

Pierre Bourdieu y la perspectiva reflexiva en las ciencias sociales

Angela Giglia

El artículo examina los escritos de Bourdieu en donde el tema de la reflexividad se encuentra más presente y donde más se fusiona con los intereses y las preocupaciones que son propias de la antropología y su afán por asumir como objeto el propio trabajo antropológico. En particular *El oficio del sociólogo*, *El campo científico* (1968), y el último curso al College de France, significativamente titulado *Science de la science et reflexivité*. El objetivo es evidenciar la utilidad de la perspectiva reflexiva propuesta por Bourdieu para promover una antropología consciente de su *modus operandi* y capaz de valorar su propia posición dentro de las ciencias sociales y del campo académico en general.

► 149

The article examines the writings of Bourdieu in which the theme of reflexivity is all-present and where it is more intermingled with interests and concerns pertaining to anthropology and its eagerness to assume anthropological work itself as its object; in particular *El oficio del sociólogo*, *El campo científico* (1968), and his last course at the College de France, with the significant title of *Science de la science et reflexivité*. The aim is to make evident the use of the reflexive perspective proposed by Bourdieu to promote an anthropology which is conscious of its *modus operandi* and is able to value its own position within the social sciences and the academic field in general.

ANGELA GIGLIA: Doctora en antropología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencia Sociales de París; profesora-investigadora en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa..

Desacatos, núm. 11, primavera 2003, pp. 149-160.

*Je sais que je suis pris et compris
dans le monde que je prends pour objet*

PIERRE BOURDIEU

INTRODUCCIÓN

150 ◀

En las dos últimas décadas el debate antropológico internacional ha estado dominado por el tema de la reflexividad, entendida como aquella postura que critica la “autoridad etnográfica” frente a los riesgos de mistificación y de dominación cultural implícitos en la práctica de la antropología, dada la “naturalidad no recíproca de la interpretación etnográfica” (Clifford, 1996: 159). Como es sabido, este debate ha tenido lugar sobre todo en Estados Unidos, a partir del auge de la antropología interpretativa de Geertz, de sus críticos y de sus epígonos “posmodernos”, animados por una actitud autocrítica acerca de su propia práctica de la escritura etnográfica, y concentrados más sobre los resultados académicos del trabajo de campo (el texto etnográfico) y su forma de producción (la descripción etnográfica), que sobre sus condiciones sociales de producción en sentido amplio (desde las premisas teóricas y metodológicas, hasta las operaciones concretas que hacen posible la producción de los materiales de investigación y la interpretación). Se ha llegado hasta posiciones muy extremas, tales como la llamada “antropología dialógica”, que disuelve la posibilidad de una escritura autónoma del texto antropológico —y con ella la legitimidad misma del antropólogo como autor individual— y propugna una escritura a cuatro manos, donde el texto es el resultado de un proceso de participación que se quiere “no autoritario” entre el antropólogo y su informante.¹

¹ Antecedentes de las preocupaciones reflexivas se encuentran en los teóricos de la interpretación, especialmente en H. G. Gadamer. En cuanto al debate antropológico sobre la reflexividad, véanse Geertz, “Géneros confusos” (ed. or. 1980); Clifford, “Sobre la autoridad etnográfica” (ed. or. 1988); Tedlock (1987); Tyler (ed. or. 1986), en el volumen coordinado por Reynoso (1996). En cuanto a la perspectiva dialógica, vale la pena reportar la observación de Mondher Kilani: “Si la autoridad

Mucho antes que estas preocupaciones se afirmaran en el seno de la antropología estadounidense, otros autores ofrecieron contribuciones muy importantes a la reflexión crítica sobre la práctica científica en antropología.² Una de estas contribuciones, probablemente la más elaborada, pertenece a Bourdieu, quien escribió sobre la reflexividad desde sus trabajos más tempranos hasta sus últimas clases al College de France, pocos meses antes de su muerte (Bourdieu, 2001).

En este artículo me propongo rastrear el interés de Bourdieu por la reflexividad, en algunos escritos donde se encuentra más presente y donde más se fusiona con los intereses y las preocupaciones propias de la antropología, así como su afán por asumir el propio trabajo antropológico como objeto. No pretendo llevar a cabo un *excursus* exhaustivo, operación imposible que llevaría a examinar la obra entera de Bourdieu, sino simplemente realizar en tres partes un recorrido selectivo. En primer lugar, veremos cómo propone el tema de la reflexividad en una de sus primeras obras, el *Oficio del sociólogo*, como una “operación fundacional” dentro de la construcción de una perspectiva sociológica original; en segundo lugar, expondré cómo la perspectiva reflexiva se concreta necesariamente en el estudio del mundo de los intelectuales y de las formas sociales de producción del conocimiento, a partir del ensayo *El campo científico* (1968); para finalmente reseñar el tema de la reflexividad tal como se encuentra plasmado en su último curso del College de France, significativamente titulado *Science de la science et reflexivité*,³ en particular en las páginas dedicadas a la

monológica tradicional excluye el diálogo de la superficie del texto antropológico, la autoridad dialogante se queda a menudo en silencio a propósito de los complejos procesos que preceden la negociación de las conversaciones referidas. En cuanto representación del diálogo la escritura dialógica reintroduce necesariamente la autoridad monológica, aun modificando sus límites y su alcance” (Kilani, 1994).

² Una teorización original y singularmente anticipadora de la perspectiva reflexiva se debe al antropólogo italiano Ernesto de Martino con el concepto de “etnocentrismo crítico” (De Martino, 1970).

³ Giglia (1995) reseña *Respuestas. Por una antropología*; pese a lo sugerente del título no se incluyó porque es un libro conocido en México, y porque sus contenidos se superponen en buena medida con los textos examinados aquí, menos conocidos por el público de habla hispana. No siempre he podido proceder de una manera lineal en la exposición de los tres textos, debido a que el último (*Science de la*



De la serie: Alto, mujeres trabajando, 1999 / Roxana Acevedo

► 151

práctica científica como “habitus” y a la “objetivación del sujeto de la objetivación”. El propósito es evidenciar la utilidad de estas ideas de Bourdieu para promover una antropología consciente de su *modus operandi* capaz de valorar lúcidamente su posición en las ciencias sociales y el campo académico.

