

Objetivación participante**

No necesito decirles lo encantado, orgulloso y honrado que me siento de recibir este prestigioso reconocimiento que es la Medalla Huxley y entrar, por decirlo así, a la Rotonda de los Hombres Ilustres de la antropología, formada por aquellos que me precedieron. Basándome en la autoridad que se me otorga, me gustaría, más que nada como un viejo hechicero que transmite sus secretos, ofrecerles una técnica, un método o, más modestamente, “un dispositivo” que me ha sido de gran ayuda en mi experiencia como investigador. Se trata de lo que llamo objetivación participante.

Ciertamente me refiero a la objetivación participante y no a la observación participativa, como por lo general se le conoce. Tal y como la entiendo, la observación participativa se refiere al comportamiento de un etnólogo que se sumerge en un universo social desconocido con el fin de observarlo, o que observa una actividad, un ritual o un baile mientras participa en él. A menudo la gente enfatiza la dificultad de dicha postura, que presupone una especie de duplicación de la conciencia, difícil de mantener. ¿Cómo puede uno ser tanto sujeto como objeto, alguien que actúa y al mismo tiempo se mira actuar?

Lo cierto es que la gente tiene el indiscutible derecho de poner en duda la posibilidad de participar realmente en prácticas desconocidas, incrustadas en la tradición de una sociedad diferente, y que como tales presuponen un proceso de aprendizaje diferente del que tanto el observador como sus disposiciones son producto, así como la manera muy distinta de ser y de vivir las experiencias en que se quiere participar.

Por objetivación participante entiendo la objetivación del sujeto de la

* Profesor de Sociología, El Colegio de Francia.

** Traducción del inglés por Claudia Álvarez Larrauri, a partir de Pierre Bourdieu, “Participant Objectivation”, en *Journal of The Royal Anthropological Institute*, vol. 9, núm. 2 de 2003, pp. 281-294. Leído originalmente en Huxley Memorial Lecture, en The Royal Anthropological Institute, 6 de diciembre de 2000. *Social Analysis. The International Journal of Social and Cultural Practice*.



práctica social, del sujeto de análisis, en una palabra, del propio investigador. Esto podría sugerir que me refiero a una práctica puesta de moda hace unos años por ciertos antropólogos, sobre todo del otro lado del Atlántico: la práctica de observarse a uno mismo observando, de observar al observador en su trabajo de observador, o de transcribir sus observaciones, en la relación con los informantes, y de dar cuenta de estas experiencias. Lo anterior lleva a menudo a la mutilante conclusión de que en definitiva eso es todo, de que nunca hay algo más que un relato, un texto o, peor aún, un pretexto para el texto.

Seguramente queda clara mi escasa simpatía hacia lo que Clifford Geertz llama “la enfermedad del diario”, una explosión de narcisismo que a veces raya en exhibicionismo, como resultado de los largos años de represión positivista. La reflexividad, tal y como la entiendo, no tiene mucho en común “con la reflexividad textual” ni con todas las falsamente sofisticadas consideraciones sobre “el proceso hermenéutico de interpretación cultural”, ni con la construcción de la realidad a través del registro etnográfico. Sin duda se opone a la observación del observador que, como en Marcus y Fisher, o incluso Geertz, tiende a sustituir los placeres fáciles de la autoexploración con la confrontación de las duras realidades del trabajo de campo. Esta denuncia seudorradical de la escritura etnográfica como “poética y política”, como reza el título de Geertz y Marcus, inevitablemente lleva al “escepticismo interpretativo” al que se refiere Woolgar.

Pero tampoco es suficiente hacer explícita la “experiencia vivida” del sujeto del saber, o como hubiera dicho Alvin Gouldner, las peculiaridades biográficas del investigador o del *Zeitgeist* que inspira su trabajo (tal es el caso del mismo Gouldner cuando analizaba a Talcott Parsons en *La crisis de la sociología occidental*), o como hacen los etnometodologistas para traer a la luz las teorías populares que los agentes invierten en sus prácticas.

No sólo la ciencia resulta irreductible al registro y análisis de las “prenociones” (en el sentido de Durkheim) que los agentes sociales involucran en la construcción de la realidad social; sino que tampoco debe ignorar las condiciones sociales de la producción



de estas preconstrucciones y de los agentes sociales que las producen.

En pocas palabras, no es cuestión de elegir entre la observación participativa, una inmersión necesariamente ficticia en un entorno extraño, y el objetivismo de la “mirada distante” de un observador que permanece tan alejado de sí mismo como de su objeto. La objetivación participante emprende la exploración no de la “experiencia vivida” del sujeto del saber, sino de las condiciones sociales de posibilidad (y, por tanto, de los efectos y límites) de esa experiencia o, más precisamente, del acto de objetivación. Apunta a una objetivación de la relación subjetiva con el objeto, y lejos de llevar a un subjetivismo relativista, más o menos anti-científico, representa una de las condiciones de la objetivación científica.

Lo que necesita ser objetivado no es el antropólogo mientras realiza el análisis etnológico de un mundo extraño, sino el mundo social que ha hecho tanto al antropólogo como a la antropología conscientes, o

inconscientes, de lo que se involucra en la práctica antropológica. No sólo sus orígenes sociales, su posición y trayectoria en el espacio social, posición social y religiosa y sus creencias, sino también, y más importante aún, su posición particular en el mundo de los antropólogos.

Sin duda está comprobado que sus elecciones científicas más decisivas dependen estrechamente de la posición que ocupa en el propio universo profesional, en lo que yo llamo el *campo* antropológico, con sus tradiciones nacionales y particularidades, hábitos de pensamiento, problemáticas obligatorias, creencias compartidas y autoevidencias, rituales, valores y consagraciones, restricciones para publicar los hallazgos, la censura específica, y de igual modo los sesgos incrustados en la estructura organizacional de la disciplina, en la historia colectiva de la especialidad, y todos los presupuestos inconscientes inherentes a las categorías (racionales) del entendimiento científico.

