

**Comentario a la traducción de
*Reflexividad narcisista
y reflexividad científica*
de Pierre Bourdieu**

Commentary on the Translation
of Pierre Bourdieu's
*Narcissistic Reflexivity
and Scientific Reflexivity*

*Sergio Lorenzo Sandoval Aragón**

RESUMEN

El texto consiste en un comentario acerca de la traducción del artículo *Reflexividad narcisista y reflexividad científica*, del célebre sociólogo Pierre Bourdieu, originalmente publicado en alemán en 1993. Con este comentario se busca explicar el valor no sólo histórico sino también, y principalmente, teórico, del artículo. Para ello, se lo ubica en el contexto internacional de las obras de Bourdieu, así como en el momento de su trayectoria en que fue escrito y publicado. Se argumenta, también, sobre la relevancia que puede tener para el desarrollo de las ciencias sociales en América Latina.

PALABRAS CLAVE: Pierre Bourdieu, reflexividad, sociología.



* Profesor Investigador (SNI II) en el Centro de Estudios y Sociales y Regionales, Centro Universitario de la Ciéne-ga, Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: <sergio.sandoval@cuci.udg.mx>.

ABSTRACT

This article is a commentary that precedes the translation of celebrated sociologist Pierre Bourdieu's article "Narcissistic Reflexivity and Scientific Reflexivity," originally published in German in 1993. It seeks to explain not only the article's historical value, but also mainly its theoretical value. To do this, the author situates Bourdieu's article in the international context of his work, as well as in the moment in his career when it was written and published. He also argues for the article's importance for the development of the social sciences in Latin America.

KEY WORDS: Pierre Bourdieu, reflexivity, sociology.

Si bien la *reflexividad* es la característica más importante de todo el trabajo de Pierre Bourdieu, en América Latina no ha sido un tema muy destacado, ni por sus estudiosos ni por sus críticos (Sandoval, 2017: 215).¹ En lengua española, desde mediados de los noventa circuló ampliamente el libro *Respuestas. Por una antropología reflexiva* (Bourdieu y Wacquant, 1995), y a partir de 2005, *Una invitación a la sociología reflexiva* (Bourdieu y Wacquant, 2005). La historia de estas publicaciones es más que interesante. La primera fue la traducción al español de la versión francesa de *An Invitation to a Reflexive Sociology* (Bourdieu y Wacquant, 1992), un libro concebido originalmente para un público estadounidense.² El segundo, evidentemente, es la traducción directa de la versión original en inglés, razón por la cual debería esperarse que fuera de alguna manera "mejor" que la de 1995. Sin embargo, no es así. Si en la primera edición española de 1995 ya se había omitido el índice temático de las versiones inglesa y francesa conservando sólo el índice onomástico, la de 2005 no contie-

¹ Una forma de constatar esta reflexividad es a través de los textos póstumos de Bourdieu, que permiten su *lectura activa*, como lo advirtió Remi Lenoir (quien sucediera por un tiempo a Bourdieu en la cátedra de sociología) en una entrevista con ocasión de la aparición en 2012 del libro *Sobre el Estado*, del propio Bourdieu, con el cual se trató de "imprimir una *lectura activa* a su palabra" (García, 2012: 34). Véase también otro artículo de Nicolás Esguerra (2002), que ya anticipaba esa idea.

² Mientras que la versión alemana apareció en 1996, con el título *Reflexive Anthropologie*, en la editorial Suhrkamp.

ne ya ninguno de los dos. En cambio, esta última incluye varios apéndices, ciertamente muy útiles, que habían sido obviados también en la primera versión española.

Ahora bien ¿por qué habrían de ser tan importantes esos índices? Según el renombrado historiador de las ciencias, Yves Gingras, éstos, sobre todo los temáticos, son un instrumento que facilita el trabajo científico, razón por la cual Pierre Bourdieu les atribuía una gran importancia, aunque también lamentó que su constitución estuviera “destinada a pasar inadvertida” (Gingras, 2007: 239). Y es que el análisis de los términos y de los nombres propios (que funcionan como “etiquetas” de posturas y posiciones teóricas) incluidos en una obra permite reconstruir un *espacio teórico* y posicionar ahí los conceptos utilizados por el autor o los autores en cuestión, pues “un concepto es [...] una posición en un espacio” y “es también una suerte de estenografía de una serie de operaciones prácticas” (Bourdieu, 2015: 206).

Semejante análisis, que casi todo lector atento realiza de manera práctica, si bien es meramente auxiliar resulta de gran utilidad a la hora de movilizar el campo teórico en relación con el cual se pretende realizar una determinada investigación, generando así verdaderos *problemas científicos*. Pues bien, esto se aplica a la obra del propio Bourdieu. Como ha observado el español Francisco Vázquez García, “en primer lugar, es necesario seguir de cerca la formación y las transformaciones del concepto de ‘reflexividad’ en Pierre Bourdieu” (Vázquez, 2006: 89). Es en ese sentido que Gingras observa que el concepto de reflexividad, sobre todo si se revisa en retrospectiva, “está más o menos ausente en los índices de sus libros” (Gingras, 2007: 239). Mientras que fue en la década de los ochenta del siglo pasado que el término se volvió común en la literatura científica anglosajona, sólo a partir de 1992 fue cada vez más frecuente en la obra de Bourdieu hasta que, finalmente, aparecería en el título mismo del libro que recoge su último curso en el Collège de France, *Ciencia de la ciencia y reflexividad* (Bourdieu, 2003b). Gingras ubica precisamente en ese momento (1993) el texto *Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche*

Reflexivität (Bourdieu, 1993), en el cual Bourdieu insiste en su crítica a la concepción anglosajona de la reflexividad, a saber, su carácter *narcisista* (Gingras, 2007: 240).