LA CUESTIÓN DE LA REFLEXIVIDAD COMO “OPERACIÓN FUNDACIONAL”

El estudio crítico —y autocrítico— de las condiciones de producción del conocimiento en las ciencias sociales, ha sido uno de los intereses más continuos de Bourdieu,

science et réflexivité, no está traducido al español) constituye en parte una suerte de glosa crítica de las cosas dichas en los dos textos anteriores.

se podría decir una de sus obsesiones.⁴ El concepto de reflexividad es uno de los pilares conceptuales que le permiten elaborar un enfoque cuya característica principal es el haber sido pensado desde sus orígenes para escapar al doble riesgo del objetivismo, por un lado, y del subjetivismo por el otro. Loïc Wacquant, uno de sus

⁴ Con el tema de la dominación mediante la cultura (que él denominaba “violencia simbólica”) y sus formas de operación en diferentes sectores sociales. En la presentación del coloquio “Lo simbólico y lo social: la recepción internacional del trabajo de Pierre Bourdieu” (julio, 2000), los organizadores destacaron el carácter “iconoclasta” de la obra de Bourdieu, con su dedicación sistemática al desarme de prejuicios y mitos de su propio medio social, el campo científico. Los organizadores subrayan cómo “el hombre de cultura o de saber tampoco acepta sin resistencia que la libre subjetividad que él presta a sus gustos (o a las elecciones de sus objetos y métodos de investigación) sea reconducida a las constricciones objetivas de las que llevan las marcas” y destacan que “Pierre Bourdieu procede desde casi 50 años a este desmontaje tan iconoclasta cuanto necesario” (www.cccisr.asso.fr).

intérpretes más agudos, sostiene que “lo más inquietante de su obra es su perseverante afán de trascender varias de las perennes antinomias que socavan la estructura interna de las ciencias sociales, a saber, el antagonismo aparentemente insuperable entre los modos de conocimiento subjetivista y objetivista, la separación entre el análisis de lo simbólico y el análisis de lo material, en fin, el divorcio persistente entre teoría e investigación empírica” (1995: 15). La reflexividad es justamente concepto clave para operar la superación de las dicotomías de una forma radical. La elaboración de una posición que permite superar los opuestos reduccionismos, aunada a la vastedad de sus aplicaciones en ámbitos concretos de la realidad social (del lenguaje escolástico al campo del arte, de las estrategias matrimoniales a los marginados de la Francia urbana, de las instituciones académicas al estudio de las diferencias en los gustos, etc.), producen un resultado que no tiene igual en la producción sociológica del último medio siglo, que se puede comparar sólo con la producción de los padres fundadores: Comte, Marx, Weber, Durkheim.

152 ◀ La preocupación por estudiar las condiciones de producción del conocimiento sobre lo social, se evidencia desde sus primeros trabajos sobre el sistema escolar,⁵ y encuentra su primera formulación exhaustiva en *El oficio del sociólogo* (1968). En este libro, escrito con Passeron y Chamboredon, encontramos por primera vez planteados en forma sistemática los conceptos fundamentales de “ruptura epistemológica” y de “construcción del objeto”. Aquí Bourdieu sostiene la necesidad de que las ciencias sociales tomen la distancia con respecto al sentido común y los discursos corrientes (y dominantes), ya que lo específico de su conocimiento debe construirse abiertamente “en contra” de ese mismo sentido común. Realiza así una operación fundacional de la ciencia social (comparable por su envergadura a la que realizó Durkheim en *Las reglas del método sociológico*, en 1895) en la medida

⁵ *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Minuit, París, 1964, con Jean Claude Passeron (trad.). En español, *Los estudiantes y la cultura* (Nueva Colección Labor, Barcelona, 1967). *La reproducción. Elements pour une théorie du système d'enseignement*, Paris Minuit, 1970, con Jean-Claude Passeron (trad.). En español, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza* (Barcelona, Laia, 1977).

en que la separa drásticamente de todo lo que pueda semejarse al “saber inmediato”.

Para ser científico el objeto de las ciencias sociales debe construirse operando una ruptura con las “prenociones” de Durkheim, con las representaciones del sentido común y las relaciones más aparentes entre las cosas. “El hecho se conquista contra la ilusión del saber inmediato” (1968: 27). Apoyándose en Durkheim, Mauss, Weber y Marx, entre otros, Bourdieu sostiene que “el descubrimiento no se reduce nunca a una simple lectura de lo real, aun del más desconcertante, puesto que supone siempre la *ruptura con lo real* y las configuraciones que éste propone a la percepción” (1968: 29, cursivas nuestras).⁶ En suma, el verdadero objeto científico nunca está simplemente “dado”, nunca es evidente, como quisiera la postura “objetivista”. Siempre es el resultado de una construcción que se debe elaborar en contra del sentido común y de las trabas que continuamente éste introduce en el proceso de definición y elaboración de nuestras problemáticas.⁷ Destaca el interés por el papel que desempeña el lenguaje en la transmisión y reproducción del sentido común, con respecto al cual se tiene que tomar distancia, y el tema consecuente de la “vigilancia epistemológica”. Sostiene Bourdieu que

el lenguaje común en tanto tal pasa inadvertido, encierra en su vocabulario y sintaxis toda una *filosofía petrificada de lo social* siempre dispuesta a resurgir en palabras comunes o expresiones complejas construidas con palabras comunes, que el sociólogo utiliza inevitablemente. Cuando se presentan ocultas bajo las apariencias de una elaboración científica, las prenociones pueden abrirse camino en el discurso sociológico sin perder por ello la credibilidad que les otorga su origen: las precauciones contra el *contagio* de la sociología por la sociología espontánea, no serían más que *exorcismos*

⁶ Incluye una antología de textos clásicos que permite al lector darse cuenta de los antecedentes importantes del enfoque “comprendente” (o “constructivista”, como lo llamaríamos hoy con un término más en boga).

