemente al "escepticismo interpretativo" del que habla Woolgar,⁵ si eso no es una contramarcha en la empresa antropológica evocada por Gupta y Ferguson.⁶

Pero no alcanza tampoco con explicitar "la experiencia vívida" del sujeto cognoscente, como lo quiere Alvin Gouldner;⁷ es decir, las particularidades biográficas del investigador o el *Zeitgeist* que inspira su trabajo (como el mismo Gouldner hablando de Talcott Parsons en *The Coming Crisis of Western Sociology*) o, todavía, como hace la etno-metodología al poner al día las *folk theories* que los agentes invierten en sus prácticas. En efecto, como la ciencia no se puede reducir al registro y al análisis de "prenociones" (en el sentido de Durkheim) que los agentes sociales comprometen en la construcción de la realidad social, ella no debe ignorar las condiciones sociales de esas preconstrucciones y los agentes sociales que las producen.

En resumen, no se tiene que elegir entre la observación participante, inmersión necesariamente ficticia en un medio ajeno, y el objetivismo de "mirada alejada" de un observador que queda tan distante de sí mismo como de su objeto. La objetivación participante se da por objeto explorar, no "la experiencia vivida" del sujeto cognoscente, sino las condiciones sociales de posibilidad (entonces los efectos y los límites) de esta experiencia y, más precisamente, del acto de objetivación. Ella pretende una objetivación de la relación subjetiva con el objeto que, lejos de desembocar en un subjetivismo relativista y más

1 Geertz, C, *Wvks and li-ves: the anthropologist as author*, Stanford, University Press, 1988.

2 Marcus, G. y M. Fischer, *Anthropology as cultural critique*, Chicago, University Press, 1986.

3 Rosaldo, R., *Culture and truth: the remaking of social analysis*, Boston, Beacon Press, 1989.

4 Clifford, J. y G. Marcus (comps.), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.

5 Woolgar, S., "Reflexivity is the ethnographer of the text", en S. Woolgar (comp.), *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, Londres, Sage, 1988, pp. 14-34.

6 Gupta, A. y J. Ferguson (comps.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press, 1997.

7 Gouldner, A., *The Coming crisis of Western Sociology*, Londres, Heinemann, 1971.

o menos anticientífico, es una de las condiciones de la objetividad científica.⁸

De lo que se trata el hecho de objetivar, en efecto, no es del antropólogo haciendo el análisis antropológico de un mundo ajeno, sino del mundo social que ha hecho el antropólogo y la antropología consciente o inconsciente que él compromete en su práctica antropológica; no solamente su medio de origen, su posición y su trayectoria en el espacio social, su pertenencia y sus adhesiones sociales y religiosas, su edad, su sexo, su nacionalidad, etc., pero también y sobre todo su posición particular dentro del microcosmos de los antropólogos. En efecto, está científicamente atestiguado que sus elecciones científicas más decisivas (sujeto, método, teoría, etc.) dependen muy estrechamente de la posición que él ocupa en su universo profesional, dentro de lo que yo llamo el campo antropológico, con sus tradiciones y sus particularismos nacionales, sus hábitos de pensamiento, sus problemáticas obligadas, sus creencias, sus evidencias compartidas, sus rituales, sus valores y sus consagraciones, sus obligaciones en materia de publicación de resultados, sus censuras específicas, y, de allí, los sesgos inscriptos en la estructura organizacional de la disciplina, es decir, en la historia colectiva de la especialidad, y todos los presupuestos inconscientes inherentes a las categorías (nacionales) del entendimiento erudito.

Las propiedades que descubre este análisis reflexivo -en todo opuesto a un retorno intimista y complaciente sobre la persona singular y privada del antropólogo- no tienen nada de singular y menos todavía de extraordinario y, como ellas son comunes, para una buena parte, a las categorías enteras de investigadores (como el hecho de salir de tal o cual escuela o de tal o cual universidad), ellas son poco "excitantes" para la curiosidad ingenua. (Se puede decir aquí como Wittgenstein: "Eso que nosotros proporcionamos son, propiamente hablando, observaciones concernientes a la historia natural del hombre, no, sin embargo, las contribuciones relevantes de la curiosidad, sino las contribuciones sobre las cuales nadie ha tenido jamás duda y que escapan a la conciencia porque ellas están permanentemente ante nuestros ojos" - *Investigations philosophiques*.)⁹ Y sobre todo el hecho de descubrirlas y volverlas públicas aparece a menudo como una transgresión sacrilega, en tanto pone en cuestión la representación carismática que tienen a menudo de ellos mismos los productores culturales y su propensión a pensarse como libres de toda determinación social.