Las características reveladas a través de este análisis reflexivo (absolutamente contrario a un regreso autoindulgente e intimista a la persona singular y privada del antropólogo), no tienen nada de particular, y menos aún de extraordinario. Y como son bastante comunes en los grupos de investigadores —como graduados de la misma escuela o de la misma universidad—, “no resultan muy excitantes” para la curiosidad *naïve*. Aquí uno podría hacerse eco de las palabras de Wittgenstein: “Lo que proporcionamos son realmente comentarios sobre la historia natural de los seres humanos; sin embargo, no aportamos curiosidades, sino observaciones que nadie ha puesto en duda, pero han escapado a comentarios sólo porque siempre están ante nuestros ojos.”¹ Y, sobre todo, el hecho de descubrir estas características y hacerlas públicas a menudo parece una transgresión sacrílega, pues pone en duda la representación carismática que los productores de la cultura tienen de sí mismos como sujetos libres de toda determinación cultural.

Es por ello que *Homo Academicus* probablemente sea mi libro más polémico y escandaloso que haya

escrito, a pesar de una preocupación extrema por la objetividad. Por objetivar a quienes normalmente objetivan; por develar y divulgar, mediante una transgresión que puede ser vista como traición, las estructuras objetivas de un microcosmos social al que pertenece el propio investigador. Es decir, las que estructuran el espacio y las posiciones que determinan la toma de posturas académicas y políticas entre los investigadores de la universidad de París; por ejemplo aquellos que, a la hora de la investigación, definieron la oposición entre Roland Barthes y Raymond Picard —es decir, entre una “semiología literaria”, percibida como vanguardista, y la historia literaria y tradicional al estilo de Lanson.

Inclusive esta violencia de la objetivación participante puede llevarse un poco más lejos. Por ejemplo Charles Soulié, uno de mis estudiantes, ha demostrado que los temas de investigación —disertaciones, tesis doctorales, etcétera— en filosofía y sociología, y sin duda también en antropología, se encuentran estadísticamente relacionados con el origen y la movilidad sociales, con el género y, sobre todo, con la trayectoria educativa. Esto significa que nuestras opciones aparentemente más personales, íntimas y por tanto máspreciadas —elección de la disciplina y de temas que favorecemos, la antropología económica o el parentesco, así como nuestras orientaciones teóricas y metodológicas—, tienen su origen en disposiciones constituidas socialmente, donde las características sociales, banales y tristemente impersonales, siguen expresándose de una manera más o menos transfigurada.

Notarán ustedes que al hablar de objetivación participante he pasado indistintamente de la antropología a la sociología, y más precisamente a la sociología de la institución académica tal y como la abordé en *Homo Academicus*. No es necesario aclarar que en este caso la universidad francesa sólo es el objeto evidente, y lo realmente aprehendido es el sujeto de la objetivación, su posición en ese espacio social relativamente autónomo, que es el mundo académico con sus reglas irreductibles a las del mundo circundante, y su peculiar punto de vista. Sin embargo, la gente olvida o ignora el hecho de que estrictamente un punto de vista es sólo

¹ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2008, p. 415.



una opinión tomada desde una perspectiva que no puede revelarse como tal, y transmite su verdad como un punto de vista, particular y en última instancia único, a menos que uno sea capaz de reconstruir el espacio, entendido como la serie de puntos coexistentes (como lo pondría Strawson),² en que está inserto.

Ahora bien, para dar sentido a lo inusual o perturbador bajo su apariencia de banalidad, sobre todo por lo inquietante que resulta un punto de vista sobre la propia observación, y por lo tanto sobre toda la serie de puntos de vista en relación con los cuales se define a sí mismo como punto de vista, tan sólo quisiera recordarles la historia de David Garnett, en la que pienso a menudo en referencia al procedimiento adoptado en *Homo Academicus*. Como ustedes saben, en *Un hombre en el zoológico*³ Garnett nos cuenta la historia de un joven que se pelea con su novia durante una visita a ese lugar; desesperado, le escribe al director del zoológico y le ofrece un mamífero faltante en su colección: el hombre, o en otras palabras él mismo. Lo ponen en una jaula cerca del chimpancé, con un cartel que dice: “*Homo Sapiens*. Hombre. Este espécimen fue obsequiado por el Sr. John Cromartie. Se solicita a los visitantes no molestarlo con alusiones personales.” Una advertencia similar debí haber puesto en la portada de *Homo Academicus*, para cuando menos evitar algunas de las no siempre amables “alusiones personales” a que me hago acreedor.

Está claro que la reflexión a que lleva una objetivación participante no es en absoluto igual a la que normalmente se practica en la antropología “posmoderna”, o incluso en la filosofía y algunas formas de fenomenología. Aplica al sujeto del saber las herramientas objetivistas más brutales que proporcionan la antropología y la sociología, en particular el análisis estadístico —tácitamente excluido de la panoplia de armas antro-

pológicas—, y apunta, como he dicho, a aprehender todo lo que el pensamiento del antropólogo (o el sociólogo) pueda deber al hecho de estar inserto en un campo científico, con sus tradiciones, hábitos de pensamiento, problemáticas, autoevidencias compartidas, etcétera, y al hecho de ocupar una posición determinada (la del recién llegado que debe probarse a sí mismo, o la del amo consagrado, etcétera), con “intereses” de una clase particular (que inconscientemente puede orientar sus elecciones científicas, la elección de la disciplina misma, o más exactamente la elección de este u otro método de trabajo —cualitativo o cuantitativo, por ejemplo— o este u otro objeto de estudio).