⁷ Es evidente la influencia del pensamiento de Marx al sostener que “lo real” (entendido como sinónimo de “lo aparente”) posee una naturaleza engañosa, su aspecto exterior es como una trampa contra su entendimiento. Pero Marx no es el único en desconfiar de las apariencias. Las palabras de Durkheim y de Mauss contra las “prenociones”, retomadas por Bourdieu en la parte antológica del libro, suenan igualmente radicales.

verbales si no se acompañaran de un esfuerzo por proporcionar a la vigilancia epistemológica las *armas* indispensables para evitar el *contagio* de las nociones por las prenocios (1968: 37, cursivas mías).⁸

De una manera muy elocuente, la importancia capital que este tema reviste para Bourdieu se encuentra reflejada en el propio lenguaje. Mediante el uso de metáforas que evocan una guerra contra calamidades mortales (“las armas para evitar el contagio”), Bourdieu recalca que el rechazo de las prenocios debe llegar hasta sus últimas consecuencias, porque se trata de una cuestión de vida o muerte para las ciencias sociales. En suma, de la efectividad de la ruptura y de la vigilancia constante para no recaer en el sentido común, depende la existencia misma de las ciencias sociales como ciencias dignas de este nombre. Si lo que hay que vigilar se encuentra en nuestro mismo modo de pensarlo, desde el comienzo la tarea se anuncia muy ardua. ¿Cómo “defenderse” de las palabras que son el vehículo de los conceptos que usamos para pensar? Para Bourdieu no se trata de profesar una suerte de introspección permanente, con tintes más o menos íntimos y/o narcisistas, lo cual representaría una caída al subjetivismo. Se trata de reconocer las condiciones generales del trabajo científico, en cuanto trabajo institucionalizado, social e históricamente producido y reproducido, que se realiza en lo que Bourdieu denominaría “campo científico”. Desde sus más tempranas formulaciones, el tema central de la “objetivación del sujeto de la objetivación” no es propuesto en términos individuales y personalistas, sino en términos relacionales, con vista al campo de fuerzas en el que el sujeto particular —el científico como ser individual— forzosamente opera. Dicho con las palabras de su última formulación, “lo que se trata de objetivar no es la experiencia vivida por el sujeto del

⁸ Para la antropología que busca entender otras culturas, los engaños y las prenocios en el lenguaje se han planteado bajo la “traducción” de una lengua a otra, o de un sistema de pensamiento a otro, y ha llevado a producir especializaciones tales como la etnocencia y sectores de la antropología simbólica. El problema se propone con la misma gravedad ya sea que queramos estudiar poblaciones indígenas o culturalmente muy lejanas, o que nos veamos confrontados a la coexistencia de culturas distintas en el seno de ciudades multiculturales.



De la serie: Mercados \$9.99, 2003 / Roxana Acevedo

conocimiento, sino las condiciones sociales de posibilidad, y por lo tanto los efectos y los límites, de dicha experiencia e inclusive del acto de objetivación” (2001: 182).

En suma, la postura reflexiva se vincula con la adopción de una “mirada relacional” sobre los fenómenos, que por un lado pone de manifiesto los nexos entre los objetos y sus contextos (los campos), y por el otro, vincula el quehacer científico con su propio campo de producción, y de esa manera lo objetiva como producto histórico. De tal forma que la reflexión sobre la metodología que usamos o el terreno que elegimos, implica considerar críticamente nuestra colocación en el campo científico, y el campo mismo como objeto, si es que queremos ganar “un grado superior de libertad” con respecto a las constricciones propias de la actividad científica (2001: 176).

UN OBJETO INCÓMODO, MÁS IMPRESCINDIBLE: EL CAMPO CIENTÍFICO

Después de *El oficio*, Bourdieu publicó *El campo científico* (1976),⁹ análisis lúcido del funcionamiento del mundo académico, al que considera como un campo entre otros dentro de su “teoría de los campos”.¹⁰ Como cualquier otro, el campo científico es atravesado por luchas internas entre los actores que apuntan a acumular el capital propio del campo, la “autoridad científica”. Como en un juego de cartas, los actores se mueven en el campo inspirados por su “sentido del juego”, el *habitus*, conjunto interiorizado de disposiciones para actuar, que de forma irrefleja toman en cuenta la diferente “posición objetiva” que cada actor ocupa en el campo.¹¹ Para incrementar su capital, los investigadores deben actuar tomando en cuenta los rasgos específicos de su campo de juego, el principal de los cuales consiste en que “la lucha por la autoridad científica [...] debe lo esencial de sus características al hecho de que los productores tienden [...] a no tener otros clientes posibles que sus competidores” (2000: 18).¹² Por lo tanto, lo que importa y se busca incrementar es el reconocimiento de los pares. El capital científico “es el producto del reconocimiento de los competidores (un

154 ◀

⁹ Este ensayo retoma el artículo “La specificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison” (en *Sociologie et Sociétés*, 7 (1), 1975, pp. 91-118). Bourdieu lo consideró “viejo” en su último curso de 2000-2001, y lo retoma 25 años después porque “decía lo esencial pero de una manera elíptica” (2001). En el “viejo texto” quedaron las bases para renovar los supuestos de la sociología de la ciencia.

¹⁰ La “teoría de los campos” está en *Le sens pratique* (París, Minuit, 1980. En español, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991). Una síntesis se encuentra en P. Bourdieu y L. Wacquant, *Respuestas* (Grijalbo, México, 1995).

¹¹ Por el concepto de *habitus* Bourdieu recibió críticas en tanto que propone la visión de un sistema estático, en el que los actores sólo reproducen las posibilidades dadas por la posición que ocupan en el campo. Sin embargo, esa crítica no toma en cuenta la idea de *habitus* como “sentido del juego”, conjunto de disposiciones para la acción que puede permitir a los actores, pierdan o ganen, cambiar su colocación inicial, no únicamente de reproducirla. Sugiero la lectura de los ensayos contenidos en dos volúmenes que reúnen diferentes interpretaciones sobre su obra, coordinados respectivamente por Jaques Bidet (1996) y Bernard Lahire (1999). Néstor García Canclini (2001) hizo una crítica razonable sobre la “teoría de la práctica”.