Es así que *Homo academicus* es sin duda, entre todos mis libros, el más sulfuroso, el más *controversial* a pesar de su preocupación extrema de objetividad. En efecto, él objetiva a los que de ordinario ob-

8 Bourdieu, P., *Science de la science et réflexivité*, París, Raisons d'agir (Cours et travaux), 2001.

9 Wittgenstein, L., *Investigations philosophiques*, París, Gallimard, 1986.

10 Bourdieu, P., *Homo academicus*, París, Minuit, 1984.

11 Soulié, Charles, "L'anatomie du goût philosophique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 109, octubre, 1995, pp. 3-21.

jetivan; él devela, y divulga, por una transgresión que toma aires de traición, las estructuras objetivas de un microcosmos social del cual el investigador es él mismo parte; es decir, las estructuras del espacio de posiciones, que determinan las tomas de posición universitarias y políticas de los profesores de la universidad de París. Las que por ejemplo oponían, en la época de la investigación, a Roland Barthes y Raymond Picard; es decir, a través de sus personas, una "semiología literaria" percibida como de vanguardia y una historia literaria tradicional, á la manera de Lanson. Y puede incluso llevarse un poco más lejos la objetivación participante, como hizo uno de mis alumnos, Charles Soulié,¹¹ que ha mostrado por ejemplo que los temas de investigación (memorias, tesis de doctorado, etc.) de filosofía y sociología (y sin duda también de antropología) están estadísticamente ligados al origen y la trayectoria social, al género y sobre todo a la trayectoria escolar. Lo cual significa que nuestras elecciones en apariencia más personales, más íntimas, y, por ahí, las más queridas de nuestra disciplina, de nuestros temas predilectos (por ejemplo la antropología económica o el estudio del parentesco, África o Europa del Este), de nuestras orientaciones teóricas y metodológicas; encuentran su principio en las disposiciones socialmente constituidas donde se expresan todavía, bajo una forma más o menos transfigurada, las propiedades banalmente sociales, tristemente impersonales.

Se ve que, hablando de objetivación participante, yo he pasado sin darme respiro de la antropología a la sociología, y, más precisamente, a la sociología de la institución académica como la he practicado en *Homo academicus*. ¿Tengo necesidad de decir, en efecto, que la universidad francesa no es, en este caso, más que el objeto aparente y que lo que se trata de aprehender verdaderamente es el sujeto mismo de la objetivación -yo mismo en este caso-, su posición en ese espacio social relativamente autónomo que es el mundo académico, con sus leyes propias, irreductibles a aquellas del mundo que las rodea, su punto de vista singular? Pero se olvida o se ignora demasiado a menudo que un punto de vista no es, en rigor, más que una vista tomada a partir de un punto que no puede revelarse en cuanto tal y liberar su verdad de punto de vista, de punto de vista particular, irreductible a otro y, en el límite, único; más que si se es capaz, paradójicamente, de reconstruir el espacio, entendido como conjunto de puntos coexistentes (como diría aproximadamente Strawson), en el cual está insertado.

Y para hacer sentir eso que tiene de insólito, bajo las apariencias de la banalidad, la inversión que consiste en tomar un punto de vista por su propio punto de vista, y, por consecuencia, sobre el conjunto de puntos de vista en relación con los cuales él se define como punto de vista, yo quisiera simplemente evocar aquí una novela de David

Garnett, *A man in the Zoo*,¹² en la cual he pensado a menudo, a propósito de la marcha que he seguido en *Homo academicus*. Como ustedes saben, ella cuenta la historia de un muchacho que se pelea con su novia durante una visita al zoológico y que, desesperado, escribe al director del zoológico para presentarle un mamífero que falta en su colección: el hombre, es decir, él mismo. Se lo pone en una jaula, al lado del chimpancé, con un cartel que dice: "Homo Sapiens. Hombre. Este espécimen, nacido en Escocia, ha sido ofrecido por Don John Cromantie. Se ruega a los visitantes no irritar al Hombre con observaciones personales". Yo hubiera debido poner un aviso parecido en mi *Homo academicus*, para evitarme al menos algunas de las "observaciones personales", no siempre muy simpáticas, que él me ha valido...

12 Garnett, D., *Lady into fox*
 & *A man in the zoo*, Londres,
 Chatto & Windus, 1960.

La reflexividad a la cual conduce la objetivación participante no es para nada, lo vemos, la que practican de ordinario los antropólogos "posmodernos" o mismo la filosofía y ciertas formas de fenomenología; aplica al sujeto cognoscente los instrumentos de objetivación más brutalmente objetivistas que proporcionaron la antropología y la sociología, y en particular el análisis estadístico (tácitamente excluido de la panoplia de armas antropológicas), vista, como ya lo he dicho, para tomar todo eso que el pensamiento del antropólogo (o del sociólogo) puede deber al hecho de que está insertado en un campo científico nacional, con sus tradiciones, hábitos de pensamiento, problemáticas, evidencias compartidas, etc., y al hecho de que ocupa una posición particular (la del recién llegado que debe hacer sus pruebas o la del maestro consagrado, etc.), con los "intereses" de un tipo particular que pueden orientar inconscientemente sus elecciones científicas (de disciplina, método, objeto, etcétera).