En pocas palabras, la objetivación científica no está completa a menos que incluya la objetivación del sujeto que la lleva a cabo lo cual implica no solamente la objetivación del punto de vista desde el que se realiza y los intereses que el observador pueda tener en la objetivación (especialmente cuando objetiva su propio universo), sino también la objetivación del inconsciente histórico (o “trascendental”) que inevitablemente involucra en su trabajo. Por inconsciente histórico, y más precisamente académico, entiendo el sistema de estructuras cognitivas que puede ser atribuido a experiencias específicamente educativas y, que por tanto, es común a todos los productos del mismo sistema educativo (nacional) o, de una manera más específica, a todos los miembros de la misma disciplina.

Es lo que explica por qué, más allá de las diferencias vinculadas con las disciplinas en particular, y a pesar de la competencia entre ellas, el total de productos de un sistema educativo nacional presenta un conjunto de disposiciones comunes, a menudo atribuidas a un “carácter nacional”, lo cual significa que pueden entenderse con un movimiento de cabeza o un guiño, y que muchas cosas son evidentes sin mediar palabras que no son esenciales; por ejemplo, en un momento dado que merece ser discutido, qué es importante e interesante (un “buen tema” o, por el contrario, una idea “banal” o “trivial”).

Tomar como proyecto propio la exploración de este inconsciente académico —o trascendental— no es en esencia otra cosa que poner a la antropología en contra de sí misma e involucrar sus descubrimientos teóricos

² De Peter Strawson han sido traducidas al español sus siguientes obras: *La teoría del significado*, México, FCE, 1976; *Libertad y resentimiento, y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 1995; *Análisis y metafísica. Una introducción a la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1997, y *Escepticismo y naturalismo*, Madrid, Editorial Antonio Machado, (N. del E.), 2003.

³ Véase David Garnett, *De dama a zorro / Un hombre en el zoológico / La vuelta del marinero*, Buenos Aires (Biblioteca Personal Jorge Luis Borges, 57), 1986 (N. del E.).

y metodológicos más notables con el análisis reflexivo de los antropólogos mismos. Siempre he lamentado que los responsables de los más extraordinarios avances de la antropología cognitiva —pienso en los análisis de Durkheim y Mauss respecto a las “formas primitivas de clasificación”, o en Lévi-Strauss quien desmenuza los mecanismos de la “mente del salvaje”—, casi nunca (con excepción de *L'évolution pédagogique en France* de Durkheim⁴ y algunas notables observaciones programáticas de Maurice Halbwachs) hayan aplicado a su propio universo algunas de las percepciones científicas aportadas sobre sociedades remotas, espacial y temporalmente. (Ya que he mencionado a Durkheim y a Mauss, aprovecharé la oportunidad para recordar que ambos tuvieron en sus investigaciones el propósito explícito de retomar el programa kantiano del conocimiento, que yo mismo evoqué al hablar del “trascendental académico”. Este recordatorio parece todavía más útil o necesario en la medida en que, de entre los abundantes obstáculos para un entendimiento entre antropólogos y sociólogos “continentales” y sus colegas de habla inglesa, uno de los más desalentadores, en este sentido exacto, es la brecha entre “programas” de investigación —a los que cada uno debe su inmersión en tradiciones académicas y filosóficas tan diferentes— y el inconsciente académico —o trascendental— así adquirido).

En alguna ocasión intenté llevar a cabo un programa de antropología cognitiva reflexiva, buscando objetivar las “categorías de la comprensión profesoral” (en su forma francesa). A partir de un conjunto de tarjetas en las cuales un profesor de francés había registrado las calificaciones y las evaluaciones de sus alumnos durante un año escolar, seleccionándolos por edad, sexo y ocupación de los padres. Con la ayuda de una técnica adaptada de la semiología gráfica, pude traer a la luz los



esquemas inconscientes de clasificación, o principios de visión y división, que los profesores franceses (aunque sin duda también los profesores británicos o de cualquier otro país) involuntariamente ponen en marcha al momento de clasificar y evaluar, procediendo de manera muy similar a como lo hacen los nativos de África o los isleños del Pacífico cuando clasifican las plantas o las enfermedades. Lo anterior tiene como base la hipótesis de que estos esquemas, análogos a las formas de clasificación o a las estructuras cognitivas que —señaladas por Durkheim, Mauss o Lévi-Strauss—, forman las categorías del pensamiento “primitivo” o “salvaje”, también están presentes, como en estado inconsciente, en el pensamiento aprendido, y tanto antropólogos como sociólogos, especialmente atentos, los ponen en práctica en muchos de sus juicios

⁴ Véase Emile Durkheim, *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas*, trad. de María Luisa Delgado y Félix Ortega, Madrid, La Piqueta, (N. del E.) 1982.