¹² De ahora en adelante citaremos *El campo científico* (Buenos Aires, Nueva Visión, 2000). Cuando resulte necesario completaremos la exposición con *Science de la science et reflexivité* (2001).



Tejedora; Oaxaca, 1999 / Roxana Acevedo

acto de reconocimiento aporta tanto más capital, cuanto más quien lo realiza es el más reconocido, y por lo tanto más autónomo y dotado de capital” (2001: 111). La noción de campo científico (campo de fuerzas entre posiciones en competencia por el capital propio del campo), permite efectuar una ruptura con respecto a la idea de “comunidad científica”, que alude a una supuesta homogeneidad constitutiva del medio intelectual, una “noción admitida como obvia que se ha vuelto mediante la lógica de los automatismos verbales, una suerte de designación obligatoria del universo científico” (2001: 91). Por lo tanto, hablar de campo significa romper con la idea de que los sabios forman un grupo unificado y homogéneo.

Contra las evidencias del sentido común, Bourdieu demuestra que hasta las decisiones en apariencia más desinteresadas o más audaces (por ejemplo el situarse en una posición de “continuidad” o de “subversión” con respecto a los paradigmas dominantes; el adelantar o no la publi-

cación de ciertos resultados; el seguir haciendo investigación después de haber conseguido una buena posición institucional) se comprenden a partir de las lógicas que mueven a los actores en el campo, y de sus estrategias para aumentar y conservar el capital acumulado. Llama la atención por su agudeza, la manera como da cuenta, a partir de una visión relacional, de aquellas propensiones que suelen atribuir a factores estrictamente individuales, tales como la idiosincrasia personal o la etapa en el ciclo de vida. Propensiones como la de científicos que emprenden investigación original en edad avanzada, y otros que se estancan o se dedican a asuntos administrativos o de dirección académica, Bourdieu las remite a las posiciones de los actores dentro del sistema y a sus relaciones recíprocas. Los que más invierten en investigación son los que poseen más capital científico.

La disminución con la edad de la cantidad y de la calidad de las producciones científicas, que se observa en el caso de las “carreras promedio” [...] sólo se torna completamente inteligible si se comparan las carreras medias con las más altas, que son las únicas que conceden hasta el final los beneficios simbólicos necesarios para reactivar continuamente la propensión hacia nuevas inversiones, retardando así continuamente la desinversión (2000: 31).

Con la misma mirada desencantada, Bourdieu da cuenta de las opuestas inclinaciones hacia la “reproducción” del orden científico o hacia su “subversión”, como otras tantas posiciones “políticas” dentro del juego de poder propio del campo. Por lo tanto, la conservación o la subversión con respecto a los paradigmas científicos establecidos, no denotan otra cosa más que luchas por el establecimiento del consenso en torno a ciertas *creencias*, sean ellas las mismas, dominantes o nuevas, en busca de reconocimiento. Queda así de manifiesto el fundamento totalmente histórico de la ciencia, junto con la ausencia de cualquier fundamento absoluto o metafísico. “La ciencia no tiene nunca otro fundamento más que la creencia colectiva en sus fundamentos, que produce y supone el funcionamiento mismo del campo científico” (2000: 43). En palabras de antropólogo, la ciencia es una cosmovisión entre otras, o más bien un campo de cosmovisiones en competencia las unas con las otras.

La cuestión de la autonomía de la ciencia está planteada en términos radicales, casi paradójicos. La ciencia verdaderamente autónoma no se preocupa por ser neutral, mientras que la falsa ciencia de los doxósofos (doxa: “opinión” para los antiguos griegos) que califica sin más de “sabios aparentes y sabios de la apariencia” (2000: 46), se muestra dependiente de la necesidad de mantener una *apariencia de independencia*. Los científicos dependientes del campo del poder

no pueden legitimar ni la apropiación que operan por la constitución arbitraria de un saber esotérico inaccesible al profano, ni la delegación que demandan arrogándose el monopolio de ciertas prácticas o de la reflexión sobre sus prácticas, sino a condición de imponer la creencia de que su falsa ciencia es perfectamente independiente de las demandas sociales que ella no satisface, y porque afirma, al mismo tiempo, su firme rechazo a servir las (2000: 46).

A partir de *El campo científico* Bourdieu se consagra como un autor sumamente incómodo, independientemente del lado del que se lo quiera mirar.¹³ Su crítica no escatima dardos para la “sociología oficial” que se auto-proclama “de oposición” y que define como “ciencia falsa destinada a producir y mantener la falsa conciencia” (2000: 53), protagonizada por los intelectuales menos autónomos científicamente y más dependientes del campo del poder. Su juicio tan severo sobre la “sociología oficial” se entiende plenamente si se toma en cuenta la que Bourdieu considera como la posición específica de las ciencias sociales con respecto al campo del poder. Para él, la autonomía de las ciencias sociales es más difícil de conseguir (y de mantener), porque lo que está en juego es el poder para definir e imponer la visión legítima del mundo social. En *Science de la science* (2001), Bourdieu regresa sobre este punto reivindicando la legitimidad de una ciencia social que tome posición sin hipocresías en las luchas por el poder.¹⁴ En este texto Bourdieu regresa

► 155

¹³ Los principios expuestos en *El campo científico* quedarían aplicados de manera despiadada, sin escatimar nombres y apellidos, en el análisis del mundo universitario francés, contenido en *Homo Academicus* (1984), cuyo primer capítulo se titula significativamente “¿Un libro para quemar?”