En resumen, la objetivación científica no está completa si no incluye el punto de vista del sujeto que la opera y los intereses que él puede tener por la objetivación (especialmente cuando él objetiva su propio universo), pero también el inconsciente histórico que él compromete inevitablemente en su trabajo. Por inconsciente (o trascendental) histórico, o más precisamente, académico, hay que entender el conjunto de estructuras cognitivas que es imputable a las experiencias propiamente escolares, y que es común en gran parte al conjunto de productos de un mismo sistema escolar -nacional- o, bajo una forma específica, a todos los miembros de una misma disciplina en un momento dado. Esto es lo que hace que, más allá de las diferencias, ligadas especialmente a las disciplinas, y a pesar de las competencias, el conjunto de productos de un mismo sistema escolar presente un conjunto de disposiciones comunes, a menudo imputadas a un "carácter nacional", que hace que ellos puedan entenderse en media lengua, y que muchas cosas no tienen ni que decirles entre ellos, que no son

las menos esenciales, como esa que, en un momento dado de tiempo, amerita o no amerita discusión, eso que es importante o interesante (un "lindo tema" o, al contrario, una idea "banal" o "trivial").

Darse por proyecto explorar este inconsciente (o trascendental) académico, no es otra cosa que dar vuelta de alguna manera la antropología contra ella misma y comprometer en el análisis reflexivo de los antropólogos por ellos mismos, los descubrimientos teóricos y metodológicos más destacables de la antropología. Yo siempre lamenté que los responsables de los progresos más extraordinarios de la antropología cognitiva -pienso en Durkheim y Mauss¹³ analizando las "formas primitivas de clasificación", o en Lévi-Strauss¹⁴ desmontando los mecanismos del "pensamiento salvaje"- no hubieran aplicado jamás o casi -si se exceptúa *L'évolution pédagogique en France*¹⁵ y algunas observaciones programáticas de Maurice Halbwachs- a su propio universo algunos de los hallazgos científicos que ellos habían aportado a propósito de sociedades lejanas en el espacio y el tiempo. Como he citado a Durkheim y Mauss, aprovecho para recordar que ellos apuntaban explícitamente a poner en marcha en su investigación el programa kantiano de conocimiento del conocimiento que yo mismo he evocado hablando de "trascendental académico"; y este recuerdo me parece tanto más útil o necesario en tanto que, entre los numerosos obstáculos de la comprensión entre los antropólogos y los sociólogos "continentales" y sus colegas anglosajones, uno de los más terribles me parece ser, en este punto preciso, el descarte entre los "programas" de investigación, que unos y otros deben a su inmersión en tradiciones académicas y filosóficas muy profundamente diferentes y al inconsciente -o trascendental- académico que ellos han adquirido.

Este es el programa de antropología cognitiva reflexiva que he intentado realizar ensayando, por ejemplo, objetivar las "categorías del entendimiento profesoral" (francés contemporáneo), a partir de un corpus compuesto de fichas sobre las cuales un profesor de francés de un gran liceo registra las notas y las apreciaciones que él había concedido, a lo largo de todo un año escolar, al conjunto de sus alumnos caracterizados por su edad, sexo y la profesión de sus padres. Yo he podido, gracias a una técnica adaptada de la semiología gráfica, poner al día los esquemas clasificatorios o los principios de visión y división inconscientes que los profesores franceses (pero sin duda también ingleses o de cualquier otro país desarrollado), quienes no proceden de otra forma que los indígenas africanos o de Oceanía cuando clasifican las plantas o las enfermedades, ponen en marcha sin saberlo en sus operaciones de clasificación y de evaluación. Esto a partir de la hipótesis de que los esquemas clasificatorios análogos a las

13 Durkheim, É. y M. Mauss, "De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives", *L'Année sociologique*, 6, 1903, pp. 1-72.

14 Lévi-Strauss, C., *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962.

15 Durkheim, É., *L'Évolution pédagogique en France*, París, PUF, 1990.

formas de clasificación o a las estructuras cognitivas -las cuales Durkheim, Mauss o Lévi-Strauss han mostrado que estructuran el pensamiento "primitivo" o "salvaje"- están también presentes, en estado completamente inconsciente, en el pensamiento erudito; y que, salvo vigilancia especial, los etnólogos y sociólogos mismos ponen en marcha en numerosos de sus juicios cotidianos, particularmente en materia de estética, donde, como lo remarcaba Wittgenstein, los juicios se reducen a menudo a adjetivos, o en materia de gastronomía, e incluso sobre los trabajos de sus colegas, o sus colegas mismos -pienso especialmente en las oposiciones como brillante/serio, superficial-/profundo, pesado/ligero, etc.-. Y es probable que ustedes mismos tuviesen recurso a dicotomías clasificatorias parecidas para percibir y apreciar, positiva o negativamente, lo que yo estoy diciendo en este momento.