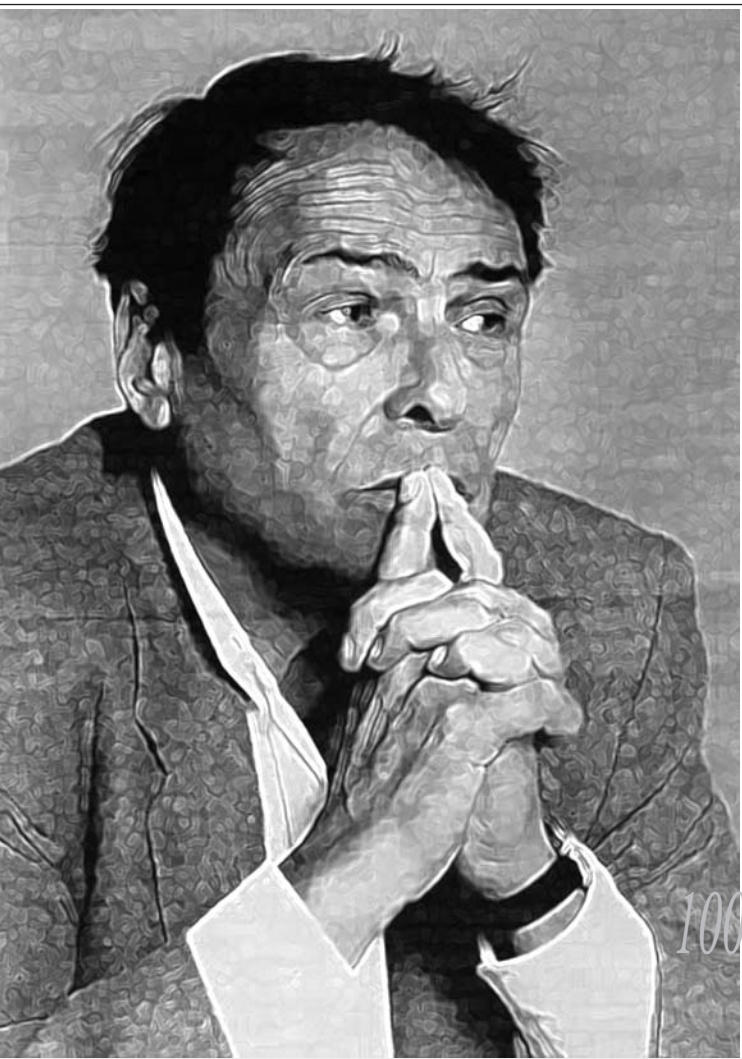
cotidianos —Wittgenstein señala que los juicios a menudo quedan reducidos a adjetivos—, en asuntos gastronómicos o incluso cuando se trata del trabajo de sus colegas o de sus colegas mismos. Pienso particularmente en oposiciones como brillante/serio, superficial/profundo, pesado/ligero, etcétera. Y es probable que ustedes recurran a dicotomías clasificatorias similares para percibir y apreciar, positiva o negativamente, lo que estoy diciendo en este momento.

Comienza a quedar claro, o por lo menos eso espero, que la objetivación del sujeto objetivado no es una mera diversión narcisista, ni tampoco el puro efecto de una especie de asunto de honor epistemológico bastante gratuito, con algunos efectos científicos completamente reales. No sólo porque puede llevar al descubrimiento de todo tipo de “perversiones”, como las rupturas teóricas que de tanto en tanto anuncian de manera más o menos ruidosa algunos jóvenes etnólogos con prisa por hacerse famosos (especialmente cuan-

do sufren de lo que mi amigo E. P. Thompson solía llamar “gripe francesa”); o esa clase de fosilización de la investigación y aun el pensamiento que puede provenir del recinto de una tradición académica perpetuada por la lógica de la auto-reproducción de la universidad. Más bien se trata de aplicar una constante vigilancia crítica a todos los “primeros movimientos” del pensamiento —como decían los estoicos—, pues a través de ellos lo impensado que se asocia con una época, una sociedad, un estado del *campo* antropológico (nacional) puede pasar de contrabando al trabajo del pensamiento, y contra esto las advertencias contra el etnocentrismo no ofrecen suficiente protección. Pienso en particular en lo que podría llamarse el error de Frazer y de Lévy-Bruhl, que consiste en crear una distancia infranqueable entre el antropólogo y aquellos a quienes toma como su objeto, entre su pensamiento y el “pensamiento primitivo”, por no ser capaces de distanciarse de su pensamiento y de su práctica al objetivar a los nativos.

El etnólogo que no se conoce a sí mismo, al no tener un conocimiento adecuado de su propia experiencia primaria del mundo, pone al primitivo a distancia porque no reconoce su condición, el pensamiento pre-lógico, dentro de sí. Al tener una visión escolástica, y por tanto intelectualista de su propia práctica, no puede reconocer una lógica universal en la práctica de modos de pensamiento y acción (los mágicos, por ejemplo) que describe como pre-lógicos o primitivos. Y además de todos los ejemplos de malentendidos de la lógica de las prácticas que analizo en *Esquisse d'une théorie de la pratique*, aquí podría invocar los Comentarios sobre la Rama dorada de Wittgenstein, quien sugiere que Frazer no se conoce a sí mismo y por ello no puede reconocer en un cierto comportamiento supuestamente primitivo el equivalente al comportamiento que él —como cualquiera de nosotros— se complace en mostrar en circunstancias similares:

Quando algo me pone furioso, en ocasiones golpeo mi bastón contra el suelo o contra un árbol. Pero no creo, de todas formas, que la tierra sea responsable o que ayude en algo golpearla. “Estoy dejando salir mi enojo.” Y todos los ritos son de este tipo. Uno puede llamar instintivas a



tales acciones, y las explicaciones históricas que dicen, por ejemplo, que yo alguna vez creí, o mis antepasados alguna vez creyeron, que golpear la tierra sirve de algo[...] son falsas, porque son hipótesis superfluas que no explican nada. Lo importante es la semejanza de este acto de castigo, pero no hay nada más que observar más allá de esa semejanza. El hecho de que un fenómeno de este tipo entre en relación con un instinto que yo mismo poseo, constituye precisamente la explicación que se desea, en otras palabras la explicación que resuelve esa dificultad en particular. Y un estudio más profundo de la historia de mi instinto toma otros rumbos.

