


Del mismo autor en Taurus:
La distinción. Criterio y bases sociales del gusto
(en cartóné y en rústica)

Pierre Bourdieu

El sentido práctico

Versión castellana
de Álvaro Pazos,
revisada por Marie-José Devillard

 Taurus Humanidades

rio: alejando mediante la objetivación el indígena que hay en todo observador extranjero es como se aproxima éste a lo extraño.

No he puesto este último ejemplo, al igual que los otros, para hacer ver y valer las dificultades particulares (que son muy reales) de la sociología, o los méritos particulares del sociólogo, sino para tratar de hacer sentir, o mejor, hacer comprender prácticamente, con una comprensión que implica la práctica, que toda empresa sociológica verdadera es, inseparablemente, un socio-análisis, e intentar así contribuir a que su producto llegue a ser, a su vez, el instrumento de un socio-análisis³¹. No se trata sólo de hacer del análisis de la posición social a partir de la que se producen los discursos sobre el mundo social —comenzando por el discurso que pretende la cientificidad— una de las armas más eficaces de la crítica científica y política del discurso científico y político, y muy especialmente de los usos políticos de la legitimidad «científica». En oposición a la negación [*dénégation*] personalista que, rechazando la objetivación científica, no puede construir más que una persona de fantasía o fantasmagórica, el análisis sociológico, en particular cuando se encuadra en la tradición propiamente etnológica de la exploración de las formas de clasificación, hace posible una verdadera reapropiación de sí por la objetivación de la objetividad que aparece de modo obsesivo en el pretendido dominio de la subjetividad, como esas categorías de pensamiento, percepción y apreciación que forman el principio impensado de toda representación del mundo llamado objetivo. Forzando a descubrir la exterioridad en el corazón de la interioridad, la banalidad en la ilusión de lo exótico, lo común en la búsqueda de lo único, la sociología no tiene sólo por efecto denunciar las imposturas del egotismo narcisista; ofrece un medio, tal vez el único, de contribuir, aunque sólo sea por la consciencia de las determinaciones, a la construcción, de otro modo abandonada a las fuerzas del mundo, de algo así como un sujeto.

³¹ En vez de argumentar largo y tendido sobre las funciones liberadoras que puede cumplir la sociología proporcionando los instrumentos para una reapropiación de los principios [*schèmes*] de percepción y de apreciación que están con frecuencia en la base de una miseria propiamente social, me contentaré con remitir al artículo de Abdelmalek Sayad «Les enfants illégitimes» (*Actes de la recherche en sciences sociales*, 25, enero 1979, págs. 61-82, y 26, marzo 1979, págs. 68-83).

«¿Cómo puedo seguir una regla? —si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe *así* siguiéndola.

Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: "Así simplemente es como actúo".»

WITTGENSTEIN.

Investigaciones filosóficas

«El hombre difiere precisamente de los demás animales en que es muy apto para la imitación [*mimetikotaton*] y es por medio de ella [*dia mimeseos*] como adquiere sus primeros conocimientos.»

ARISTOTELES. *Poética* (*)

De todas las oposiciones que dividen artificialmente la ciencia social, la más fundamental y ruinoso es la que se establece entre el subjetivismo y el objetivismo. El hecho mismo de que esta división renazca sin cesar bajo formas apenas renovadas, bastaría para atestiguar que los modos de conocimiento que distingue le son igualmente indispensables a una ciencia del mundo social que no puede reducirse ni a una fenomenología social ni a una física social. Para superar el antagonismo que opone estos dos modos de conocimiento, conservando sin embargo los logros de cada uno (sin omitir lo que produce la lucidez interesada por la posición opuesta), es necesario explicitar los presupuestos que comparten en tanto que modos de conocimiento teórico [*savantes*], igualmente opuestos al modo de conocimiento práctico que está en el origen de la experiencia ordinaria del mundo social. Lo cual implica que se sometan a una objetivación crítica las condiciones

* La traducción del primer texto es de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica, 1988, pág. 211. La traducción del segundo texto es de Francisco de P. Samaranich. *Obras*, Madrid, Aguilar, 1973, pág. 79. Los términos *presupos* aparecen en el original de P. Bourdieu. (*N. del T.*)

epistemológicas y sociales que hacen posibles tanto el retorno reflexivo a la experiencia subjetiva del mundo social como la objetivación de las condiciones objetivas de esta experiencia.