Comenzamos a ver, al menos eso espero, que la objetivación del sujeto de la objetivación no es un simple divertimento narcisista, ni tampoco un puro efecto de una suerte de pundonor epistemológico completamente gratuito, sino que tiene efectos científicos bien reales. No solamente en aquello que puede hacer descubrir toda suerte de "perversiones" ligadas a la posición ocupada en el espacio científico, como esas falsas rupturas teóricas, más o menos escandalosas, a las cuales se dedican tal vez hoy (bajo el efecto especial de eso que mi amigo E. P. Thompson llamaba de manera socarrona el "*French flu*") ciertos jóvenes etnólogos demasiado apurados por hacerse un nombre, o esa suerte de fosilización de la investigación, e incluso del pensamiento, que puede provocar el encerramiento dentro de una tradición académica perpetuada por la lógica de la reproducción universitaria. Pero, más profundamente, ella permite someter a una vigilancia crítica de todos los instantes, todos los "primeros movimientos" (como decían los estoicos) del pensamiento a través de los cuales lo impensado asociado a una época, una sociedad, un estado de un campo antropológico (nacional), puede deslizarse como contrabando en el trabajo del pensamiento, al cual no alcanzan a proteger las puestas en guardia contra el etnocentrismo. Pienso especialmente en eso que podría llamarse el error de Lévi-Bruhl: el que consiste en crear una distancia infranqueable entre el antropólogo y al que toma por objeto, entre su pensamiento y el "pensamiento primitivo", por falta de haber sabido poner a distancia, objetivándolo, a su pensamiento y su práctica indígena.

El etnólogo que no se conoce, que no tiene un conocimiento justo de su experiencia primera del mundo, pone lo primitivo a distancia, porque no reconoce en sí mismo lo primitivo, el pensamiento pre-lógico. Teniendo de su propia práctica una visión escolástica, es

16 Bourclieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique, precede de trois ztildes d'etbnologie kalyle*, Ginebra, Droz, 1972; París, Scui!, 2000.

17 Wittgenstein, L., *Remarques sur "Le Rameau d'or" de Frazer*, París, L'Age d'Homme, 1982.

18 *Ibidem*.

decir, intelectualista, no puede reconocer la lógica universal de la práctica en los modos de pensamiento y de acción (por ejemplo mágicos) que él describe como pre-lógicos o primitivos. Y yo podría invocar aquí, entre todos los ejemplos de malentendidos sobre la lógica de las prácticas que yo analizo en *Esquisse d'une théorie de la pratique*,¹⁶ las observaciones de Wittgenstein, quien, a propósito de *Le Rameau d'or*, sugiere que es por falta de conocerse a sí mismo que Frazer simplemente no sabe reconocer en esa conducta primitiva el equivalente de las conductas a las cuales él se dedica (como cada uno de nosotros) en circunstancias parecidas. "Cuando estoy furioso contra cualquier cosa, yo golpeo algunas veces mi bastón contra la tierra o contra un árbol, etc. Pero yo no creo de todos modos que la tierra sea responsable o que el hecho de golpearla pudiera hacer mejorar algo. 'Yo doy libre curso a mi cólera.' Y de ese tipo son todos los ritos. Se puede llamar tales actos como actos instintivos -y una explicación histórica, que diría por ejemplo que he creído en otro tiempo, o que mis ancestros han creído en otro tiempo, que el hecho de golpear la tierra mejoraba algo-; son simulacros, porque esas son hipótesis superfluas que no explican nada. Lo que es importante, es la similitud de ese acto de castigo, pero no hay nada más a constatar que esta similitud. Una vez que un fenómeno de este género es puesto en relación con un instinto que yo mismo poseo, es precisamente que se constituye la explicación deseada, es decir la explicación que resuelve esa dificultad particular. Y un estudio más profundo de la historia de mi instinto toma entonces otros caminos" (Remarques sur "*Le Rameau d'or*" de Frazer).¹⁷ Y Wittgenstein está tal vez más cerca de la verdad todavía cuando, refiriéndose una vez más, pero tácitamente esta vez, a su experiencia personal -la cual él supone que es compartida por su lector-, él evoca conductas primitivas que, como las nuestras en circunstancias similares, pudieran no tener otro fin que ellas mismas o la "satisfacción" de cumplirlas que ellas procuran a quien las cumple: "Quemar una figura. Besar la imagen del bienamado. Eso no descansa *naturalmente* sobre la creencia de que se produce un cierto efecto sobre el objeto que la imagen representa. Eso pretende procurar una satisfacción y ella se consigue efectivamente. O más bien, eso no pretende nada; nosotros actuamos así y nosotros sentimos entonces un sentimiento de satisfacción".¹⁸ Alcanza con haber hecho una vez estos gestos al mismo tiempo psicológicamente necesarios y totalmente desesperados, como se lo hace sobre la tumba de una persona amada para saber que Wittgenstein tiene razón en repudiar la cuestión misma de la función e incluso del sentido y de la intención de ciertos actos o rituales religiosos. Y él tiene razón también en decir que "Frazer es más 'salvaje' que la mayor parte de los 'salvajes'", porque, a fal-