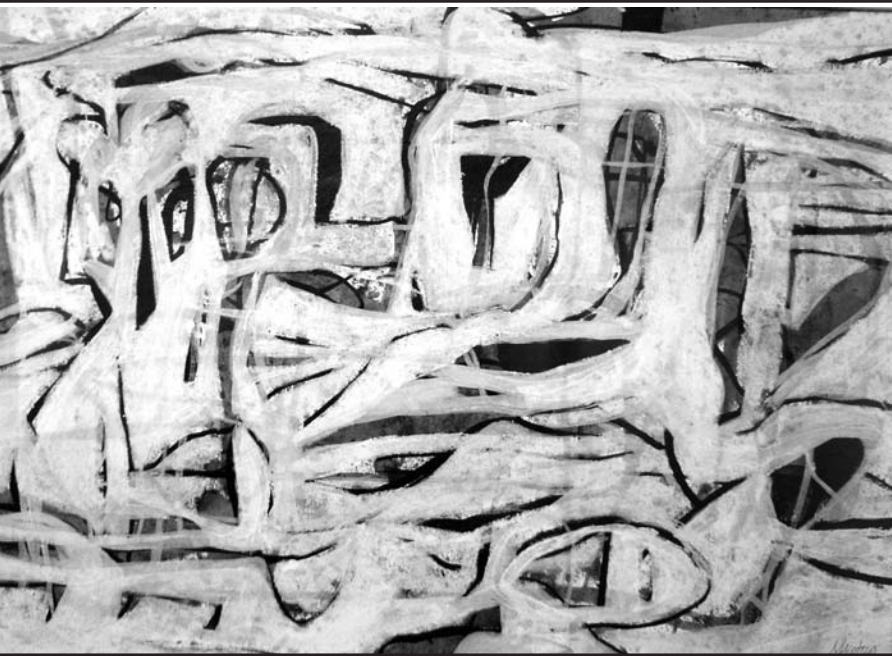
Y es posible que Wittgenstein se acerque a la verdad al referirse de nuevo, pero esta vez tácitamente, a su experiencia personal —asume es compartida por su lector— y evoque algunos comportamientos supuestamente primitivos que, como los nuestros en circunstancias similares, no tienen otro propósito que la “satisfacción” de realizarlos y la que ellos le dan a la persona que los realiza. “Quemar una efigie, besar la imagen de alguien a quien se ama. Esto obviamente no está basado en la creencia de que la acción tendrá un efecto definido sobre el objeto que la imagen representa. Tiene como propósito alcanzar una satisfacción y lo logra. O más bien *no* persigue nada; actuamos de este modo y luego nos sentimos satisfechos.”

Basta con haber realizado alguna vez uno de esos actos necesarios psicológicamente, pero totalmente desesperados, que tienen lugar ante la tumba de un ser amado para saber que Wittgenstein está en lo correcto cuando repudia la pregunta misma sobre el significado e intención de ciertos actos rituales o religiosos. También acierta al decir que “Frazer es mucho más salvaje que la mayoría de los salvajes”, pues al carecer de un “conocimiento interior” de su propia experiencia espiritual no entiende nada acerca de las experiencias espirituales que persiste en tratar de explicar. Por último, de las miles de declaraciones que hizo Wittgenstein, elegí ésta sobre la costumbre de rasurar completamente el cuerpo de aquellos acusados de brujería: “No hay duda de que una transformación que nos haga parecer indignos o ridículos ante nuestros propios ojos puede despojarnos de *toda* voluntad para

defendernos. Qué vergüenza podemos sentir en ocasiones —o por lo menos mucha gente (yo)— por nuestra inferioridad física o estética.” Esta referencia, casi una confesión, a la persona, singular y privada del analista, se contrapone a ciertas confesiones narcisistas de los apóstoles de la reflexión posmoderna, y en su extrema sencillez tiene el extraordinario mérito de limpiar la pantalla de falsas explicaciones proyectadas por el etnólogo que ignora todo sobre sí mismo, pues con ello permite que experiencias desconocidas se vuelvan más cercanas y hace posible entender lo que hay de familiar y profundo en ellas.

Así, mientras en un primer nivel la crítica al etnocentrismo (o anacronismo) se justifica como una advertencia en contra de la proyección injustificada del saber del sujeto sobre el objeto de estudio, en otro nivel puede servir para evitar al antropólogo (sociólogo o historiador) hacer un uso racional de su experiencia nativa —aunque previamente objetivada, analizada— para entender y analizar las experiencias de otras personas.

En mi opinión, no hay nada más falso que la máxima —aceptada universalmente en las ciencias sociales— de que el investigador no debe poner nada de sí mismo en su investigación. Por el contrario, debería referirse constantemente a sus experiencias, pero no de manera culposa, inconsciente o incontrolada, como suele ocurrir incluso entre los mejores investigadores. Si deseo entender a una mujer de Kabília o a un campesino de Bearne, a un trabajador migrante argelino o a un oficinista, a un maestro de escuela o a un patrón francés, a un escritor como Flaubert o a un pintor como Manet, o a un filósofo como Heidegger, lo más difícil, paradójicamente, es no olvidar nunca que son personas como yo. Por lo menos en cuanto a sus prácticas, es decir, cuando ejecutan un rito de iniciación, siguen una procesión fúnebre, negocian un contrato, pintan una obra, participan en un ritual académico, dan un discurso público o asisten a una fiesta de cumpleaños; su posición no es la de un observador, y estrictamente hablando se puede decir que no saben ni quieren saber lo que están haciendo (por lo menos no en el sentido en el que yo, como observador y analista, quiero saber). Ellos no tienen en su cabeza la verdad



científica de sus prácticas que yo quiero extraer mediante la observación de estas mismas. Más aún, normalmente nunca se hacen las preguntas que yo con seguridad me haría si me enfrentara a ellos como antropólogo: ¿Por qué esa ceremonia? ¿Por qué la velas? ¿Por qué el pastel? ¿Por qué los regalos? ¿Por qué estas invitaciones y estos invitados?, etcétera.