Aunque la sociología de Bourdieu era “reflexiva” mucho antes de los años ochenta y noventa,³ el término se vuelve más frecuente y central debido, sin duda, a la necesidad de adoptar una posición clara ante la sociología anglosajona, en la que el término se había vuelto omnipresente, aunque con muy variadas declinaciones o sentidos. Como evidencia de la presencia de este persistente esfuerzo de reflexividad baste con revisar, por ejemplo, las lecciones del 12 y 19 de octubre de 1982 en el Collège de France, en las que Pierre Bourdieu se esfuerza por explicar lo que una década después expresaría como “objetivación participante”, o mejor dicho, como *reflexividad* (Bourdieu, 2015: 229-296), término que en esa época no figuraba en su léxico.

Volvamos brevemente a *Una invitación a la sociología reflexiva* (2005). A pesar de las ausencias antes mencionadas, tiene un elemento clave. Esta versión incluye una “nota al lector latinoamericano” con el título *Racionalismo y reflexividad* firmada por ambos autores, Bourdieu y Wacquant, donde se lee que “la perspectiva sociológica defendida y ejemplificada en esta obra se inscribe en *oposición frontal* con esa especie de nihilismo científico mezclado con relativismo cultural y moral que posee el nombre grandilocuente de ‘posmodernismo’, y que sólo pone al día la vieja negativa filosófica y literaria sobre la posibilidad de una ciencia de la sociedad con la que Durkheim ya se enfrentaba en su tiempo en sus batallas contra el *establishment* de la Sorbona” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 7, cursivas añadidas).

El énfasis que hace Bourdieu al mencionar que se trata de una “oposición frontal” con el “posmodernismo”, en esta nota destinada especialmente al lector latinoamericano, redactada casi una década después de *An Invitation to Reflexive Socio-*

³ “Puede decirse que tácitamente, en estado práctico, todo el trabajo sociológico de este autor ha consistido, desde sus inicios, en un intento de llevar a concepto las condiciones sociales subyacentes a la propia experiencia biográfica” (Vázquez, 2006).

logy, obedece a la conciencia de que ese “posmodernismo” ya se había extendido en esa región del planeta, en virtud de lo que él llamaba las “astucias de la razón imperialista” y, por ende, estaba interesado en atacarlo también ahí, tal como lo había hecho en su momento en Estados Unidos. A pesar de este esfuerzo, en América Latina el tema apenas empieza a investigarse, aunque aún con muchas *reticencias*.⁴

La pregunta, empero, es ¿a qué obedecen tales reticencias? Wacquant precisó recientemente que “esto se debe a que Bourdieu es frecuentemente malinterpretado como un ‘teórico’ cuando en realidad era un obstinado detractor de la ‘teorización conspicua’. Él interpretó la teoría no como el soberbio maestro, sino como el humilde servidor de la investigación empírica, y nunca avanzó en una sino a través del desarrollo de la otra” (Wacquant, 2017: 294).⁵ Otra fuente de resistencia a la obra de Bourdieu se debe a los intentos escolares por clasificarlo en alguna categoría ya conocida. Como ha precisado Johan Heilbron, si bien el trabajo de Bourdieu ha sido etiquetado principalmente como “estructuralismo genético”, calificarlo como *sociología reflexiva* quizá resulte menos “articulado”, pero tiene la ventaja de no limitarlo a un programa científico particular (Heilbron, 2015: 208). No resulta, entonces, descabellado afirmar que la sociología de Bourdieu es “paradigmática”, puesto que concibe a la sociología como una *práctica científica*, es decir, como una “matriz disciplinaria” y no sólo como “ejemplo”, siendo este último el sentido más difundido de la noción de “paradigma” de Kuhn (Joly, 2018: 48-49).

⁴ Véase Piovani y Muñiz (2018). El título de su libro, *¿Condenados a la reflexividad? Apuntes para repensar el proceso de investigación social*, no podía ser más representativo de las *reticencias* a las que se alude: ¿por qué usar la expresión “condenados” cuando en la concepción de Bourdieu la reflexividad es *exactamente lo contrario*: una liberación de las determinaciones que pesan sobre (y desvían) el pensamiento científico?, ¿por qué publicar unos “apuntes” para “repensar”, cuando el programa reflexivo está tan claro y bien pertrechado desde hace décadas? Reticencias, entonces.

⁵ Un buen ejemplo se encuentra en Castro y Suárez (2018: 21). En esta obra leemos: “La gran herencia del pensador francés [...], más que un sistema teórico, es *una manera de mirar lo social u otra ruta para hacer sociología*” (cursivas añadidas).