ta de un "conocimiento íntimo" de su propia experiencia espiritual, él no comprende que no comprende nada de las experiencias espirituales que intenta obstinadamente explicar. Citaré para terminar, entre mil otras posibles, esa observación de Wittgenstein a propósito de la costumbre de "afeitar totalmente los cuerpos de las personas acusadas de hechicería": "No hay duda de que una mutilación, que nos hace aparecer indignos o ridículos ante nuestros propios ojos, puede despojarnos de toda voluntad de defendernos. Qué molestia experimentarnos a veces -o al menos muchos hombres (yo)- por el hecho de nuestra inferioridad física o estética".¹⁹ Esta referencia cercana a la confesión, al yo singular, privado, del analista está en las antípodas de ciertas confesiones narcisistas de los apóstoles de la reflexividad posmoderna y ella tiene un mérito eminente dentro de su extrema simplicidad: la de disolver la pantalla de falsas explicaciones que proyecta el antropólogo ignorante de sí mismo y de acercar las experiencias ajenas, permitiendo comprenderlas en eso que ellas tienen a la vez de familiar y de profundo.

19 *Ibidem.*

Es decir que si ella es, en un primer nivel, legítima, a título de puesta en guardia contra la proyección indebida del sujeto cognoscente en el objeto conocido, la crítica del etnocentrismo (o del anacronismo) puede, en otro nivel, impedir al antropólogo (como el sociólogo o el historiador) utilizar racionalmente su experiencia indígena, pero previamente objetivada, analizada, para comprender y analizar las experiencias ajenas. Nada es más falso, para mí, que la máxima universalmente admitida en las ciencias sociales según la cual el investigador no debe poner nada de sí mismo en su investigación. Hace falta, al contrario, referirse permanentemente a su propia experiencia, pero no, como es demasiado a menudo el caso, inconscientemente o incontroladamente. Que yo me interese por una mujer kabyle o por un paisano bearnés, por un emigrado argelino o por un empleado, un maestro o un patrón francés, por un escritor como Flaubert, un pintor como Manet o un filósofo como Heidegger; lo más difícil es, paradójicamente, no olvidar jamás que esas son personas como yo, en tanto al menos ellos no están delante de su acción -cumplir un rito inaugural- seguir un cortejo fúnebre, negociar un contrato, pintar un cuadro, participar de un ritual académico, dar una conferencia pública, asistir a una *birthday party* [fiesta de cumpleaños]- en una posición de observador, se puede decir que, hablando propiamente, ellos no saben lo que hacen (al menos en el sentido en el que yo intento saberlo, en tanto que observador y analista). Ellos no tienen en la cabeza la verdad erudita de sus prácticas que yo intento desprender de la observación de sus prácticas. Y más aún, ellos no se hacen en absoluto, salvo excepción, las preguntas que yo no dejaría de hacerme si yo actua-

ra en su consideración como antropólogo: ¿Por qué tal ceremonia? ¿Por qué esas velas? ¿Por qué esa torta? ¿Por qué esas invitaciones y esos invitados?, etcétera.

Lo más difícil, entonces, no es tanto comprenderlas (lo cual ya no es simple) sino evitar olvidar eso que yo sé perfectamente por otro lado, pero solamente en la práctica; es decir, el hecho de que ellos no tienen en absoluto el proyecto de comprender y de explicar quién soy yo en tanto investigador y, por consecuencia, evitar de cualquier manera meter en sus cabezas la problemática que construyo a propósito de ellos y la teoría que construyo para responderla. Es así que, al igual que por falta de saber apropiarse la verdad de su experiencia ordinaria de sus propias prácticas ordinarias o extraordinarias, poniéndose de alguna manera a distancia de sí mismo, el etnólogo a la Frazer instituirá una distancia insalvable entre su experiencia y la de su objeto; del mismo modo, por falta de saber romper con los presupuestos impensados del pensamiento pensante, es decir, con el *scholastic bias* [sesgo escolástico], el sociólogo y el economista incapaces de apropiarse de su experiencia pre-reflexiva del mundo ponen un pensamiento de sabio, con el mito del *homo oeconomicus* y la "teoría de la acción racional", en las conductas de los agentes económicos ordinarios.²⁰

20 Bourdieu, P., "The Scholastic Point of View", *Cultural Anthropology*, 5, 1990, pp. 380-391.

Teniendo claramente en el espíritu la especificidad irreductible de la lógica de la práctica, hace falta entonces evitar privarse de este recurso científico totalmente irremplazable que es *una experiencia social previamente sometida a la crítica sociológica*. Yo tomé conciencia muy tempranamente de que en mi trabajo de campo en Kabylie, yo hacía uso constantemente, a la vez para comprender las prácticas que yo observaba y para defenderme de las interpretaciones que tenía espontáneamente o que me daban mis informantes, de mi experiencia en la sociedad bearnesa de mi infancia. Es así que, delante de tal informante que, interrogado sobre las divisiones de su grupo, me enumeraba diferentes términos designando las unidades más o menos entendidas, yo me preguntaba si tal o cual de las "unidades sociales", *adhrum*, *thakharrubth*, etc., que él mencionaba tenía más de "realidad" que la unidad, llamada *lou besiat*, del conjunto de vecinos que los bearneses invocaban a veces y a la cual ciertos etnólogos de Francia habían conferido un estatuto científicamente reconocido. Yo tenía en efecto la intuición, mil veces confirmada por mis investigaciones ulteriores, de que el *besiat* no era ni más ni menos que un agrupamiento ocasional, "virtual" en cierta forma, que no se volvía "efectivo", existente y actuante, más que en ciertas circunstancias bien precisas, como durante el transporte de un difunto, para definir a los participantes en una acción circunstancial y su rango.