Por tanto, lo más difícil no es entenderlos (lo que ya de suyo es difícil) sino evitar el olvido de algo que sé perfectamente bien, pero sólo en la práctica: que ellos en absoluto pretenden entender y explicar lo que a mí sí me interesa como investigador y, en consecuencia, evitar poner en sus mentes la problemática que yo he construido sobre ellos y la teoría respectiva para darle respuesta

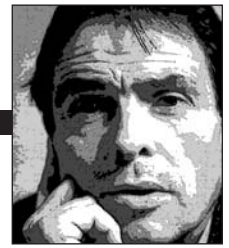
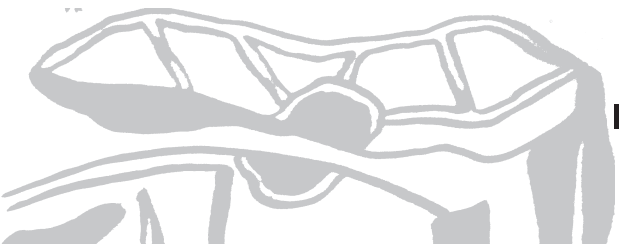
Así, al igual que el etnólogo frazeriano —quien desconoce cómo posesionarse de la verdad de la experiencia ordinaria de sus prácticas ordinarias o extraordinarias, distanciándose en un sentido de sí mismo— pone una distancia insalvable entre su experiencia y la de su objeto, el sociólogo y el economista tampoco podrán apropiarse de su experiencia pre-reflexiva porque no saben cómo romper con las presuposiciones impensables del pensamiento académico —por ejemplo, los prejuicios escolásticos—, y

transferirán su actividad mental de científicos al comportamiento de agentes ordinarios, como *homo economicus* en la “teoría de la acción racional”.

En mi opinión, si se tiene un conocimiento claro de la inapelable especificidad de la lógica de la práctica, uno debe evitar privarse de un recurso científico irremplazable como la *experiencia social previamente sujeta a la crítica sociológica*, que descubrí tempranamente en mi trabajo de campo en Kabilia. Para entender las prácticas observadas, y para defenderme de las interpretaciones que elaboraba espontáneamente o que me proporcionaban mis informantes, con frecuencia apelaba a mi experiencia de la sociedad bearnesa de mi niñez. Por ejemplo, cuando una vez pregunté a un informante sobre las divisiones de su grupo y me dio varios términos distintos que

designaban más o menos a las unidades extensivas, me preguntaba si una u otra de las “unidades sociales” —*adbrum*, *thakharrubth*, etcétera— que él había mencionado, poseían una mayor “realidad” que la unidad *lou besiat*, el grupo de vecinos invocado en ocasiones por los bearneses y al que ciertos etnólogos franceses han dado un estatus científicamente reconocido. Intuí, y lo pude confirmar en incontables ocasiones en mis investigaciones subsecuentes, que *besiat* no era ni más ni menos que una ocasional agrupación, como si fuera “virtual”, que sólo se volvía “eficaz”, existente y activa en circunstancias muy precisas, como por ejemplo para transportar el cuerpo de los difuntos, con el fin de definir a los participantes dentro de una acción circunstancial y sus filas.

Pero este es sólo uno de los muchos casos en que aproveché mi conocimiento nativo para defenderme de las “teorías folclóricas” de mis informantes o de la tradición etnológica. Y fue para criticar esos instrumentos espontáneos de crítica, que en los años sesenta me embarqué, justo cuando iniciaba mi investigación sobre los kabileños, en el estudio directo de la sociedad bearnesa, ya que mi intuición me decía que tenía muchas semejanzas con dicha sociedad africana, a pesar de las visibles diferencias. En este caso, como en mi estudio



del personal académico de la Universidad de París, el objeto real, más allá del objeto manifiesto y visible, era el sujeto de objetivación o, más precisamente, los efectos cognitivos de la postura de objetivación. En otras palabras, la transformación impuesta en la experiencia del mundo social (en este caso particular, un universo donde todas las personas eran mis conocidas, de manera que yo sabía, sin tener que preguntar, toda su historia personal y colectiva) cuando uno simplemente deja de “vivirla” y empieza a considerarla como un objeto. El primer ejercicio deliberado y metodológico de reflexividad fue sin duda el punto de partida para un incesante ir y venir entre la fase reflexiva de objetivación de experiencia primaria y la fase activa de inversión de esta experiencia, ahora objetivada y criticada, en acto de objetivación aún más remoto de esa experiencia.

Por supuesto, fue en este doble movimiento que se construyó progresivamente un sujeto científico que es tanto un “ojo antropológico” capaz de aprehender relaciones invisibles, como un autodomio (práctico) basado, por ejemplo, en el descubrimiento paulatino de los “prejuicios escolásticos” —a los que J.L. Austin hace referencia de pasada, así como de sus efectos.

Me doy cuenta de que esto puede parecer tan abstracto como arrogante. Sin duda hay algo delirante en experimentar un progreso logrado a lo largo de una vida de investigación, como un camino de lenta iniciación, convencido de que conoce cada vez mejor al mundo en la medida en que se va conociendo mejor el propio investigador; el conocimiento científico y el conocimiento de uno mismo, y del propio inconsciente social, van de la mano, así como la experiencia primaria transformada por la práctica científica, transforma a su vez la práctica científica, y viceversa. Pero de hecho me refiero a experiencias muy simples y concretas, de las que sólo daré unos ejemplos. Cuando trabajaba en un estudio sobre el celibato masculino en Bearne —surgido a partir de una conversación con un amigo de infancia, sobre una fotografía de clase en la que yo aparecía—, e intentaba construir un modelo formal de los intercambios en el matrimonio, el estructuralismo de Lévi-Strauss se encontraba en su nivel más alto. Un día me puse a conversar con uno de mis informantes más constantes e inteligentes (y que resulta ser mi

madre), en un momento en que no pensaba en absoluto en mi estudio pero debí estar ligeramente preocupado, por lo que mi madre me comentó, así de pasada, sobre una familia del pueblo: “Oh, ya sabes, se han convertido en muy buenos parientes y amigos de fulano y zutano (otra familia del pueblo) ahora que hay un *polytechnicien* en la familia[...]” Este comentario fue el comienzo de mi reflexión sobre el matrimonio, ya no en términos de la lógica de la regla, cuya insuficiencia ya había comenzado a ver en el caso de Kabilia, sino —a diferencia de la ortodoxia estructuralista—, sino a manera de una estrategia guiada por intereses específicos, como el deseo de conservar o incrementar el capital económico a través de la relación entre las riquezas de las familias reunidas, o de ampliar el capital social o el simbólico a través de la extensión y calidad de las “conexiones” aseguradas mediante el matrimonio.