¹⁴ Como es sabido, el compromiso político en contra de ciertas formas actuales de la globalización caracterizó los últimos años de su

sobre la condición específica de las ciencias sociales, sosteniendo que éstas

y en especial la sociología, tienen *un objeto demasiado importante* (que interesa a todo el mundo, empezando por los más poderosos), demasiado ardiente para poderlo dejar a su discreción, para abandonarlo únicamente a su ley, demasiado importante y demasiado ardiente desde el punto de vista de la vida social, del orden social y del orden simbólico, para que le sea otorgado el mismo nivel de autonomía de las otras ciencias y para que les sea concedido el monopolio de la producción de la verdad. Y de hecho *todo el mundo se siente con derecho de inmiscuirse en la sociología y de entrar en la lucha en torno a la visión legítima del mundo social*, en la que el sociólogo también interviene, pero con una ambición totalmente especial, que se otorga sin problemas a todos los otros científicos, pero que en su caso tiende a aparecer monstruosa: decir la verdad, o peor, definir las condiciones en las que se puede decir la verdad (2001: 170, cursivas nuestras).¹⁵

LA PRÁCTICA CIENTÍFICA ENTRE “SABER CON EL CUERPO” Y “OBJETIVACIÓN DEL SUJETO DE LA OBJETIVACIÓN”

156 ◀

En *Science de la science et réflexivité*, que reúne las clases de su último curso del Colegio de Francia (2000-2001), Bourdieu retoma y amplía los temas del “viejo artículo”, como él mismo lo define, sobre *El campo científico*, y reanuda la reflexión sobre el conocimiento científico y sus formas de producción. En este libro aparecen por primera vez unidos, desde el título, el tema de la reflexividad y

vida, y le atrajo no pocas críticas, por parte justamente de los representantes de la pretendida “ciencia neutral”.

¹⁵ Habría que releer estas reflexiones de Bourdieu a la luz de las condiciones particulares del campo científico cuando, como sucede en México y en otros países, el otorgar reconocimiento se encuentra en buena medida controlado por el Estado mediante mecanismos que implican importantes mejoras no sólo en las condiciones laborales sino en el nivel de vida tout court, de los científicos beneficiados por el reconocimiento oficial, basado en el principio de la evaluación entre pares, que constituye uno de los pilares de la autonomía del campo. Además, en la competencia por los recursos que asignan los organismos oficiales, las ciencias sociales y las humanidades se ven cada día más sometidas a la necesidad de convertirse en ciencias “socialmente útiles”, que investigan temas atractivos desde el punto de vista de las que son percibidas como “necesidades públicas”, so pena de perder su misma legitimidad a existir como disciplinas.

el de la *ciencia de la ciencia*. Se pone de manifiesto de esa manera la relación entre las dos problemáticas, ya que la reflexividad —como esfuerzo por “objetivar el sujeto de la objetivación”— no puede realizarse plenamente sin una reflexión desencantada en torno a los principios y a las condiciones de funcionamiento de la ciencia social en su totalidad. No se puede pensar sobre el trabajo de este o aquel científico sin hacer una ciencia del campo científico, llámese “sociología de la sociología” o “antropología de la antropología”, en suma: una “ciencia de la ciencia”. Cualquier objeto, y más aún el propio trabajo científico tomado como objeto, debe ser visto de manera relacional. “Sólo una teoría global del espacio científico, como espacio estructurado según lógicas, al mismo tiempo generales y específicas, permite comprender verdaderamente tal o cual punto en dicho espacio, tal laboratorio o investigador particular” (2001: 68).

Para mostrar cómo no se debe hacer investigación, pone el ejemplo de los estudios de laboratorio (entendidos aquí en el sentido francés de equipos de investigación institucionalizados), asimilándolos a las “monografías de aldea” (*monographie de village*), típico producto de la antropología francesa ortodoxa, quienes “tomaban como objeto unas micro unidades sociales supuestamente autónomas (si es que se ponía la cuestión), unos universos aislados y circunscritos que se pensaba que fueran más fáciles de estudiar porque los datos se presentaban de alguna manera ya listos a esa misma escala (con los censos, los catastros, etc.). El laboratorio, pequeño universo cerrado y separado, que propone protocolos listos para el análisis, *carnets* de laboratorio, archivos, etc., parece, de la misma manera, necesitar de un mismo enfoque monográfico e idiográfico” (2001: 68). Pero el análisis no puede limitarse a lo que pueden hacer los laboratorios, o a las monografías de aldea. Estas unidades no se hallan aisladas, y sus principios explicativos se encuentran forzosamente afuera de ellas, “en la estructura del espacio al interior del cual se encuentran insertos” (2001: 68).

Una parte importante del trabajo de “objetivación del sujeto de la objetivación” consiste en considerar el trabajo científico como un “habitus”, conjunto de disposiciones que se vuelven “automáticas”, incorporadas, de las que no somos conscientes a menos que realicemos un

acto explícito de objetivación. En cuanto práctica, la producción del saber científico se acerca por un lado, al arte, y por el otro, a la idea de “saber incorporado”, en el sentido literal de “saber con el cuerpo”, es decir, conjunto de prácticas inconscientes y automáticas que pasan por y se inscriben en el cuerpo, que hace precisamente que haya cosas que no se conocen con el intelecto sino “con el cuerpo”. Recuerda cómo muchos importantes autores, entre ellos Polani, ya se han mostrado conscientes de que

los criterios de evaluación de los trabajos científicos no pueden ser completamente explicitados [...]. Siempre hay una dimensión implícita, tácita, una sabiduría convencional que es puesta en operación en la evaluación de los trabajos científicos. Este dominio práctico es una suerte de “*connaisseurship*” (arte de conocedor) que puede ser comunicado por el ejemplo y no por preceptos (contra la metodología) y que no es diferente con respecto al arte de individualiza una buena pintura y determinar su época y autor, sin estar necesariamente en condición de articular los criterios que ese arte pone en operación (2001: 79).