El modo de conocimiento que podemos llamar fenomenológico se propone reflejar una experiencia que, por definición, no se reflexiona, la relación primera de familiaridad con el entorno familiar, y sacar así a la luz la verdad de esta experiencia que, por muy ilusoria que pueda parecer desde un punto de vista «objetivo», sigue siendo perfectamente cierta en tanto que experiencia¹. Pero no puede ir más allá de una descripción de lo que caracteriza propiamente la experiencia «vvida» del mundo social, es decir, la aprehensión de este mundo como evidente, como dado por supuesto (taken for granted): es así porque excluye la cuestión de las condiciones de posibilidad de esta experiencia, a saber, la coincidencia de las estructuras objetivas y de las estructuras incorporadas que procura la ilusión de la comprensión inmediata, característica de la experiencia práctica del universo familiar, y excluye de esta experiencia, al mismo tiempo, cualquier interrogación sobre sus propias condiciones de posibilidad. También, más radicalmente, porque, como el conocimiento práctico que toma por objeto, excluye cualquier interrogación sobre sus propias condiciones de posibilidad y, más precisamente, sobre la significación social de la *epojé* práctica necesaria para acceder a la intención de comprender la comprensión primera o, si se prefiere, sobre la relación social totalmente paradójica que supone el retorno reflexivo sobre la experiencia dóxica.

El objetivismo, que se propone establecer regularidades objetivas (estructuras, leyes, sistemas de relaciones, etc.) indepen-

¹ Es la evidencia y la transparencia a sí misma de la experiencia que se reflexiona (la del *cogito*), lo que el fenomenólogo (por ejemplo, el Sartre de *Lo imaginario*) opondría como lo «cierto» a lo «probable» del conocimiento objetivo. «Debemos repetir aquí lo que ya sabemos desde Descartes: una conciencia reflexiva nos entrega datos absolutamente ciertos: el hombre que, en un acto de reflexión, toma conciencia de "tener una imagen" no se puede equivocar (...). Lo que se llama "imagen" se da inmediatamente como tal a la reflexión. (...) Si estas conciencias se distinguen inmediatamente de todas las demás, es que se presentan a la reflexión con ciertas marcas, con ciertas características, que inmediatamente determinan el juicio "tengo una imagen". El acto de reflexión tiene, pues, un contenido inmediatamente cierto que llamaremos la esencia de la imagen» (Sartre, J. P., *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1948, págs. 13-14. [Versión española de Manuel Lamana, *Lo imaginario*, BBAA, Editorial Losada, 1976, págs. 13-14, (N. del T.)].

dientes de las consciencias y de las voluntades individuales, introduce una marcada discontinuidad entre el conocimiento teórico [*savante*] y el conocimiento práctico, rechazando como «racionalizaciones», «preconociones» o «ideologías» las representaciones más o menos explícitas con que este último se arma. Recusa así el proyecto de identificar la ciencia del mundo social con una descripción científica de la experiencia precientífica de ese mundo o, más precisamente, el proyecto de reducir la ciencia social, como hacen Schütz y la fenomenología, a «construcciones de segundo grado, o sea, construcciones de las construcciones producidas por los actores en la escena social»² o, como Garfinkel y la etnometodología, a «informes de los informes» (*accounts*) que producen los agentes³. Hace surgir, al menos objetivamente, la olvidada cuestión de las condiciones particulares que hacen posible la experiencia dóxica del mundo social. Así, por ejemplo, recordando que la comprensión inmediata es posible si, y sólo si, los agentes están objetivamente concertados de manera que asocien el mismo sentido al mismo signo, palabra, práctica u obra, y el mismo signo al mismo sentido, o, en otros términos, de manera que se refieran, en sus operaciones de ciframiento y desciframiento, a un solo y mismo sistema de relaciones constantes, independientes de las consciencias y de las voluntades individuales e irreductibles a su ejecución en unas prácticas o unas obras (por ejemplo, la lengua como código o cifra), la semiología saussureana (o sus derivados, como el estructuralismo antropológico) no contradice, propiamente hablando, el análisis fenomenológico de la experiencia primera del mundo social como comprensión inmediata; sólo define sus límites de validez estableciendo las condiciones particulares en que es posible (es decir, la coincidencia perfecta de las cifras empleadas en la codificación y la descodificación) y que el análisis fenomenológico ignora.

En todas estas operaciones el objetivismo no toma de ningún modo en cuenta lo que está inscrito en la distancia y la exterioridad respecto a la experiencia primera, que es, a la vez, condición y producto de las operaciones de objetivación: olvidando lo que el análisis fenomenológico de la experiencia del mundo fa-

² Cf. Schütz, A., *Collected Papers. I. The Problem of Social Reality*, La Haya, Maurice Nathanson Martinus Nijhoff, 1962, pág. 59. [Versión española: *El problema de la realidad social*, BBAA, Amorrortu, 1974.]