Pero fue mi manera total de concebir la existencia de grupos —clanes, tribus, regiones o naciones— la que progresiva y completamente se fue transformando por la siguiente razón: en vez de entidades “reales”, claramente demarcadas en la realidad y en la descripción etnológica, o grupos genealógicos, definidos en el papel de acuerdo con estrictos criterios de ascendencia, a mí me parecían construcciones sociales, artefactos más o menos artificiales, mantenidos por intercambios sostenidos y toda una labor a menudo delegada a las mujeres. Este es un ejemplo del ir y venir de un lado a otro al que me referí hace un momento. Pienso ahora en el trabajo de un sociólogo estadounidense que ha demostrado que en la actualidad las mujeres en Estados Unidos usan mucho el teléfono —lo que les ha dado la reputación de parlanchinas—, porque están encargadas de mantener los lazos familiares, no sólo de su propia estirpe sino también la de su esposo).

De la misma manera se podría mostrar cómo mi análisis de la casa Bearne —como herencia y hogar—, y de todas sus estrategias para imponerse y defenderse contra “casas” rivales, me permitió comprender de una manera totalmente nueva lo que llamaban “la casa del rey”, y la manera en que antes de la gradual invención de la lógica específica llamada “razón de Estado”, para preservar o aumentar su herencia las casas reales podían recurrir a estrategias de reproducción completa-



mente equivalentes, tanto en sus principios como en su lógica, a las practicadas por las “casas” de Bearne y sus “cabezas de familia”. Tales estrategias matrimoniales, desde luego, permitían conservar o aumentar la herencia; eran retos de honor cuyo propósito era aumentar el capital simbólico del linaje, o las guerras de sucesión.

He mencionado el honor, y tal vez haya tenido la tentación de recordar, aquí ante ustedes, la constante labor de observación, análisis empírico y reflexión que me llevó de la noción de honor —objeto de mi primera investigación etnológica, presentada ante aquellos que acompañaron y protegieron mi entrada a la profesión, como Julian Pitt-Rivers, Julio Caro Baroja y John G. Peristiany— al concepto de capital simbólico. Se trata de un concepto muy útil para analizar el fenómeno más común de la economía de bienes simbólicos, y que prevalece al interior de la economía más moderna, pudiéndose ejemplificar tan sólo con la muy especial política de inversión simbólica practicada por las grandes fundaciones, o bien ciertas formas de patrocinio.

Me gustaría darles rápidamente otro ejemplo de ese ir y venir particularmente fructífero. Habiendo descubierto en la estructura mitológica de *Al faro*, de Virginia Woolf, la división del trabajo entre géneros —la cual no hubiera notado si mi ojo no se hubiera agudizado por el conocimiento que tenía de Kabilia, y de manera más general del Mediterráneo—, fui capaz de descubrir, gracias al trabajo extraordinariamente sutil que hace Virginia Woolf, la manera en que el dominante masculino es dominado por su dominación. Este análisis me obligó a llevar el trabajo de reflexión más allá de los límites de la lucidez de un antropólogo, que no había podido voltear la antropología completamente en contra de sí mismo. En particular me fue muy útil la evocación sumamente cruel, aunque delicada, que Woolf hace de la *libido académica*, una forma específica de las necesidades de la masculinidad. Dicho término pudo, y debió, haber aparecido en una versión menos objetivamente fría en *Homo academicus*, si hubiera estado más cercana al objeto y al sujeto de objetivación.

Daré un último ejemplo del uso controlado de la antropología (bastante distinto al uso salvaje que los

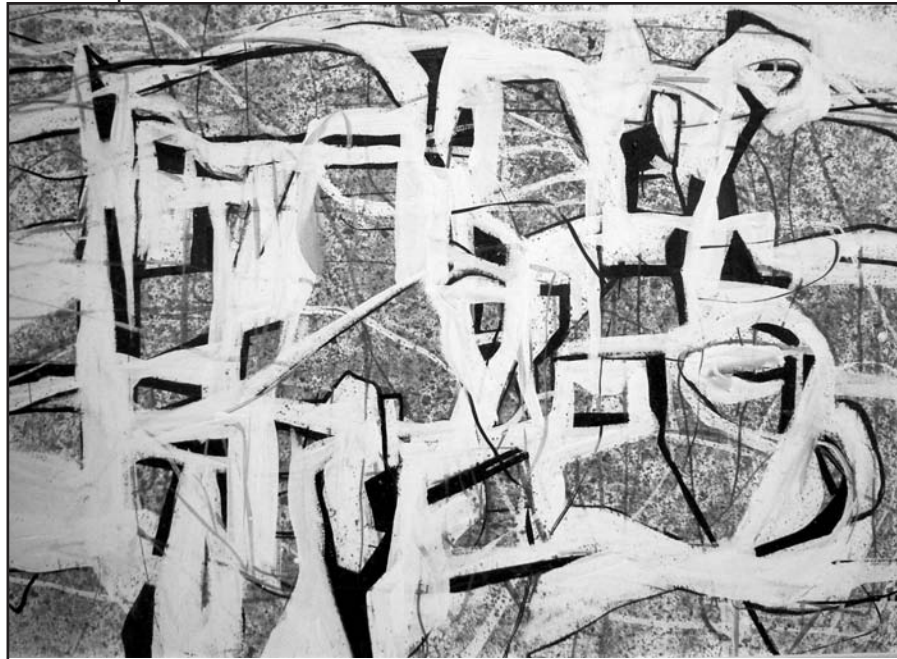
etnólogos carentes de locaciones exóticas hacen ahora, especialmente en Francia, de las analogías etnológicas): al iniciar una redefinición de los “ritos de iniciación” como ritos de institución, pude detectar y analizar una función básica de las “escuelas de elite” francesas, que sigue siendo la mejor ocultada (particularmente por la función de educación y selección). Me refiero al hecho de *consagrar* a quienes les son confiados asignándoles una *esencia superior*, instituyéndolos como diferentes y distinguiéndolos del resto de la humanidad por una insalvable distancia. Pero también pude entender de manera más amplia e íntima, y creo que más profunda, toda una serie de ritos de la tradición académica cuya función y efecto son las de conceder la solemne sanción de la colectividad al nuevo nacimiento, ejecutado y demandado, como en los casos del *commencement* y la *graduation* de las universidades británicas y estadounidenses. Una ceremonia que marca con solemnidad el fin de una larga iniciación preparatoria y ratifica con un acto oficial la lenta transformación que ha sido realizada en y por la expectativa de la consagración, o de los discursos inaugurales, e incluso, si puede decirse, un rito de admisión al colegio invisible de los antropólogos canonizados, tal y como lo estoy haciendo yo ante ustedes y con ustedes.