Ahora bien, Bourdieu también libró su batalla intelectual en otros países, o al menos lo intentó. Por eso, en 1993 publicó *Reflexividad narcisista y reflexividad científica*. Quizá Bourdieu era consciente de que al publicarse en alemán, su mensaje circularía, al menos por un tiempo, más libremente, aumentándose las probabilidades de una mejor recepción. En cierta forma, el hecho de que ese texto no haya sido nunca traducido a otra lengua diferente al alemán puede ser un signo de que su autor tenía razón.⁶ Aunque incluir una dedicatoria a Loïc Wacquant también significa un “guiño” que podría llamar la atención de los lectores de otras lenguas, especialmente la inglesa: marcaba así su (o)posición en el campo (*internacional*) de las ciencias sociales (Santoro, Gallelli y Grüning, 2018).⁷

Aunque en lo esencial *Reflexividad narcisista y reflexividad científica* expone ideas que aparecen en otros lugares (algunos de los cuales ya he mencionado), es un texto que posee un interés más que histórico. En él, Bourdieu intentó contrarrestar la influencia de las tendencias anglosajonas en Alemania, mediante el uso de una estrategia discursiva que consideró podía ser la más eficaz: expresar su posición de manera muy sintética y muy directa, sin todas las *consideraciones* o “diplomacias” que otras situaciones habrían exigido, sin perder nunca el rigor y el buen tono. Ni siquiera el título de la transcripción de su célebre discurso de la Huxley Memorial Lecture, *Participant Objectivation*, que dirigió el 6 de diciembre de 2000 en el Royal Anthropological Institute, incluye ese término.⁸

Es decir, siete años después de la publicación del artículo en Alemania se retomaba de manera central el asunto de la reflexividad narcisista *versus* la reflexividad científica, ahora en otro país (anglosajón), porque ciertamente ese tema ya

⁶ No debería sorprender este hecho, toda vez que durante la década de 1990 ya existía en Francia una fuerte oposición a la obra de Bourdieu, que contaba entre sus tácticas con la de excluir y desalentar a los jóvenes interesados en ella (Gui Rosatti y Consolim, 2018).

⁷ Campo cuya historia ha sido magistralmente descrita por Joly (2017).

⁸ Aunque sí es lo primero que se menciona en el *abstract*: “Scientific reflexivity stands opposed to the narcissistic reflexivity of postmodern anthropology” (Bourdieu, 2003a: 281).

estaba presente en *An Invitation to Reflexive Sociology* y, consecuentemente, en sus versiones francesa y española.⁹ Por el hecho de llevar de manera explícita esa distinción al título mismo, *Reflexividad narcisista y reflexividad científica* resulta ya un texto relevante. Por otro lado, no hay que olvidar que además aparece en un libro que reúne trabajos de varios autores, algunos de ellos criticados en el texto de Bourdieu (v. gr., Renato Rosaldo),¹⁰ por lo que el lector tiene la oportunidad *inmediata* de contrastar los distintos puntos de vista. Por lo tanto, si buscamos un ejemplo de texto en el que Bourdieu llegó expresar su (o)posición de manera realmente “frontal”, ese bien puede ser *Reflexividad narcisista y reflexividad científica*.¹¹ De ahí su relevancia.

Por último, es conveniente precisar aún más la ubicación del artículo en el contexto de la obra general de Pierre Bourdieu. No es meramente circunstancial que el sociólogo mencionara solamente dos obras de su autoría (o coautoría) en este artículo, concretamente *El oficio de sociólogo* y *Homo academicus*. Como se mencionó antes, la noción de *reflexividad* se relaciona estrechamente con la noción de *objetivación*. Visto desde el proceso (práctico) de la investigación, habría un primer momento en el que es preciso practicar una ruptura con el sentido común como condición necesaria para

⁹ “La forma de reflexividad que yo preconizo es paradójica, por el hecho de ser fundamentalmente *antinarcisista*” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 46).

¹⁰ Imposible me es olvidar la conversación que sostuve con Renato Rosaldo durante una estancia que hizo en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social en 1998-1999 (Villarreal, 2008: 174). Cuestionado sobre la crítica de Bourdieu hacia su trabajo dijo que equivalía a decir que él (Rosaldo) “se la pasaba mirándose el ombligo”, y enseguida reafirmó su concepción crítica de la etnografía (el análisis del trabajo del etnógrafo para superar la mirada “colonialista”, la creencia en la “descripción verdadera” y “objetiva”, etcétera). Al respecto habría que advertir que Rosaldo disiente, en cierta manera, menos del “Bourdieu etnógrafo” y más del “Bourdieu sociólogo de la ciencia”.

¹¹ Quizá no esté de más recordar al lector distraído que el uso que se hace aquí del término “narcisismo” no es uno meramente retórico, sino que es muy cercano a su uso psicoanalítico, es decir, es un concepto científicamente construido. Como en la obra de Norbert Elias, en la de Pierre Bourdieu está funcionalmente integrado lo más esencial del psicoanálisis freudiano, integración que no está exenta de crítica. Véase, por ejemplo, su crítica al “eterno femenino” presente en el psicoanálisis (Bourdieu, 2000). Sobre el concepto de narcisismo, véase Freud (1993).

la construcción científica del objeto, tema que es ampliamente expuesto en *El oficio de sociólogo*, pero este primer momento requiere, según Bourdieu, de uno segundo en el que se debe objetivar al sujeto que realiza esa objetivación (el científico). En este sentido, *Homo academicus* es un libro que documenta precisamente ese momento: ahí Bourdieu analizó el mundo universitario francés, del cual formaba parte, tomando como objeto las condiciones histórico-sociales de producción de los productores de la ciencia, por ende, de él mismo. Por eso, afirmó: “El que escribe ocupa una posición en el espacio descrito: él lo sabe y sabe que su lector lo sabe” (Bourdieu, 2008: 39). Para Bourdieu, entonces, era un imperativo *a la vez epistemológico y ético* (Vázquez, 2006) proceder a semejante análisis reflexivo: “No es posible –afirmó ahorrarse el trabajo de objetivación del sujeto objetivante” (Bourdieu, 2008: 291).