³ Garfinkel, H., *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1967.

miliar recuerda, a saber, la apariencia de inmediatez con que se comunica el sentido de este mundo, omite objetivar la relación objetivante, es decir, la ruptura epistemológica, que es también una ruptura social. Y, debido a que ignora la relación entre el *sentido vivido* que explicita la fenomenología social y el *sentido objetivo* que construye la física social o la semiología objetivista, se impide analizar las condiciones de la producción y del funcionamiento del *sentido del juego social* que permite vivir como evidente el sentido objetivado en las instituciones.

Por tanto, sólo se puede superar la aparente antinomia de los dos modos de conocimiento e integrar sus logros si se subordina la práctica científica a un conocimiento del «sujeto de conocimiento», conocimiento esencialmente crítico de los límites inherentes a todo conocimiento teórico, subjetivista tanto como objetivista, que adoptaría la apariencia de una *teoría negativa* si los efectos propiamente científicos que produce no obligaran a plantear las cuestiones que mantiene ocultas todo conocimiento teórico [*savante*]. La ciencia social no debe romper sólo, como lo quiere el objetivismo, con la experiencia indígena y la representación indígena de esta experiencia; le es necesario, además, mediante una segunda ruptura, poner en cuestión los presupuestos inherentes a la posición de observador «objetivo» que, dedicado a interpretar prácticas, tiende a trasladar al objeto los principios de su relación con el objeto, como lo prueba, por ejemplo, el privilegio que concede a las funciones de comunicación y de conocimiento y que le inclina a reducir las interacciones a puros intercambios simbólicos. El conocimiento no depende sólo, como lo enseña un relativismo elemental, del punto de vista particular que un observador «situado y datado» toma respecto del objeto: es una alteración mucho más fundamental y mucho más pernicioso, pues siendo constitutiva de la operación de conocimiento está destinada a pasar desapercibida, la que se inflige a la práctica por el mero hecho de tomar sobre ella un «punto de vista» y constituir la así en *objeto* (de observación y de análisis). Dando por supuesto que este punto de vista soberano nunca se toma tan fácilmente como desde las posiciones elevadas del espacio social, desde donde el mundo social se ofrece como un espectáculo contemplado desde lejos y desde la altura, como una *representación*.

Esta reflexión crítica sobre los límites del entendimiento teórico [*savant*] no tiene por finalidad, como se ha hecho a menudo, desacreditar el conocimiento teórico [*savante*] bajo una u otra de sus formas para oponerle o sustituirlo por un conocimiento prác-

tico más o menos idealizado: se trata más bien de fundamentar por completo ese conocimiento, liberándolo de los sesgos que le imponen las condiciones epistemológicas y sociales de su producción. Totalmente ajena a la intención de rehabilitación, que desvió la mayor parte de los discursos sobre la práctica, persigue sólo sacar a la luz la teoría de la práctica que el conocimiento teórico [*savante*] introduce implícitamente, y hacer posible así un verdadero conocimiento teórico [*savante*] de la práctica y del modo de conocimiento práctico.

El análisis de la lógica de la práctica habría avanzado más, probablemente, si la tradición escolar no hubiera planteado siempre la cuestión de las relaciones entre la teoría y la práctica en términos de *valor*. Así es como, en el famoso pasaje del *Teeteto*, Platón falsea de antemano el juego cuando, a través de una descripción totalmente negativa de la lógica de la práctica⁴ que no es sino el reverso de una exaltación de la *skholé*, libertad respecto de los apremios y las urgencias de la práctica que se da como condición *sine qua non* del acceso a la verdad («nuestros propósitos son nuestros sirvientes»), ofrece a los intelectuales una «teodicea de su propio privilegio». A este discurso justificador que, en sus formas más extremas, define la acción como «imposibilidad de contemplar» (*astheneia theorias*), la filosofía (aunque se trate de la *philosophia plebeia* que el aristocratismo platónico constituye negativamente) siempre se ha limitado a oponer una inversión de signo, una inversión de la tabla de valores, como en ese texto ideal-típico en que Nietzsche concluye la crítica más aguda del conocimiento «puro», reivindicando para el modo de conocimiento que prefiere las mismas virtudes que aquél profesa, como la objetividad: «A partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un "sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo", guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios, tales como "razón pura", "espiritualidad absoluta", "conocimiento en sí": aquí se nos pide siempre pensar un ojo que de ninguna manera puede ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda orientación, en

⁴ A través de la evocación de los intelectuales «prácticos», Platón extrae dos de las propiedades más importantes de la práctica, esa «carrera por la vida» (*peri psychês o dromos*), a saber, la presión de la *urgencia temporal* («el agua de la clepsidra se apresura a circular») que impide detenerse en los problemas interesantes, retomarlos varias veces, volver atrás, y la existencia de *apuestas* [*enjeux*] prácticas, a veces vitales (*Teeteto* 172c-173b).

el cual debieran estar entorpecidas y ausentes las fuerzas activas e interpretativas, que son, sin embargo, las que hacen que ver sea ver algo, aquí se nos pide siempre, por tanto un contrasentido y un no-concepto de ojo. Existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un "conocer" perspectivista: y *cuanto mayor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro "concepto" de ella, tanto más completa será nuestra "objetividad"»⁵. La dificultad estriba, probablemente, en que no es posible salir del juego de las preferencias invertidas para producir una *descripción* verdadera de la lógica de las prácticas, sin poner en juego la situación teórica, contemplativa, escolar, a partir de la que se levantan todos los discursos, incluso los que más empeño muestran por valorar la práctica.