Pero ese no es más que uno de los numerosos casos donde me he

referido a mi conocimiento indígena para defenderme de las "folk theories" de mis informantes o de la tradición etnológica. Y es para someter a la crítica estos instrumentos espontáneos de crítica que emprendí en la década de 1960, al mismo momento en que llevaba mis investigaciones kabyles, la tarea de estudiar directamente la sociedad bearnesa, de la cual yo tenía la impresión que, a pesar de las diferencias visibles, presentaba muchas analogías con la sociedad agraria kabyle. En ese caso, como durante mi estudio sobre los profesores de la universidad de París, el objeto real estaba más allá del objeto declarado y visible, el sujeto de la objetivación o incluso, más precisamente, los efectos de conocimiento de la postura objetivante, es decir, la transformación que hace súbita la experiencia del mundo social (en el caso particular, un universo donde todas las personas eran para mí familiares, de las cuales yo conocía, sin tener que interrogarlas, toda la historia personal y colectiva) cuando se cesa de vivirla simplemente para tomarla como objeto. Este primer ejercicio deliberado y metódico de reflexividad ha sido sin duda el punto de partida de un vaivén incesante entre el momento reflexivo de la objetivación de la experiencia primera y el momento activo de la inversión de esa experiencia así objetivada y criticada en los actos de objetivación siempre más alejados de esa experiencia. Es sin duda en ese doble movimiento que es construido poco a poco un sujeto científico que es a la vez un "ojo antropológico" capaz de comprender las relaciones invisibles, y un dominio de sí fundado, por ejemplo, sobre el descubrimiento progresivo del "scholastic bias" [prejuicio escolástico] del que habla Austin de paso, y de sus efectos.²¹

Tengo conciencia de que todo esto puede parecer a la vez muy abstracto y sin duda también, bastante arrogante. (¿No hay algo un poco delirante en el hecho de vivir el progreso que se ha podido hacer, todo a lo largo de una vida de investigación, como una suerte de lento recorrido iniciático, convencido de que se conoce mejor y mejor el mundo a medida que uno se conoce mejor; que el conocimiento científico y el conocimiento de uno mismo y de su propio inconsciente social progresan en un mismo paso; y que la experiencia primera transformada por la práctica científica transforma la práctica científica y recíprocamente?) Pero yo me refiero en realidad a las experiencias totalmente simples y concretas de las cuales daré solamente algunos ejemplos. Aunque yo trabajaba en una encuesta sobre la cuestión del celibato en Béarn, que, había tenido como punto de partida una conversación con un amigo de la infancia a propósito de una fotografía de clase sobre la cual yo me encontraba e intentaba construir un modelo formal de los intercambios matrimoniales (se estaba entonces en el apogeo del estructuralismo lévi-straussiano);²² yo

21 Austin, J. L., *Sense and sensibility*, Oxford, University Press, 1962, pp. 3-4.

22 Bourdieu, P., "Célibat et condition paysanne", *Etudes rurales*, 5-6, abril-septiembre, 1962, pp.32-136.

charlaba un día con una persona que había sido una de mis más constantes y más inteligentes informantes (y que resultaba ser mi madre). Yo no pensaba para nada en mi investigación, pero debía estar confundidamente preocupado cuando ella me dice al pasar, a propósito de una familia del pueblo: "Oh, tú sabes, ellos se han vuelto *muy parientes* con los Untel (otra familia del pueblo) desde que hay un politécnico en la familia...". Esta observación ha estado en el punto de partida de la reflexión que me condujo a pensar el matrimonio ya no más dentro de la lógica de la regla (de la cual yo ya había percibido las insuficiencias en el caso de la Kabylie) sino, contra la ortodoxia estructuralista, como una estrategia orientada por intereses específicos, tales como la búsqueda de la conservación o del aumento de capital económico a través de la relación entre los patrimonios de familias reunidas y del capital social y del capital simbólico, a través del extendido y la calidad de las "relaciones" aportadas por la unión.²³

23 Bourdieu, P., "De la règle aux stratégies" (entretien avec Pierre Lamaison), *Terrains*, 4, marzo, 1985, pp. 93-100.

24 Bourdieu, P., "Espace social et genèse des 'classes'", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53, junio, 1984, pp. 3-12.