En efecto, *cualquiera* puede comprobar, si tiene la voluntad y la preparación suficientes, dos hechos a su vez objetivos: primero, que los autores que Bourdieu critica en *Reflexividad narcisista y reflexividad científica*, independientemente del mayor o menor mérito inherente a sus respectivas investigaciones, a la hora que dicen poner en práctica alguna forma de reflexividad (o “crítica”), ciertamente no proceden de la manera como Bourdieu lo hizo (particularmente en *Homo academicus*); y segundo (más difícil, pues implica estudiar su obra a profundidad), que efectivamente la originalidad y la formidable fuerza de su sociología se deben, al final del día, precisamente a su alto grado de reflexividad científica.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU, Pierre (1993). “Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität”. En *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, editado por Eberhard Berg y Martin Fuchs, 365-374. Berlín: Suhrkamp Taschen Wissenschaft-Suhrkamp Verlag.

- BOURDIEU, Pierre. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (2003a). "Participant Objectivation". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9 (2): 281-294. DOI: <<https://doi.org/10.1111/1467-9655.00150>>.
- BOURDIEU, Pierre (2003b). *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (2008). *Homo academicus*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- BOURDIEU, Pierre (2015). *Sociologie générale*, vol. 1, *Cours au Collège de France 1981-1983*. París: Raisons d'agir-Seuil.
- BOURDIEU, Pierre y Loïc Wacquant (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BOURDIEU, Pierre y Loïc Wacquant (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Ciudad de México: Grijalbo.
- BOURDIEU, Pierre y Loïc Wacquant (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- CASTRO, Roberto y Hugo J. Suárez (2018). *Pierre Bourdieu en la sociología latinoamericana. El uso de campo y habitus en la investigación*. Cuernavaca, Morelos: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM.
- ESGUERRA Pardo, Nicolás B. (2002). "La lectura de la obra intelectual de Pierre Bourdieu". *Revista Colombiana de Sociología* 7 (1): 27-53. DOI: <<http://dx.doi.org/10.15446/rscs>>.
- FREUD, Sigmund (1993 [1914]). "Introducción al narcisismo". *Obras completas*, vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu.
- GARCÍA Garza, Domingo (2012). "Entrevista con Remi Lenoir acerca de la reciente publicación del libro *Sur l'État* [Sobre el Estado] de Pierre Bourdieu". *Cultura y representaciones sociales* 6 (12): 31-37, en: <<http://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/423>>. [Consulta: 20 de mayo de 2019].
- GINGRAS, Yves (2007). "Reflexividad y sociología del conocimiento científico". En *Pierre Bourdieu. Sociólogo*, editado por Patrick Champagne, Louis Pinto y Gisèle Sapiro, 239-246. Buenos Aires: Nueva Visión.

- GUI Rosatti, Camila y Márcia Consolim (2018). "Entrevista com Julien Duval". *Política & Sociedade* 17 (38): 373-403. DOI: <<https://doi.org/10.5007/2175-7984.2018v17n38p373>>.
- HEILBRON, Johan (2015). *French Sociology*, Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.
- JOLY, Marc (2017). *La révolution sociologique. De la naissance d'un régime de pensée scientifique à la crise de la philosophie, XIXe-XXe siècle*. París: La Découverte.
- JOLY, Marc (2018). *Pour Bourdieu*. París: CNRS Éditions.
- PIOVANI, Juan y Leticia Muñiz (2018). *¿Condenados a la reflexividad? Apuntes para repensar el proceso de investigación social*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-Biblos.
- SANDOVAL Aragón, Sergio Lorenzo (2017). "Por una lectura activa de Pierre Bourdieu". En *Repensar a los teóricos de la sociedad*, tomo III, editado por Jorge Ramírez y Cecilia Morquecho, 215-249. México: Universidad de Guadalajara.
- SANTORO, Marco, Andre Gallelli y Barbara Grüning (2018). "Bourdieu's International Circulation: An Exercise in Intellectual Mapping". En *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu*, editado por Thomas Medvetz y Jeffrey J. Sallaz, 21-67. Oxford: Oxford University Press.
- VÁZQUEZ, Francisco (2006). "El problema de la reflexividad en Pierre Bourdieu de la Epistemología a la Ética". *Opinión Jurídica* 5 (10): 87-104. Medellín, Colombia.
- VILLARREAL, Magdalena (2008). "Renato Rosaldo: ensayos en antropología crítica, de Rodrigo Díaz Cruz". *Desacatos* 26: 174-177. DOI: <<https://doi.org/10.29340/26.545>>.
- WACQUANT, Loïc (2017). "Bourdieu viene a la ciudad: pertinencia, principios, aplicaciones". *EURE* 43 (129): 279-304, en: <<https://scielo.conicyt.cl/pdf/eure/v43n129/art13.pdf>>. [Consulta: 20 de mayo de 2019].