Pero el más temible obstáculo para la construcción de una adecuada ciencia de la práctica reside, indudablemente, en que la solidaridad que liga a los científicos [*savants*] con su ciencia (y con el privilegio social que la hace posible y que ella justifica o procura) les predispone a profesar la superioridad de su saber, a menudo conquistado con inmenso esfuerzo contra el sentido común, incluso a encontrar en esa superioridad una justificación para su privilegio, más que a producir un conocimiento científico del modo de conocimiento práctico y de los límites que el conocimiento teórico [*savante*] debe al hecho de que descansa sobre el privilegio. Así, cierto tratado clásico de economía sólo evocará la lógica específica de la práctica y del sentido común para arrojarla a la indignidad: denunciando la pretensión de los agentes económicos de poseer un conocimiento adecuado de los mecanismos económicos, el economista «docto» [*savant*»] reivindica el monopolio del *punto de vista total sobre el todo* y se afirma capaz de trascender los puntos de vista parciales y particulares de los grupos particulares, y de escapar a los errores que tienen por principio el paralogismo de composición (*fallacy of composition*)⁶. Todo conocimiento objetivista encierra una pretensión de dominación legítima: del mismo modo que, en *Troilo y Crésida*,

⁵ Nietzsche, F., *La génealogie de la morale*, traducción francesa de H. Albert, París, Mercure de France, 1948, pág. 206. [Versión española de Andrés Sánchez Pascual, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972, pág. 139].

⁶ Samuelson, P. A., *Economics*, Nueva York, Londres, McGraw-Hill Co., 1951, págs. 6-10. [Versión española: *Curso de Economía Moderna*, Madrid, Aguilar, 1973 —16.ª edición—. págs. 12-13.]

las ideas generales del general reducen al cegamiento interesado las críticas que Tersites; el simple soldado, opone a los grandes designios estratégicos, asimismo la pretensión del teórico al punto de vista absoluto, «geométral de todas las perspectivas» como diría Leibniz, encierra la reivindicación de un poder fundado en razón sobre los *simples particulares* condenados al error, que es privación, debido a la parcialidad partidista de sus puntos de vista particulares.

Lo no-analizado de todo análisis científico [*savante*] (subjetivista como objetivista) es la relación subjetiva del científico [*savant*] con el mundo social y con la relación (social) objetiva que implica esta relación subjetiva⁷. El intelectualismo es, si se me permite la expresión, un intelectualocentrismo que conduce a colocar en el origen de la práctica analizada, y a través de las representaciones que construye para explicarla (reglas, modelos, etc.), una relación con el mundo social que es la del observador y, en consecuencia, la relación social que hace posible la observación. El hecho de proyectar una relación teórica no objetivada en la práctica que se intenta objetivar está en el origen de un conjunto de errores científicos, ligados todos entre sí (de modo que sería ya un progreso considerable el hacer preceder todo discurso teórico [*savant*] sobre el mundo social de un signo que se leyera «todo sucede como si...» y que, funcionando a la manera de los cuantificadores en lógica, recordara continuamente el estatuto epistemológico del discurso teórico [*savant*]). No es, pues, para satisfacer una especie de apetencia gratuita por las condiciones teóricas, sino para responder a las necesidades más prácticas de la práctica científica, por lo que hay que proceder a un análisis de la lógica específica y de las condiciones sociales de posibilidad del conocimiento teórico [*savante*] (y muy especialmente de las teorías de la práctica que conlleva implícitamente) que es, inseparablemente, un análisis de la lógica específica del conocimiento práctico.

⁷ El productor de un discurso sobre objetos del mundo social que omite objetivar el punto de vista a partir del cual produce este discurso, tiene muchas probabilidades de no ofrecer más que este punto de vista: así lo muestran todos esos discursos sobre el «pueblo» que hablan menos del pueblo que de la relación con el pueblo de quien los enuncia o, más simplemente, de la posición social a partir de la cual habla del pueblo.