Forma parte del rigor metodológico el asumir aquello que se escapa de la explicación racional para inscribirse dentro de la “experiencia” que no es posible medir ni reducir a palabras.¹⁶ La dificultad de transmitir lo esencial de la práctica científica, como conjunto de operaciones imposibles de codificar y formalizar de manera completamente exhaustiva, y que necesitan ser aprendidas mediante el ejemplo concreto, hace de la ciencia algo comparable a la cocina o a la alquimia. El trabajo científico se acerca

¹⁶ Las ideas de Bourdieu en torno al “saber con el cuerpo” no nos sorprenden si pensamos cómo se transmite el saber en torno a ese hito de nuestro oficio que es el trabajo de campo. Todas las veces que nos encontramos con un alumno que va al campo por primera vez, experimentamos que nuestra enseñanza sobre este tema se ve reducida a un conjunto de preceptos generales, a menudo discutibles y casi siempre contradictorios. Los buenos manuales de etnografía y las lecturas de los recuentos de terrenos famosos (estilo *Tristes Trópicos*) sin duda sirven mucho, pero no logran agotar el tema, así que nos vemos obligados a decirle al estudiante que hay cosas que necesitan de una reflexión específica, referida a los casos concretos, y que buena parte de sus dudas y temores habrá que resolverlos conforme se presentan sobre la marcha. De allí la necesidad de una supervisión constante de los alumnos en su experiencia de campo, o mejor dicho, de una labor de acompañamiento y de guía, indispensable para sentar las bases de una postura reflexiva.

a la labor del artesano, en cuyas bodegas —como dice un dicho que remonta a la época medioeval— los aprendices, en lugar de recibir una enseñanza verbal tenían que “robar el oficio”, esto es, apoderarse de él únicamente observando trabajar al artesano. De allí la importancia de la “teoría de la práctica”, ya que

la práctica es siempre subestimada y subanalizada, mientras que para comprenderla habría que emprender mucha competencia teórica; paradójicamente mucha más que para comprender una teoría. Hay que evitar reducir las prácticas a la idea que tenemos de ellas, cuando nuestra experiencia de ellas es puramente lógica. Ahora bien, los estudiosos no saben necesariamente, a menos de tener una teoría adecuada de la práctica, invertir en sus descripciones de sus prácticas la teoría que les permitiría darse y dar un verdadero conocimiento de esas prácticas (2001: 81).

Si por un lado Bordieu exalta la importancia de comprender los aspectos prácticos de la práctica científica, por el otro, nos recuerda las características privativas de la ciencia. “El campo científico es —como otros— el espacio de prácticas lógicas pero con la diferencia que el habitus científico es una teoría realizada, incorporada. Una práctica científica posee todas las propiedades reconocidas a las prácticas más típicas, como las deportistas o artísticas. Pero eso no impide que sea también la forma suprema de la inteligencia teórica.” En suma,

el arte del sabio se separa del arte del artista por dos diferencias mayores: por una parte, la importancia del saber formalizado que es controlado al estado práctico, gracias justamente a la puesta en forma y fórmulas, y por otra, el papel de los instrumentos que, como decía Bachelard, constituyen un saber formalizado hecho cosa. En otros términos, un matemático de veinte años puede tener veinte siglos de matemáticas en su espíritu, en parte porque la formalización le permite adquirir bajo la forma de automatismos lógicos, vultos automatismos prácticos, los productos acumulados de invenciones no automáticas” (2001: 82-83).

Lo mismo pasa con los instrumentos del trabajo científico, que son “ellos mismos concepciones científicas condensadas y objetivadas en aparatos que funcionan como un sistema de constricciones, y el dominio práctico que evoca Polani, se da mediante una incorporación tan perfecta de las constricciones del instrumento que se hace

cuerpo con él, se hace lo que él espera que se haga, siendo él quien manda: es necesario haber incorporado mucha teoría y otras tantas rutinas prácticas para estar a la altura de las demandas de un *cyclotron*” (2001: 83).¹⁷

En las páginas de *Science de la science et reflexivité*, el esfuerzo por llevar a cabo su propia objetivación del sujeto de la objetivación, culmina en un esbozo de autoanálisis, en el cual, sin la menor auto complacencia y sin ninguna confesión que no sea “muy impersonal”, Bourdieu se ubica a sí mismo en el medio académico francés desde sus primeros pasos como “filósofo normalista” en los sesenta, y da cuenta de ciertas elecciones “impertinentes”, como sus tempranas experiencias etnológicas y su llegada a la sociología desde una formación filosófica.

SEGUIR PENSANDO A PIERRE BOURDIEU PARA REPENSAR LA ANTROPOLOGÍA

158 ◀

Como intelectuales sabemos bien que se puede seguir pensando en un mismo tema durante toda la vida, sin por esto llegar a agotar los argumentos o tener que repetirse, simple y llanamente. Es lo que ha hecho magistralmente Pierre Bourdieu con la problemática de la reflexividad, trabajada y retrabajada durante más de treinta años, mediante una labor que refleja su gran capacidad de penetración y articulación en los problemas.¹⁸

¹⁷ En la experiencia acumulada con la práctica de campo, podemos ver cómo se transforma el uso de ciertas herramientas técnicas, por ejemplo la grabadora o la cámara fotográfica, que se vuelven algo así como una prolongación de nuestro propio cuerpo, y no una prótesis mecánica cuyo funcionamiento hay que controlar obsesivamente. Todos seguramente recordamos aquella lejana entrevista tan importante en la que la emoción hizo que no encendiéramos la grabadora, o aquella foto irremplazable tomada con el objetivo de la cámara tapado. Así mismo, para consolar a los estudiantes frente a sus primeros fracasos, les decimos que no se angustien porque hay cosas, como hacer una entrevista o tomar una foto, que se aprenden con la experiencia. Es aquí donde podemos experimentar la eficacia de la expresión “aprender con el cuerpo”, y al mismo tiempo la necesidad de no resignarnos frente a ello como a una limitación sin remedio.

¹⁸ En cuanto a las relaciones con la problemática reflexiva, como ha sido pensada recientemente por antropólogos posmodernos, los intentos de algunos autores por inscribir a Bourdieu dentro de los antecedentes de su postura, fueron abiertamente refutados por el autor. Véase Reynoso (2000: 240-244).