Reflexividad narcisista y reflexividad científica¹

Narcissistic Reflexivity and Scientific Reflexivity

Pierre Bourdieu

Para Loïc Wacquant

Hasta muy recientemente, los humanistas se han mostrado poco interesados en reflexionar seriamente sobre su práctica investigativa. Esto sucede especialmente en las tradiciones predominantes, como las de los etnólogos ingleses (con algunas célebres excepciones, como Malinowski) y las de los sociólogos estadounidenses. Esta positivista *certitudo sui* está hoy en peligro: de forma parecida a los organismos cuyo sistema inmunológico está debilitado, los científicos anglosajones casi parecen sucumbir a la epidemia de una reflexividad salvaje que los ha avasallado. Como alguien que duda poco de la cientificidad, considero que es necesario recordar tanto lo que me parece ser el verdadero objetivo del proyecto reflexivo, como los efectos reales que pueden esperarse de esta “vuelta atrás” científica sobre la [propia] práctica científica.

Como no puede hacerse aquí una revisión de todos mis análisis dedicados a la reflexividad, me limito a marcar mi

¹ Traducido del alemán por Sergio Lorenzo Sandoval Aragón. Revisión de la traducción por Gloria Esther Briceño Alcaraz. Texto original de Pierre Bourdieu, “Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität”, en *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, editado por Eberhard Berg y Martin Fuchs, 365-374. Berlín: Suhrkamp Taschen Wissenschaft, Suhrkamp Verlag, 1993. Traducido con licencia legal de la editorial no. SV-109528, con fecha de 26 de febrero de 2019. Véase también el comentario del traductor en esta misma publicación, pp. 259-268.

posición delimitando brevemente mi relación con algunas actitudes que me parecen particularmente típicas. La reflexión sobre uno mismo, que en mi opinión requiere el método reflexivo, va mucho más allá de las exigencias de lo que Sharrock y Anderson (1986, 35: 106) llaman “puntos de vista egológicos”, que estarán representados por la etnometodología, la sociología con pretensión fenomenológica o en la concepción de la reflexividad de Alvin Gouldner. No es suficiente con explicitar las “experiencias vividas” de los sujetos cognoscentes; se deben también objetivar las condiciones sociales de la posibilidad de esas experiencias y, más precisamente, de los actos de la objetivación. Para Gouldner, la reflexividad se queda en un programa bastante vago, que en realidad nunca fue puesto en práctica. No se trata solamente de objetivar al investigador en sus peculiaridades biográficas o al espíritu intelectual que ha inspirado su trabajo (como en el enfoque de Gouldner en su análisis de Parsons, *Die westliche Soziologie in der Krise* [1974]), sino de la objetivación de la posición del investigador en el ámbito universitario y de las “distorsiones” [*biais*] que habitan en la estructura organizativa de la disciplina, es decir, de toda la historia colectiva de la disciplina considerada; pienso principalmente en los *pre-juicios* inconscientes que están inscritos en las teorías, en las cuestiones, las categorías (principalmente las nacionales) del entendimiento científico. Esto lleva a hacer del propio campo científico *el sujeto y el objeto* del análisis reflexivo.

Después de estos comentarios, no necesito mencionar que tengo poca simpatía por la *diary disease* [*enfermedad del diario íntimo*²], como lo expresa Geertz (1990: 91), ese arrebatado de narcisismo después de años de represión positivista: la verdadera reflexividad no consiste en eso, no es dedicarse a meditar *post festum* sobre el trabajo de campo. No tiene nada en común con la “reflexividad textual” ni con otros análisis,

² **Nota del traductor:** para traducir la expresión *diary disease* se ha optado por la locución tal como aparece en las traducciones españolas de los textos de Geertz.

artificialmente complicados, de los “procesos hermenéuticos de la interpretación cultural” y de la construcción de la realidad a través de registros etnográficos. Incluso creo que, en su verdadera intención, están enteramente en contra de una observación del observador que, como en Marcus y Fischer (1986), en Rosaldo (1989), o en el mismo Geertz, tienden a reemplazar el encuentro con la áspera realidad del “campo” a través de apelar al autoanálisis, lo que en última instancia es más fácil y más gratificante. Cuando se vuelve un *fin en sí misma*, en lugar de convertirla en un medio de conocimiento refinado y fortalecido, esta artificial denuncia radical de los escritos etnográficos como “poéticos y políticos”, tal como reza el título de Clifford y Marcus (1986), conduce a un “escepticismo interpretativo” en el sentido de Woolgar (1988: 14), cuando no a un nihilismo (como sucede también, por cierto, con las diferentes formas de los llamados programas “fuertes” en la sociología de la ciencia).

En lo que a la etnometodología concierne, por ejemplo, estoy más a favor de su intención de explicar las “teorías populares” que los agentes [*Akteure*]³ sociales utilizan en su práctica, pues yo mismo llegué paralelamente a un programa muy similar de análisis de las “pre-nociones” (en el sentido de Durkheim) que los agentes sociales implementan en la construcción de la realidad social. Para ello, partí parcialmente de las mismas fuentes (principalmente Husserl y Schütz y también de la tradición de la antropología cognitiva, la cual se dedica al análisis de las formas primitivas de clasificación) y en parte de las reflexiones de los teóricos del conocimiento como Gaston Bachelard y Georges Canguilhem, quienes se dedicaron al descubrimiento de las pre-nociones del conocimiento en general.

³ **Nota del traductor:** el texto alemán dice *Akteure*, que se traduciría directamente por “actores”, pero es sabido que Bourdieu procuraba usar mejor el término “agente” o “agentes” que, según él, era más acorde con su concepción teórica, por lo que he decidido usar ese último vocablo. En este sentido véase, por ejemplo, Bourdieu (2015: 288). Además, existe en alemán el término *Agent*, pero con acepciones que no necesariamente coinciden con el sentido usado por Bourdieu.