1. Objetivar la objetivación

No hay medio más apropiado, probablemente, de captar los presupuestos epistemológicos y sociológicos del objetivismo que volver a las operaciones inaugurales con las que Saussure construyó el objeto propio de la lingüística: ignoradas y ocultas por todos los préstamos tomados mecánicamente de la disciplina entonces dominante y por todas las traducciones literales de un léxico autonomizado sobre las cuales se fundaron apresuradamente las nuevas ciencias llamadas estructurales, estas operaciones han llegado a constituir el *inconsciente epistemológico* del estructuralismo ¹.

Plantear, como lo hace Saussure, que el verdadero medio de la comunicación no es el habla como dato inmediato considerado en su materialidad observable, sino la lengua como sistema de relaciones objetivas que hace posible tanto la producción del discurso como su desciframiento, supone efectuar una inversión completa de las apariencias, subordinando a un puro *constitutum*, del que no se tiene experiencia sensible, la materia misma de la comunicación, aquello que se presenta de manera más visible y real ².

¹ Es significativo, por ejemplo, que, exceptuando a Sapir, predispuesto por su doble formación de lingüista y de etnólogo a plantear el problema de las relaciones entre cultura y lengua, ningún antropólogo haya intentado despejar todas las implicaciones de la homología (que Leslie White ha sido poco más o menos el único en formular explícitamente) entre las oposiciones fundamentales de la antropología cultural (o estructural) y la lingüística, la de la lengua y el habla y la de la cultura y la conducta.

² Se puede extender a la relación entre cultura y conducta todo lo que Saussure afirma de la relación entre lengua y habla, que es una dimensión de aquella, así como Saussure plantea que el medio de la comunicación no es el habla sino la lengua, la antropología cultural (o la iconología, en el sentido de Panofsky) plantea que la interpretación científica trata las propiedades sensibles de la prá-

Consciente de la ruptura paradójica con la experiencia *dóxica* que implica la tesis fundamental de la primacía de la lengua (en favor de la cual invoca, sin embargo, la existencia de lenguas muertas y la mudez tardía, que prueba que se puede perder el habla conservando la lengua o, incluso, la falta de lengua que designa a la lengua como norma objetiva del habla), Saussure subraya que todo lleva a pensar en el habla como «la condición de la lengua»: efectivamente, además de que la lengua no puede ser aprendida sin el habla, el aprendizaje de la lengua se hace mediante el habla, y el habla está en el origen de las innovaciones y las transformaciones de la lengua. Pero observa inmediatamente que los dos procesos invocados no tienen más prioridad que la *cronológica* y que la relación se invierte una vez se abandona el terreno de la *historia* individual o colectiva para interrogarse sobre las *condiciones lógicas del desciframiento*: desde este punto de vista la lengua, en tanto que medio que asegura la identidad de las asociaciones de sonidos y sentidos efectuadas por los interlocutores y, por ello, la comprensión mutua, está en primer lugar, como condición de inteligibilidad del habla³. Saussure, que profesa por lo demás que «el punto de vista crea el objeto», designa aquí muy claramente el punto de vista en el que hay que ubicarse para producir «el objeto propio» de la nueva ciencia estructural: no podemos hacer del habla el producto de la lengua más que si, y sólo si, nos situamos en *el orden lógico de la inteligibilidad*.

Merecería la pena, sin duda, enunciar en su totalidad el conjunto de postulados teóricos que el hecho de adoptar este punto de vista implica, como la primacía de la lógica y de la estructura sincrónicamente aprehendida sobre la historia individual y colectiva (o sea, el aprendizaje de la lengua y, para hablar como Marx, «el movimiento histórico que le dio nacimiento»), o el privilegio otorgado a las relaciones internas y específicas, aptas para un análisis «tautegórico» (según el término de Schelling) o estructural, con respecto a las determinaciones externas, económicas y sociales. Pero, además de que esto ha sido hecho con fre-

cuencia, al menos parcialmente, parece más importante dirigir la atención hacia el punto de vista mismo, hacia la relación con el objeto que ahí se afirma y todo lo que de ello se deriva, empezando por una determinada teoría de la práctica. Lo cual supone abandonar por un momento, para intentar objetivarla, la tarima asignada y reconocida del observador objetivo y objetivante que, como un director escénico que dispusiera a su antojo las posibilidades ofrecidas por los instrumentos de objetivación para acercar o alejar, aumentar o reducir, impone a su objeto sus propias normas de construcción en una especie de sueño de grandeza.