Pero me gustaría concluir con la evocación de otro efecto de reflexión, sin duda más personal pero de tal importancia para el progreso de la investigación científica que he llegado a pensar que —a pesar mío y contra los principios de mi visión primaria del mundo— tiene en sí mismo algo de búsqueda de iniciación. Cada uno de nosotros, y esto no es un secreto para nadie, está comprometido por su propio pasado, y este antecedente social —cualquiera que sea: “clase trabajadora”, “burgués”, masculino o femenino, siempre íntimamente ligado con lo que el psicoanálisis explora resulta particularmente agobiante y molesto cuando uno está involucrado en las ciencias sociales. He dicho que contrariamente a la ortodoxia metodológica, cobijada bajo la autoridad de Max Weber y su principio de “neutralidad axiológica” (*Wertfreiheit*), creo profundamente que el investigador puede y debe movilizar su propia experiencia —en otras palabras, este pasado—, en todos sus actos de investigación. Más puede hacerlo

a condición de que todos estos retornos al pasado estén sujetos a un riguroso examen crítico, pues lo que debe ser cuestionado no es sólo este pasado reactivado, sino toda la relación con el mismo, ya que cuando actúa de manera inconsciente puede ser fuente de distorsiones sistemáticas de la evocación, y por tanto de los recuerdos que evoca. Sólo un genuino socio-análisis de esta relación, profundamente oscura en sí misma, puede hacer posible que el investigador se reconcilie consigo mismo y con sus propiedades sociales, de una forma análoga a la que se produce por medio de una anamnesis liberadora.

Sé que de nuevo corro el riesgo de parecer arrogante y abstracto, pero tengo en mente un experimento muy sencillo que cualquier investigador puede realizar para sí mismo con grandes beneficios científicos y personales. La herramienta que eché a andar cuando emprendí la investigación etnográfica de manera casi simultánea en Kabília y en Bearne, me permitió ver con ojo antropológico —o sea con todo el inseparable respeto científico y ético que merece el objeto de estudio— mi propio entorno original —campesino y provincial, algunos dirían que arcaico— en retrospectiva, y al que se me había orillado (o empujado) a despreciar, renunciar, o peor aún reprimir en la fase de ansiedad (incluso ávido y demasiado deseoso) por la integración al centro y sus valores. Quizás porque de este modo fui llevado a echar una mirada profesional, entendiendo y objetivando, sobre mi mundo de origen, pude librarme de la violencia de una relación ambivalente en la cual se mezclaba la familiaridad y la distancia, la simpatía y el horror, incluso disgusto, a caer en la indulgencia populista por un tipo de “gente” imaginaria que a menudo contemplan los intelectuales. Y esta *conversión de toda la persona*, que va mucho más allá de todas las demandas de los tratados más exigentes sobre metodología, sin duda estuvo detrás de la conversión teórica que me permitió reapropiarme de una relación práctica con el mundo de manera más completa que a través de un lejano análisis fenomenológico que realicé algún día.

Este cambio no se dio en un día, como repentina



iluminación, y todas las veces que regresé a mi trabajo de campo en Bearne (tres veces reanudé mi trabajo sobre el celibato masculino) fueron necesarias por razones técnicas y teóricas, mas también sin ninguna duda, porque el trabajo analítico estuvo acompañado siempre por el lento y difícil trabajo de autoanálisis.

Si en todo momento me he esforzado por reconciliar la etnología y la sociología, es sin duda porque estoy profundamente convencido de que esta división es científicamente perjudicial y debe erradicarse por completo; pero también, como habrán visto, porque es una manera de prevenir la dolorosa escisión —nunca superada por completo— entre dos aspectos de mí mismo, y las contradicciones o tensiones que esto conlleva a mi práctica científica y quizás a toda mi vida.

Solía ver “un golpe” estratégico, que contribuyó enormemente al éxito social (o de salón) de la *Antropología estructural* de Lévi-Strauss, en el hecho de que en vez de la palabra francesa *ethnologie* —que es de suponer era considerada demasiado estrecha—, eligiera la palabra *anthropologie*, que para un lector francés culto evocaba tanto la profundidad del término alemán *anthropologie* y la modernidad de la acepción inglesa *anthropology*. Sin embargo, no puedo evitar desear que las ciencias del hombre se vean unidas bajo la bandera de una designación antropológica, en todas las lenguas del mundo, tanto lo que entendemos hoy por etnología como lo que entendemos por sociología.