Como hemos mostrado empero en *Soziologie als Beruf* (Bordieu, Chamboredon y Passeron, 1991), la ciencia no puede hacer de la objetivación de las formas y contenidos del conocimiento en general un objeto exclusivo, ni uno de sus últimos objetivos. Un análisis semejante sólo puede constituir un momento de la investigación, un instrumento especialmente poderoso para romper con la ilusión del sano sentido común y de esta manera ser una condición para la construcción científica de los objetos.

Además, si es útil recordar, como ya lo señalaron Husserl y Schütz, que la experiencia primaria de la sociedad es una relación de creencia inmediata que nos hace aceptar el mundo tal como es, entonces uno debe ir más allá de la mera descripción y plantear la cuestión de las condiciones de posibilidad de esta experiencia *dóxica*. Se puede ver entonces que la concordancia de las estructuras objetivas con las estructuras incorporadas e internalizadas, que crean la ilusión de comprensión inmediata, es un caso especial en el universo de las posibles relaciones con el mundo, es decir, la experiencia indígena. La gran ventaja de la experiencia extranjera que el etnólogo hace, consiste en el descubrimiento inmediato de que esas condiciones no poseen ninguna validez universal, como la fenomenología ha hecho creer cuando (sin saberlo) generaliza una contemplación que se basa en el caso particular de la relación original del fenomenólogo con su propia sociedad.

Uno debe *sociologizar* [*soziologisieren*] el análisis fenomenológico de la *doxa* (en tanto una sumisión incuestionada al mundo de la cotidianidad), no sólo simplemente para determinar que no es válido para cada sujeto universal percipiente y actuante, sino también para mostrar que, cuando éste se realiza en determinadas posiciones sociales, especialmente las dominantes, el modo radical de la aceptación del mundo existente constituye la más absoluta forma de conformismo. No hay adhesión más completa y comprensiva hacia el orden dominante que esa relación infrapolítica del sobreentendido

dóxico, que conduce a considerar las [propias] condiciones de existencia como naturales, y que serían indignantes para alguien que ha sido socializado en otras condiciones y que no comprende a través de las categorías perceptivas [propias] de ese mundo.

Las implicaciones políticas de la *doxa* se manifiestan más claramente que en ninguna otra parte en la violencia simbólica [*symbolischen Gewalt*] que se ejerce sobre los dominados, y especialmente sobre las mujeres. Pienso al respecto principalmente en ese tipo de agorafobia, socialmente engendrada, que lleva a las mujeres a autoexcluirse de las actividades y ceremonias públicas, de las cuales de todas maneras ellas están marginadas (según las dicotomías público/masculino *versus* privado/femenino), particularmente en el ámbito político oficial. O en la [creencia] que las conduce a la convicción de que sólo al precio de una extrema tensión es que pueden encontrarse en esas situaciones, siendo necesario un esfuerzo para derrotar el conocimiento de la exclusión profundamente inscrito en sus cuerpos. Por lo tanto, un estrecho análisis fenomenológico o etnometodológico nos lleva a ignorar los fundamentos históricos y, con ello, el significado político, de esta relación de correspondencia inmediata de las estructuras subjetivas y objetivas.

En mi opinión, científicamente hablando, la forma más fecunda de reflexividad es totalmente paradójica en el sentido de que es rotundamente *antinarcisista*. Esta es probablemente una de las razones por las que es poco empleada y [por la que] sus resultados encuentran tanta resistencia. Las cualidades que esta sociología de la sociología descubre, se oponen en todo a las de un retorno autocomplaciente a la persona privada de los sociólogos, que no tienen nada de único, nada de extraordinario; en parte son compartidas por toda la categoría de investigadores (y, por lo tanto, son banales y poco interesantes para la curiosidad ingenua). La sociología de la sociología cuestiona a la representación carismática, esa que los intelectuales tan frecuentemente tienen de

sí mismos, como también su inclinación a creerse libres de toda determinación social. Ella posibilita descubrir lo social en el corazón mismo de los individuos, lo impersonal detrás de lo personal.

Después de haber caracterizado brevemente la reflexividad, tal como la concibo en comparación con otras formas analíticas, las cuales se dedican a un propósito similar, puedo ahora describir a grandes rasgos los tres momentos principales del análisis reflexivo o, lo que es lo mismo, las tres formas de “distorsión” que ayuda a descubrir y demanda controlar. En primer lugar, se trata de objetivar las condiciones sociales de producción de los productores –como se ha practicado con frecuencia en una tradición marxista, estricta o ampliada, desde Luckács hasta Mannheim–, es decir, las características, especialmente los puntos de vista y los intereses, que se deben a sus orígenes sociales, históricos o étnicos. Ahora bien, como lo he mostrado principalmente en mis trabajos sobre sociología de la literatura (lo cual también es válido, por cierto, para la sociología de las ciencias o del derecho), en ese sentido uno no puede darse por satisfecho sin errar en lo esencial: por ejemplo, uno de mis objetivos en *Homo academicus* (1988) era mostrar que –si uno coloca los productos culturales en relación inmediata con las condiciones económicas, históricas o políticas, presentándolos como meros productos de los productores o de las clases sociales– se comete lo que yo llamo el “paralogismo del cortocircuito”, en el cual se establece una relación directa entre conceptos muy alejados y se omite la mediación esencial, es decir, el mundo social relativamente autónomo que constituye el *campo de producción cultural*.