Situarse en el orden de la inteligibilidad como lo hace Saussure, supone adoptar el punto de vista del «espectador imparcial» que, dedicado a comprender por comprender, es llevado a introducir esta intención hermenéutica en el principio de la práctica de los agentes, a hacer como si ellos se plantearan las mismas cuestiones que él se plantea con respecto a ellos. A diferencia del orador, el gramático no tiene otra cosa que hacer con el lenguaje que estudiarlo para codificarlo. Por el tratamiento mismo a que lo somete, tomándolo como objeto de análisis en lugar de servir de él para pensar y hablar, lo constituye en tanto que logos opuesto a la praxis (y también, por supuesto, al lenguaje practicado): ¿es necesario recordar que esta oposición típicamente escolar, es un producto de la situación escolar en el sentido fuerte de situación de skholé, de otium, de inacción, y que pocas posibilidades tiene de aparecerse en su verdad a los espíritus formados por la institución escolar? Carente de una teoría de la diferencia entre la relación puramente teórica con el lenguaje de quien, como él, no tiene otra cosa que hacer con el lenguaje que comprenderlo, y la relación práctica con el lenguaje de quien, ocupado en comprender para actuar, se sirve del lenguaje con fines prácticos, justo lo suficiente para las necesidades de la práctica y dentro de los límites de la urgencia práctica, el gramático se inclina a tratar tácitamente el lenguaje como un objeto autónomo y autosuficiente, es decir, como finalidad sin fin, sin otro fin, en cualquier caso, que el de ser interpretado, a la manera de la obra de arte. El origen de los errores de los gramáticos, pues, no reside tanto en el hecho de que, como les reprocha la sociolingüística, tomen por objeto un lenguaje escolar o docto [savant], sino en que, sin saberlo, mantengan con el lenguaje, popular o docto [savant], una relación escolar o docta [savant].

Las tendencias más constantes de esta gramática formal que es y ha sido siempre la lingüística están inscritas en la situación

³ Saussure, F. de, *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1960, págs. 37-38. [Versión española: *Curso de lingüística general*, Madrid, Akal, 1980.]

escolar que, a través de la relación con el lenguaje que favorece y de la neutralización de las funciones inscritas en el uso ordinario del lenguaje que efectúa, dirige de varias maneras el tratamiento teórico [*savant*] de la lengua. Piénsese en esos inimitables ejemplos que engendra la imaginación gramática, reyes de Francia calvos o Wittgenstein fregando platos, y que, a la manera de las paradojas gratas a todo formalismo, sólo pueden desarrollar todas sus ambigüedades y sus enigmas gracias a la puesta entre paréntesis de cualquier situación práctica, asegurada por la *epojé* escolar. El discurso escolar tiene por «condición de satisfacción» la institución escolar y todo lo que ésta implica, como la disposición de locutores y receptores: a aceptar, si no a creer, lo que se dice. No escapó esto a Valéry: «*Quia nominor Leo* no significa: *Porque me llamo León*, sino: *Soy un ejemplo de gramática*»⁴. La cadena de comentarios disparados por los análisis austrianos de los actos ilocutivos no tiene por qué interrumpirse mientras la ignorancia de las condiciones de producción y de circulación del comentario autorice e impulse a buscar sólo en el discurso comentado unas «condiciones de satisfacción» que, indisociables teórica y prácticamente de las condiciones institucionales de funcionamiento del discurso, han sido remitidas, desde el principio, al orden de la lingüística externa, es decir, *abandonadas* a la sociología.

Instrumento de intelección y objeto de análisis, la lengua saussureana es la lengua muerta, escrita y extranjera de que habla Bajtin, el sistema autosuficiente que, arrancado del uso real y totalmente despojado de sus funciones, reclama una comprensión puramente pasiva (teniendo por extremo la semántica pura, a la manera de Fodor y Katz). La ilusión de autonomía del orden propiamente lingüístico que se afirma en el privilegio otorgado a la lógica interna de la lengua en detrimento de las condiciones sociales de su utilización oportuna⁵, inicia la carrera de todas las

⁴ Valéry, P., «Tel Quel», en *Oeuvres*, II, Paris, Gallimard (La Pléiade), pág. 696. [Versión española: *Tel Quel*, Barcelona, Labor.]

⁵ No es por casualidad que los sofistas (pienso concretamente en Protágoras y en el *Gorgias* de Platón) que, a diferencia de los gramáticos puros, intentaban asegurar en plantear como tal el problema del *kairós*, del momento oportuno o favorable y de las palabras justas y apropiadas al lugar y al momento: retóricos como eran, estaban predispuestos a hacer una filosofía de la práctica del lenguaje como *estrategia* (es significativo que el sentido original de la palabra *kairós*, punto vital, mortal por tanto, y punto enfocado, blanco, objetivo, esté presente así-

investigaciones posteriores que actuarán como si el dominio del código bastara para proporcionar el dominio de los usos apropiados o como si se pudiese inferir de un análisis de su estructura formal el uso y el sentido de las expresiones lingüísticas, como si la gramaticalidad fuera condición necesaria y suficiente de la producción de sentido, como si se ignorase, en suma, que el lenguaje está hecho para ser hablado, y hablado oportunamente: no es sorprendente que las aporías de la lingüística chomskyana, que llevó a sus últimas consecuencias los presupuestos de todas las gramáticas, obliguen a redescubrir hoy que, como señala Jacques Bouveresse, lo problemático no es la posibilidad de producir un número infinito de frases «gramaticales», sino la posibilidad de producir un número infinito de frases realmente adaptadas a un número infinito de situaciones.