Desde hace algunas décadas los antropólogos somos conscientes del reto que implica la ruptura con las prenociones del sentido común y los objetos dados por descontados. Desde cuándo las monografías etnográficas entraron en crisis como productos científicos ortodoxos, frente a los cambios drásticos que afectaban a las sociedades en vía de descolonización, tuvimos que aprender a ir “más allá de la comunidad” (Boissevain-Friedl, 1970)¹⁹ y a contextualizar nuestros objetos dentro de procesos sociales de alcance cada vez más amplio. Sin embargo, la tentación del encierro en ámbitos subrepticamente concebidos como autónomos, sigue siendo muy fuerte, más aún cuando nos vemos obligados a recortar temas antropológicos —es decir temas pertinentes para la antropología— en terrenos cada vez más complejos, donde el “otro” se presenta con disfraces insólitos y cambiantes.²⁰

La dificultad por ubicar objetos y escala de análisis pertinentes, el tener que manejar dimensiones multilocales del trabajo de campo, el uso de viejas técnicas asociado al de nuevas tecnologías, constituyen otros problemas cuya comprensión tiene que ver con la coyuntura actual de las ciencias sociales y la posición de la antropología.

Siguiendo a Bourdieu, intentemos objetivar esta posición de la antropología en el campo de las ciencias sociales. Su lugar se asemeja mucho al que ocupa la sociología dentro del campo científico, esto es, un lugar incómodo, relativamente menos autónomo y más expuesto al riesgo de injerencias desde afuera. Es difícil que un antropólogo le diga a un politólogo o a un filósofo cómo hacer su trabajo. En cambio, es muy común que ellos expresen sus juicios en torno a cuestiones como las motivaciones de los actores, sus valores, sus estrategias frente a ciertas

¹⁹ En la antropología anglosajona la crisis de los objetos y terreno “tradicionales”, se manifiesta en los años cincuenta con los primeros trabajos de los representantes de la escuela de Manchester (Banton 1966); en Francia se produce a partir de la reflexión en torno a la “situación colonial” (Balandier, 1948; 1955) y al estudio antropológico de los procesos de decolonización (Althabe, 1969).

²⁰ En estas condiciones es fácil olvidarse del contexto para construir pseudo-objetos, aparentemente delimitados (“locales gays”, “centros comerciales”, “parques públicos”, “el metro”, “barrios cerrados”, “vivienda popular”, etc.), descuidando que estos objetos no encierran ningún verdadero problema a investigar, y que lo que importa es construir un problema antropológico, para después elegir en cuales objetos es pertinente investigarlo.

cuestiones, etc. Es cada día más fácil encontrar no sólo a los sociólogos o a los politólogos hablando sobre la cultura, sino también, y cada vez más, a arquitectos, geógrafos, urbanistas y economistas. Cuando hablan de la cultura, las otras ciencias sociales se sienten “autorizadas” para hablar, considerando que lo que dicen es perfectamente legítimo, aun cuando no es el resultado de la aplicación de enfoques teóricos y metodológicos específicos. Al contrario, cuando los antropólogos abordamos temas de otras disciplinas, en general lo hacemos “desde el punto de vista de la antropología”, casi justificándonos por algo que implícitamente concebimos como una “intrusión”. Mientras, es más difícil que las otras disciplinas, al hablar sobre fenómenos culturales, que especifiquen que lo hacen desde un punto de vista inevitablemente parcial, como es el punto de vista de cada disciplina.

En suma, en el diálogo con otras disciplinas la antropología es llevada a admitir su parcialidad y a someterse al escrutinio de otros puntos de vista. Si quiere decir cosas que no corran el riesgo de ser puestas en discusión, no le queda de otra que encerrarse en los recintos de los saberes “exotéricos”, formalizados y codificados, como en el caso de los modelos analíticos que requieren cierta dosis de abstracción (por ejemplo el estructuralismo). Estos saberes especializados ganan en autonomía pero pierden en cuanto a capacidad de relacionarse con otras disciplinas. Por lo tanto, como el enfoque interdisciplinario es hoy día el más valorado por las instituciones académicas y en general por las entidades que financian la investigación, los enfoques demasiado autónomos, que no puedan o no sepan vincularse con otros, corren el riesgo de verse excluidos del análisis de los aspectos más relevantes de la sociedad actual. Obviamente, no queremos volver a una repartición rígida de los dominios de estudio, cosa que sería imposible en la práctica y teóricamente absurda. Pero vale la pena llamar la atención sobre cierta tendencia a establecer relaciones desiguales entre antropología y otras disciplinas cuando se practica el tan invocado enfoque interdisciplinario.

Algo parecido sucede con los métodos de la antropología. Hoy en día no sólo los antropólogos, sino que geógrafos, arquitectos, sociólogos y hasta periodistas “hacen campo” (Clifford, 1999: 71), a menudo con poco o nada

de conocimiento en torno a lo complicado que es llevar a cabo una entrevista, observar un acontecimiento, participar en la vida de una comunidad local. Contra el riesgo contenido en estos abordajes nos advierte Bordieu una y otra vez: el de una práctica no reflexiva de la investigación, que por lo tanto no opere ninguna ruptura con el sentido común, y al contrario, se resuelva en una contribución a la reproducción de los prejuicios en boga sobre los fenómenos estudiados.

Si nos preguntamos por las causas de esta posición relativamente poco autónoma de la antropología, volvemos a encontrarnos con Bourdieu. Casi parafraseando su razonamiento en torno al lugar de la sociología dentro del campo científico *tout court*, podemos decir que en la actual coyuntura social e histórica, los procesos y las dinámicas culturales (sólo para citar algunos: usos de la identidad, manejo colectivo de los símbolos, preservación del patrimonio cultural y ambiental, relaciones entre grupos étnicos, construcción de realidades imaginarias mediante el uso del Internet) se han vuelto cuestiones de interés general para todas las ciencias sociales y obviamente para toda la sociedad. De esto se deriva que en sus relaciones con otras ciencias sociales la antropología corre el riesgo de quedar subordinada, pero no por efecto del azar ni por una supuesta “debilidad” propia, sino porque el objeto de su interés —que se llame cultura, simbólico, representaciones colectivas, valores, identidad y alteridad— es “demasiado importante”, como diría Bourdieu, para que una sola disciplina pueda autónomamente tener la última palabra.