Por lo tanto, también se debe tomar como objeto el microcosmos –el mundillo social autónomo– dentro del cual los agentes luchan por un tipo de baza [*Einsatz*] muy especial y persiguen intereses que, bajo otros aspectos, pueden parecer completamente desinteresados, como por ejemplo desde la perspectiva monetaria. Por consiguiente, debe ser enfocada

la posición del analista, no sólo dentro de la estructura social, en su sentido amplio, sino también como inserta dentro del campo científico (o universitario), es decir, en el espacio de posiciones sociales objetivas, las cuales se ofrecen en un momento específico dentro de un determinado mundillo científico (como cuando se dice: “El señor x es profesor asistente de Sociología en Columbia”).

No obstante, permanecer en este nivel significa todavía privarse de lo esencial, es decir, la totalidad de los *presupuestos* (en lo fundamental inconscientes), cuyo verdadero principio no radica ni en la condición social, ni en la posición en particular del sociólogo en el campo de producción cultural (y con ello al mismo tiempo en un sector de las posibles posturas teóricas y metodológicas), sino en las determinaciones invisibles que están inscritas en la condición del investigador. Tan pronto como observamos el entorno social, nuestra percepción de ese mundo resulta alterada por un sesgo [*Bias*] que está ligado a la circunstancia de que, para poder describirlo y estar en posibilidad de hablar de él, debemos abstraernos de él casi por completo. El *sesgo teórico o intelectualista* estriba en que olvidamos que inscribimos el hecho desde una teoría del mundo social ya construida, que la teoría es producto de una mirada teórica, de unos “ojos contemplativos” (*theoretin⁴*) que tienden a percibir el mundo como un *espectáculo*, como una representación (teatral o mental), como un conjunto de significados que demanda una interpretación, a la manera de un conjunto de problemas concretos que exige soluciones prácticas.

Una verdadera sociología reflexiva debe permanecer siempre alerta de ese “epistemocentrismo de lo erudito”, que consiste en ignorar del todo la diferencia específica entre teoría y práctica, proyectando, en la descripción y el análisis de las prácticas, la representación que de ellas puede tener el analista, dado que está fuera del objeto, al que mira desde lejos y desde lo alto. Así como el antropólogo que establece una ge-

⁴ **Nota del traductor:** Bourdieu usa aquí el término griego.

neología posee una referencia con el parentesco que nada tiene en común con la que tiene un padre cabil, quien tiene un problema práctico y urgente que resolver, es decir, encontrar una esposa adecuada para su hijo, asimismo el sociólogo que investiga el sistema escolar tiene una “relación” con la escuela que nada tiene que ver con la que tiene un padre que busca una buena escuela para su hijo. En pocas palabras: mientras no se someta al análisis de él mismo como científico, que tiene a la *skholé* como condición social de posibilidad (y esto significa el ocio, la distancia de la que goza con las necesidades y urgencias, con la necesidad inmediata, en resumen, con las exigencias de la práctica), la que constituye la condición del distanciamiento objetivante, que a su vez es el requisito previo para la visión científica, el investigador está expuesto a lo que yo llamo, a partir de [John L.] Austin, el *sesgo escolástico*: a falta de un análisis de lo que es el hecho de pensar el mundo, de retirarse del mundo y de los agentes para pensarlos, el pensador, sin saberlo, se expone al peligro de colocar *su propia mentalidad* en el lugar de la mentalidad de los agentes por él analizados, quienes no tienen el ocio (ni el deseo) para analizarse a sí mismos, y de esa manera introducir en su objeto la premisa fundamental asociada con el hecho de que es pensado *como objeto*, en lugar de tratar con él, de hacer algo con él, convirtiéndolo en su *asunto (pragma)*. Además, corre el peligro de emplear, en sus actos de conocimiento, instrumentos de pensamiento totalmente impensados, que en todo caso han resultado del largo logro intelectual de sus predecesores, como la genealogía, las encuestas, etcétera.

Ahora bien, se podría argumentar: ¿no son estos análisis el mero producto de un código de pundonor epistemológico sin ninguna consecuencia práctica? De hecho, sería necesario recordar aquí toda la serie de efectos científicos de estas consideraciones que no son un fin en sí mismas. Se tendría que señalar también, por ejemplo, cómo la reflexión (esquemmatizada por Wittgenstein) sobre la regla y el significado de

los comportamientos que consisten en seguir una regla conduce a un replanteamiento fundamental de la teoría del parentesco y a la sustitución de la lógica de la regla por la lógica de la estrategia (que es producida por el *habitus* sin intención explícita). Así, la sociología de la sociología conduce —lejos de llevar al escepticismo o al nihilismo— a una aplicación más estricta del método científico. La circunstancia de que el conocimiento teórico le deba muchas de sus propiedades más fundamentales a los hechos; de que las condiciones de su producción (la *skholè* y todo lo que implica) no sean las de la práctica, no significa que se le niegue valor alguno. Por el contrario, el reconocimiento de *los límites del conocimiento teórico* permite evitar la *scholastic fallacy*, que consiste en proyectar en la investigación una relación no examinada con el objeto de la investigación y, por lo tanto, todos los errores que surgen del *epistemocentrismo*, es decir, de la tendencia del científico a pensar a los agentes que está investigando de acuerdo con su propia imagen: podría citar, al azar, las diversas formas (de derecha y de izquierda) de la Teoría de la Acción Racional, desde la visión de Chomsky de la competencia lingüística y su aplicación, al estructuralismo de Lévi-Strauss, etcétera.