La independencia del discurso con respecto a la situación en que funciona y la puesta entre paréntesis de todas las funciones, se encuentran implícitas en la operación inicial que produce la lengua reduciendo el acto de habla a una simple ejecución. No sería difícil demostrar que los presupuestos —y las dificultades consecutivas— de todos los estructuralismos derivan de esta especie de división originaria entre la lengua y su realización en el habla, es decir, en la práctica y también en la historia, y de la incapacidad para pensar la relación entre las dos entidades de un modo que no sea el del modelo y la ejecución, la esencia y la existencia —que vuelve a colocar al científico [*savant*], detentador del modelo, en la posición de un Dios leibniziano poseedor en acto del sentido objetivo de las prácticas.

Para delimitar, en el interior de los hechos de lenguaje, el «terreno de la lengua», Saussure separa «la parte física de la comunicación», es decir, el habla en tanto que objeto preconstruido: despoja, en el interior del «código de habla», lo que denomina «el lado ejecutivo», es decir, el habla en tanto que objeto construido, definido por oposición a la lengua como la actualización de cierto sentido en una combinación particular de sonidos, que elimina también invocando que «la ejecución no la hace nunca la masa», sino que es «siempre individual». El término «ejecución», que se emplea a propósito de una orden o de una respuesta y, más generalmente, de un programa o un proyecto artístico, condensa toda la filosofía de la práctica y de la historia de la lingüística, forma paradigmática del objetivismo que, privilegiando el constructum con res-

mismo en numerosas expresiones: disparar un tiro, una agudeza, palabras que aciertan, que dan en el blanco, etc.).

pecto a la materialidad de la realidad práctica, reduce a una actualización de una especie de esencia ahistórica, es decir, a nada, la práctica individual, el hacer, la hechura y todo lo que se determina en el momento práctico, por referencia a fines prácticos, es decir, el estilo, la manera y, en definitiva, los *agentes*⁶.

Pero es probablemente la etnología la que, predisuelta por la identidad de punto de vista sobre el objeto a préstamos incontrolados de conceptos, presenta de forma amplificada todo lo que implican las peticiones de principio del objetivismo. Charles Bally señalaba que las investigaciones lingüísticas se orientan en direcciones diferentes según estudien la lengua materna o una lengua extranjera; e insistía en particular en la tendencia al *intelectualismo* que implica el aprehender la lengua desde el punto de vista del receptor más que del emisor, es decir, como instrumento de desciframiento más que como «medio de acción y de expresión»: «El receptor está del lado de la lengua, es con la lengua como interpreta el habla»⁷. La relación práctica que el etnólogo mantiene con su objeto, la del *extranjero*, excluido del juego real de las prácticas sociales porque no tiene su lugar —excepto por *elección* y como por juego— en el espacio observado y porque no tiene que hacerse en él un lugar, es el límite y la verdad de la relación que el observador, lo quiera o no, lo sepa o no, mantiene con su objeto: el estatus de espectador que se retira de la situación para observarla implica una ruptura epistemológica, pero también social, que nunca gobierna tan sutilmente la actividad científica como cuando deja de aparecerse como tal, conduciendo a una teoría implícita de la práctica correlativa al olvido de las condiciones sociales de posibilidad de la actividad científica. La situación del etnólogo recuerda la verdad de la relación que todo observador mantiene con la acción que enuncia y analiza: a saber, la ruptura insuperable con la acción y el mundo, con los fines inminentes de la acción colectiva, con la evidencia del mundo familiar, que supone la misma intención de decir la prác-

⁶ Se comprenden mejor las implicaciones sociales del lenguaje de la ejecución si se observa que el debate sobre la primacía de la significación o la ejecución, de la idea o la materia y la manera (la «hechura» o, como decía Caravaggio, la *manifattura*) está en el centro de los debates metodológicos entre historiadores del arte (Cf. Lee, R. W.: *Ut Pictura Poësis*, Nueva York, 1967; Bologna, F., *Dalle arti minori all'industrial design, Storia di una ideologia*, Bari, Laterza, 1972; e «I metodi di studio dell'arte italiana e il problema metodologico oggi», en *Storia dell'arte italiana*, I, Roma, Einaudi, 1979, págs. 165-273).