Pero esta es mi manera de concebir la existencia de grupos, clanes, tribus, regiones, clases o naciones, que, poco a poco, se encontró completamente transformada:²⁴ en lugar de identidades "reales", claramente recortadas en la realidad y en la descripción etnológica, o de conjuntos genealógicos, es decir definidos *sobre el papel* según una métrica estrictamente genealógica, me aparecían como construcciones sociales, artefactos más o menos artificiales y artificialmente mantenidos por los intercambios seguidos y por todo un trabajo a menudo impartido a las mujeres. (Ejemplo de esos vaivenes a los cuales yo hacía alusión hace un momento, pienso aquí en ese trabajo de una socióloga estadounidense que muestra que las mujeres, hoy, en los Estados Unidos, son unas grandes usuarias del teléfono -lo cual les ha valido la reputación de ser muy charlatanas- porque ellas tienen la carga de mantener las relaciones de parentesco con su propia familia, pero también con la de su cónyuge.) Y yo podría mostrar, de la misma manera, cómo mi análisis de la "casa" bearnesa y de todas las estrategias por las cuales ella se afirmaba y se defendía en relación con las "casas" rivales, me ha permitido comprender, me parece, de una manera completamente renovada, eso que se llamaba la "casa del rey" y cómo, antes que a la intención progresiva de la lógica específica llamada "razón de Estado", las "casas" reales podían recurrir, para conservar o aumentar su patrimonio, a estrategias de reproducción completamente equivalentes, tanto en su principio como en su lógica, a las que practicaban las "casas" bearnesas y sus "jefes de casa": estrategias matrimoniales, evidentemente, que permiten aumentar o conservar el patrimonio, desafíos de honor que apuntan a incrementar el capital simbólico del linaje, o guerras de sucesión.²⁵

He hablado de honor y hubiera podido intentar recordar delan-

25 Bourdieu, P., "De la maison du roi à la raison d'Etat. Un modèle de la genèse du champ bureaucratique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 188, junio, 1997, pp. 55-68.

te de ustedes el largo trabajo de observación, de análisis empírico y de reflexión que me ha conducido de la noción de honor, objeto de todas mis primeras investigaciones etnológicas -que yo había presentado delante de quienes han acompañado y protegido mi entrada en la profesión, como Julian Pitt-Rivers, Julio Caro Baroja, John G. Peristiany- al concepto de capital simbólico, muy útil, para mí, para analizar algunos de los fenómenos más típicos de la economía de bienes simbólicos que se perpetúa en el seno de la economía más moderna, como, para no citar más que uno, la política de inversión simbólica completamente especial de las grandes fundaciones o ciertas formas de mecenazgo. Pero yo querría darles rápidamente otro ejemplo de vaivén particularmente fecundo: habiendo descubierto en *To the Lighthouse* de Virginia Woolf²⁶ estructuras mitológicas que yo no hubiera percibido si no tuviera el ojo aguzado por la familiaridad con la visión kabyle y, más en general, mediterránea, de la división del trabajo entre los sexos; yo he podido, gracias al análisis extraordinariamente refinado que Virginia Woolf hace, en esta novela, de la manera en que el dominante masculino es dominado por su dominación -y que me obliga a llevar más lejos el trabajo de reflexividad-, descubrir a cambio los límites de una lucidez de antropólogo que no había sabido dar vuelta completamente la antropología contra ella misma. Esto especialmente a través de la evocación woolfiana, supremamente cruel y delicada a la vez, de la *libido académica*: una de las formas específicas de los delirios de la masculinidad, que habría podido y debido figurar en una versión de *Homo academicus* menos fríamente objetivista, es decir, menos distante del objeto y del sujeto de la objetivación.

Ultimo ejemplo de utilización controlada de la antropología (que es completamente el opuesto del uso salvaje que ciertos etnólogos a falta de terrenos exóticos hacen hoy, sobre todo en Francia, de la analogía etnológica): yo he podido, a partir de una redefinición de los "ritos de pasaje" como ritos de institución, percibir y analizar una de las funciones de las "escuelas de élite" que son las mejor disimuladas (especialmente por la función de formación y de selección), a saber: *consagrar* a quienes les son confiados asignándoles una *esencia superior* por el hecho de instituirlos como separados y distinguidos del común por una frontera infranqueable.²⁷ Pero, más ampliamente, he comprendido de manera a la vez más íntima y, me parece, más profunda, todo un conjunto de ritos de la tradición académica que tienen por función y por efecto dar la sanción solemne de la colectividad reunida en el nuevo nacimiento que la colectividad opera y exige a la vez: tales como el *Inicio* de las universidades inglesas y norteamericanas, ceremonia que marca solemnemente el fin de una larga iniciación preparatoria y ratifica por un acto oficial la lenta transformación que se ha

26 Woolf, V., *La Promenade au phare* (traducción de Maurice Lanoire), París, LGF, 1983.

27 Bourdieu, P., "Les rites d'institution", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, junio, 1982, pp. 58-63; "Comprendre", en Bourdieu, P. et al., *La Misère du monde*, París, Seuil, 1993, pp. 903-939.

operado en y por la espera de la consagración, o las lecciones inau-
gurales o mismo, si ustedes lo permiten, un rito de agregación al cole-
gio invisible de los antropólogos canonizados tal como el que estoy
cumpliendo delante de ustedes y con ustedes.