En contra de lo que dejan creer las acostumbradas presentaciones del autoconocimiento como exploración de las profundidades más singulares, la verdad más íntima de lo que somos, lo más impensado de lo impensado, está igualmente inscrito en la objetividad y, especialmente, en la historia de las posiciones sociales que hemos ocupado en el pasado y que ocupamos en el presente. Paradójicamente, la forma más segura de llegar a las características más peculiares de la subjetividad del pensador es a través de la objetivación de las más objetivas condiciones sociales del pensamiento. La historia social y la sociología de la sociología, entendidas como la indagación de lo científico inconsciente de los sociólogos, permiten, a través de la formulación del problema de la génesis de las categorías de pensamiento y de los instru-

mentos de investigación por ellos utilizados, constituir la condición absoluta de la práctica científica. El sociólogo no sólo tiene, entonces, la posibilidad de escapar de las condiciones sociales, uno de cuyos productos es él mismo, como cualquier otro, sino que si dirige hacia sí mismo sus propias armas científicas; si se pertrecha con la comprensión de las determinaciones sociales que pesan sobre él y, especialmente, con el análisis científico de todas las restricciones y limitaciones ligadas a una posición y una trayectoria predefinidas en un campo, puede tratar de neutralizar los efectos de estas determinaciones.

La sociología de las determinaciones sociales de la práctica sociológica no destruye en lo más remoto los fundamentos de la ciencia social, sino que constituye, sobre todo y primeramente, el único fundamento posible para una libertad factible frente a esas determinaciones. Y sólo bajo la condición de que se asegure, con el constante empleo de ese análisis, el completo aprovechamiento de esa libertad, puede el sociólogo producir una ciencia rigurosa del mundo social. Una ciencia que no encierra a los agentes en la jaula de un rígido determinismo, sino que les entrega el medio de una toma de conciencia potencialmente liberadora. Ese análisis crítico de los determinismos sociales del quehacer científico sólo puede ser eficaz si no llama la atención de cada científico por separado, sino de la totalidad de los concurrentes, cuyas posiciones son componentes del campo científico. Para poder realizarse, la reflexividad debe lograr institucionalizarse en los mecanismos del campo, principalmente en el de la lógica social de la discusión y la valoración científica, por un lado, y en las actitudes de los agentes, por otro.

Adoptar el punto de vista de la reflexividad no significa desistir de la objetividad; es decir, uno debe aclarar en sus propios términos la objetividad que el sujeto científico ha construido sobre el "sujeto" empírico —sobre todo uno debe clasificarlo en un lugar determinado del espacio y el tiempo sociales— y obtener de este modo la conciencia y el (posible) dominio del

constreñimiento que puede influir en el sujeto científico a través de todos sus vínculos con el sujeto empírico, sus intereses, sus pulsiones, sus prejuicios, sus adhesiones, que deben suspenderse para realizarse completamente. No es suficiente, como enseña la filosofía del conocimiento clásica, buscar en el sujeto las condiciones de posibilidad, así como los límites, establecidos por él, del conocimiento objetivo. Se debe igualmente buscar en el objeto construido por la ciencia las condiciones sociales de posibilidad del “sujeto” (por ejemplo, la *skholé* y toda la herencia de problemas, conceptos, métodos, etcétera, que hacen posible su profesión) como también los posibles límites de su objetivación de la acción. Esto obliga a rechazar las pretensiones absolutistas de la objetivación clásica, sin que esto conduzca al relativismo; en este sentido, el sujeto y el objeto del análisis reflexivo, como se puede ver, después de todo no son más que el mismo campo científico y en esta medida las condiciones de posibilidad del “sujeto” científico y las de su objeto son una y la misma cosa. A cada progreso en la comprensión de las condiciones sociales de la producción de los “sujetos” científicos corresponde un progreso en la comprensión de los objetos científicos, y viceversa. Esto no es más evidente en ninguna parte que cuando la investigación tiene como objeto de investigación el propio campo científico, es decir, el verdadero sujeto del conocimiento científico.

BIBLIOGRAFÍA

- AUSTIN, John L. (1962). *Sense and Sensibilia*. Oxford: Oxford University Press [1981. *Sentido y sensibilidad*. Madrid: Tecnos].
- BOURDIEU, Pierre (1988). *Homo academicus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp [2008. *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI].
- BOURDIEU, Pierre (2015). *Sociologie générale*, vol. 1, “Cours au Collège de France 1981-1983”. París: Seuil-Raisons d’agir, colección “Cours et travaux”.

- BOURDIEU, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (1991). *Soziologie als Beruf. Wissenschaftliche Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis*. Berlín: De Gruyter [1975. *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI].
- CLIFFORD, James y George E. Marcus (1986). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press [1991. *Retóricas de la antropología*. Barcelona: Ediciones Júcar].
- GOULDNER, Alvin W. (1974). *Die westliche Soziologie in der Krise*, vol. 2. Reinbek: Rowohlt [1979. *La crisis de la sociología occidental*. Buenos Aires: Amorrortu].
- MARCUS, George E. y Michael M. J. Fischer (1986), *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press [2000. *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu].
- ROSALDO, Renato (1989). *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon [2000. *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Ediciones Abya-Yala].
- SHARROCK, Wes y Bob Anderson (1986). *The Ethnomethodologists*. Chichester: Ellis Horwood y Londres: Tavistock.
- WOOLGAR, Steve (1988). "Reflexivity is the Ethnographer of the Text", en *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, Steve Woolgar, 14-34. Londres: Sage.