Como sostiene Wiewiorka, sociólogo francés estudioso del multiculturalismo, “la constelación de demandas y afirmaciones culturales que empiezan a manifestarse ocuparán cada vez más y más netamente, y por muchos años, el escenario social, estructurando la vida colectiva en torno a los temas, ya cada día más centrales, de la identidad, la subjetividad, el reconocimiento, la memoria, la alteridad”. Concluye que “las formulaciones clásicas de la cuestión social, nacidas con el auge de la industria, quedaron agotadas” y que por lo tanto es necesario “colocar a la cultura en el corazón del análisis sociológico del cambio y del funcionamiento social” (1996: 32-33). Se entiende entonces por qué en las últimas décadas han surgido

terrenos de estudio que naturalmente hubiesen sido “ocupados” por los antropólogos, de hecho han sido trabajados primero por sociólogos, politólogos y hasta filósofos. Pensemos por ejemplo al vasto ámbito de los procesos de contacto entre poblaciones “autóctonas” y poblaciones migrantes o de refugiados, en la Europa de la posguerra fría.

Como antropólogos no podemos dejar de tomar en cuenta este estado de cosas y proponérselo como un tema para pensar sobre nuestro presente y nuestro futuro. ¿Qué puede hacer la antropología frente a todo ello? ¿Fusionarse con otras disciplinas buscando construir una perspectiva más incluyente en el estudio de los fenómenos culturales? Sería ésta la salida —prometedora, por muchos aspectos— que están buscando los “estudios culturales”. ¿O auto-segregarse dentro de los recintos de la ortodoxia y de la tradición? En otros términos: ¿Cómo seguir hablando de cultura cuando todos lo hacen?, ¿Cómo defender —o repensar— la “especificidad del enfoque antropológico”, que encierra al mismo tiempo la posibilidad de su autonomía? Son preguntas que vale la pena plantear, a sabiendas de que no hay respuestas fáciles ni de corto plazo.

160 ◀

Bibliografía

- Althabe, G., 1969, *Opression et liberation dans l'imaginaire*, París, Maspero.
- Banton, M. (ed.), 1966, *The Social Anthropology of Complex Societies*, ASA Monographs núm. 4, Tavistock, Londres.
- Balandier, G., 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, París.
- Bidet, Jacques (ed.), 1996, *Autour de Pierre Bourdieu, Actuel Marx*, 20, n.m., PUF, París.
- Boissevain, Jeremy, J. Friedl, 1970, *Beyond the Community*, Department of Educational Science of the Netherlands, Universidad de Amsterdam, Amsterdam.
- Bourdieu, Pierre, 1975, “La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison”, en *Sociologie et Sociétés*, 7 (1), pp. 91-118.
- , 1976, “Le champ scientifique”, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2-3, pp. 88-104.
- , 1979, *La distinction. Critique social du jugement*, París, Minuit; en español, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- , 1984, *Homo academicus*, Minuit, París; y en
- , 2001, *Science de la science et reflexivité*, Raisons d'agir, París.
- , J.-C. Chamboredon, J.-C. Passeron, 1968, *Le Métier de Sociologue*, Mouton-Bordas, París.
- Copans, Jean, 1998, *L'enquête ethnologique de terrain*, Nathan Université, París.
- Clifford, James, 1996, “Sobre la autoridad etnográfica” (ed. or. 1988), en Reynoso (ed.), *cit.*
- Clifford, James, 1999, *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa.
- Clifford Geertz, 1980, “Géneros confusos”, ed. or.; de De Martino, Ernesto, 1970, *La fine del mondo*, Einaudi, Turín (ed. póstuma al cuidado de Clara Gallini).
- García Canclini, Néstor, 2001, “Redescubrimiento del sujeto, reconstrucción de la ciudadanía”, en *Iztapalapa*, núm. 50, año 21, enero junio, pp. 105-122.
- Giglia, Angela, 1994, “Fra ‘civiltà’ e ‘distinzione’. Appunti sull'identità borghese”, en *Quaderni dell'Istituto Universitario Orientale*, VI, 9-10, Nápoles, pp. 183-200.
- , 1995, “Una contribución a la reflexión sobre los problemas de la antropología del mundo contemporáneo”, en *Cuicuilco*, vol. 2, núm. 5, septiembre-diciembre, pp. 129-148.
- Hammersley, Martín, Paul Atkinson, 1994, *Etnografía. Métodos de investigación*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México.
- Kilani, M. 1994, *Antropología. Una introduzione*, Dedalo, Bari.
- Lahire, B. (ed.), 1999, *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, La Découverte, París.
- Laplantine, F., 1996, *La description ethnographique*, Nathan Université, París.
- Marcus, G. E., M.M.J. Fischer, 1986, *Anthropology as Cultural Critic*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Polanyi, M., 1951, *The Logic of Liberty*, Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Reynoso, C. (ed.), 1996, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona.
- Reynoso, C., 2000, *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*, Gedisa, Barcelona.
- Tedlock, 1996, “Preguntas concernientes a la antropología dialógica”, en Reynoso (ed.), *cit.*, pp. 275-288 (ed. or. 1987).
- Tyler, 1996, “Acerca de la ‘descripción/desescritura’ como un ‘hablar por’”, en Reynoso (ed.), *cit.* (ed. or. 1986).
- Wacquant, 1995, “Introducción”, en P. Bourdieu, L. Wacquant, *Respuestas*, Grijalbo, México, pp. 15-38.
- Wiewiorka (ed.), 1996, *Une Société fragmentée. Le multiculturalisme en débat*, La Découverte, París.