Pero yo quisiera, para terminar, evocar otro efecto de la reflexi-
vidad, sin duda más personal, pero de una gran importancia, para mí,
para el progreso en la investigación científica, en el cual he venido a
pensar poco a poco, como a pesar mío y contra los principios de mi
visión primera del mundo, que ella tenía algo de una búsqueda iniciá-
tica. Cada uno de nosotros, esto no es un secreto para nadie, está so-
brecargado de un pasado, de su pasado, y ese pasado social, cualquie-
ra que sea, "popular" o "burgués", masculino o femenino, siempre
estrechamente entrelazado con lo que explora el psicoanálisis, es par-
ticularmente pesado y embarazoso cuando se trata de hacer ciencias
sociales. Yo he dicho que, contra la ortodoxia metodológica que se
resguarda bajo la autoridad de Max Weber y de su principio de "neu-
tralidad axiológica" (*Wertfreiheit*), yo creo profundamente que el in-
vestigador puede y debe movilizar su experiencia, es decir, ese pasado
en todos sus actos de investigación. Pero él no está en el derecho de
hacerlo más que a condición de someter todas esas vueltas del pasado
a un riguroso examen crítico. Lo que se trata de poner en cuestión, en
efecto, no es solamente el pasado reactivado, sino toda la relación con
ese pasado que, cuando actúa inconscientemente, puede estar en el
principio de una distorsión sistemática de la evocación y, por ello, de
recuerdos evocados. Sólo un verdadero socio-análisis de esta relación,
profundamente oscuro para sí mismo, puede permitir acceder a esa
suerte de reconciliación del investigador consigo mismo y con sus
propiedades sociales, que produce una anamnesia liberadora.²⁸

28 Bourdieu, P., *Science de la science et réflexivité*, op. cit.

Sé que corro el riesgo de parecer, una vez más, a la vez arrogan-
te y abstracto, aunque yo tengo en el espíritu una experiencia muy
simple y que todo investigador puede, me parece, repetir con, creo
yo, muy grandes beneficios científicos y también personales. El dis-
positivo reflexivo que yo había puesto en marcha llevando una inves-
tigación etnográfica casi simultáneamente en Kabylie y Béarn, en una
colonia lejana y en mi pueblo de origen, tuvo por efecto conducirme
a considerar como etnólogo, es decir, con todo el respeto inseparable-
mente científico y ético debido a un objeto de estudio, mi propio me-
dio de origen, a la vez popular y provincial, retrasado, algunos dirían
arcaico, que yo había sido llevado (o empujado) a despreciar y a rene-
gar o peor a rechazar, en la fase de integración ansiosa (e incluso un
poco ávida y apresurada) al centro y a los valores culturales centrales.
Es sin duda porque me encontré así llevado a tirar sobre el mundo
originario una mirada profesional, a la vez comprensiva y objetivante

que he podido sacarme de la violencia de una relación ambivalente, donde se mezclan la familiaridad y la distancia, la simpatía y el horror, ver el hastío, sin caer en la complacencia populista con una suerte de pueblo imaginario a la cual se dedican a menudo los intelectuales. Y esta *conversión de toda la persona*, que va mucho más allá de todas las exigencias de los tratados de metodología más exigentes, ha estado sin duda al comienzo de una conversión teórica, que me ha permitido reapropiarme de la relación práctica con el mundo más completamente que a través de los análisis todavía demasiado distantes de la fenomenología. Esta vuelta no se opera en un día por una brusca iluminación y las numerosas vueltas sobre mi terreno bearnés (yo he retomado tres veces el trabajo consagrado al celibato) se impusieron a mí por razones técnicas y teóricas y también, sin duda, porque el trabajo de análisis se acompañaba cada vez de un trabajo de auto-análisis, lento y difícil.²⁹

Es decir que si yo no he cesado de trabajar en reconciliar la etnología y la sociología, fue sin duda porque estoy profundamente convencido de que esta división, científicamente totalmente funesta, debe ser radicalmente abolida, pero fue también, como hemos podido ver, porque era una manera de conjurar el cisma doloroso, jamás plenamente soportado, entre dos partes de mí mismo, y las contradicciones o tensiones que eso introduce en mi práctica científica y tal vez en toda mi vida. Me ha sucedido ver un "golpe" estratégico, que había contribuido mucho al éxito social (o mundano) de *L'Anthropologie structurale* de Lévi-Strauss, en el hecho de sustituir la palabra francesa etnología, sin duda demasiado estrecha, por la palabra antropología, que para un francés cultivado evoca a la vez la profundidad del alemán *Anthropologie* y la modernidad del inglés *Anthropology*. Pero yo no puedo, sin embargo, impedirme el desear ver la unidad de las ciencias del hombre afirmándose bajo la bandera de una Antropología que designe a la vez, en todas las lenguas del mundo, eso que se entiende hoy en día por etnología y por sociología.

²⁹ Bourdieu, P., *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, París, Seuil, 2002.