⁷ Bally, Ch.: *Le langage et la vie*, Ginebra, Droz, 1965, págs. 58, 72 y 102.

tica y, sobre todo, de comprenderla y hacerla comprender de otro modo que produciéndola y reproduciéndola prácticamente. No hay, si se sabe lo que quiere decir hablar, discurso (o novela) de acción: no hay más que un discurso que dice la acción y que, a riesgo de caer en la incoherencia o la impostura, no debe dejar de decir que sólo dice la acción. La proyección indebida del sujeto en el objeto no es nunca más evidente que en el caso de la *participación primitivista del etnólogo hechizado o místico* que, como la inmersión populista, simula todavía la distancia objetiva con el objeto para jugar el juego como un juego esperando salir de él para contarlo. Esto significa que la observación participante es, de alguna manera, una contradicción en los términos (como quien haya intentado hacer la experiencia ha podido verificar prácticamente); y que la crítica del objetivismo y de su incapacidad para aprehender la práctica como tal no implica de ningún modo la rehabilitación de la inmersión en la práctica: el prejuicio participacionista sólo es otra manera de evacuar la cuestión de la verdadera relación del observador con lo observado y, sobre todo, las consecuencias críticas para la práctica científica que de ahí se derivan.

A este respecto no existe mejor ejemplo que el de la historia del arte que, al encontrar en el carácter sagrado de su objeto la justificación para una hermenéutica hagiográfica, interesada por el *opus operatum* más que por el *modus operandi*, trata la obra como un discurso destinado a ser descifrado en referencia a una cifra transcendente, análoga a la lengua saussureana, y olvida que la producción artística siempre es *además* —en diferentes grados, según las artes y las maneras históricamente variables de practicarlas— el producto de un «arte», «práctica pura sin teoría», como dice Durkheim, o, si se prefiere, de una *mimesis*, especie de gimnasia simbólica, como el rito o la danza, y que encierra siempre por ello algo de *inefable*, no por exceso como quieren los celebrantes, sino por defecto. Aquí de nuevo la insuficiencia del discurso teórico [*savant*] obedece a que, como lo sugería ya Nietzsche, ignora todo lo que su teoría del objeto debe a la relación teórica con el objeto: «Kant, al igual que todos los filósofos, en lugar de enfocar el problema estético desde las experiencias del artista (del creador), reflexionó sobre el arte y lo bello a partir únicamente del “espectador” y, al hacerlo, introdujo sin darse cuenta al “espectador” mismo en el concepto “bello”⁸». El

⁸ Nietzsche, F., *op. cit.*, pág. 175. [Versión española: *op. cit.*, págs. 120-121.]

intelectualismo está inscrito en el hecho de introducir en el objeto la relación intelectual con el objeto, de sustituir la relación práctica con la práctica por la relación que el observador mantiene con su objeto. Los etnólogos no podrán escapar de todas sus interrogaciones metafísicas sobre el estatus ontológico o, incluso, el «lugar» de la cultura, si no es a condición de objetivar su propia relación con el objeto, la del extranjero que debe procurarse el sustituto del dominio práctico bajo la forma de un modelo objetivado: las genealogías y otros modelos teóricos [*savants*] son al sentido de la orientación social que permite la relación de inmanencia inmediata con el mundo familiar, lo que un mapa, modelo abstracto de todos los itinerarios posibles, es al sentido práctico del espacio, ese «sistema de ejes invariablemente ligados a nuestro cuerpo, que transportamos con nosotros a todas partes» como decía Poincaré.

Hay pocos ámbitos donde el efecto de la situación de extranjero sea tan directamente visible como en el análisis de las relaciones de parentesco. No teniendo nada que hacer con el parentesco y los parientes, o por lo menos con el parentesco y los parientes de los otros que toma por objeto, excepto unos usos cognitivos, el etnólogo puede tratar la terminología indígena del parentesco como sistema cerrado y coherente de relaciones lógicamente necesarias, definidas de una vez por todas como por construcción en y por la axiomática implícita de una tradición cultural: a falta de interrogación alguna sobre el estatus epistemológico de su práctica y de la neutralización de las funciones prácticas que supone y consagra, se preocupa únicamente por el efecto simbólico de *categorización colectiva* que hace *ver* y hace *crear*, imponiendo obligaciones y prohibiciones de intensidad inversamente proporcional a la distancia en este espacio arbitrariamente producido; actuando así, pone entre paréntesis sin saberlo los diferentes usos que pueden hacerse en la práctica de relaciones sociológicamente idénticas. Las relaciones lógicas que construye son a las relaciones «prácticas», es decir, continuamente practicadas, mantenidas y cultivadas, lo que el espacio geométrico de un mapa, como representación de todos los caminos posibles para todos los sujetos posibles, es a la red de caminos realmente conservados, frecuentados, desbrozados, realmente practicables por tanto para un agente particular. Esquema espacial susceptible de ser aprehendido *uno intuitu* y de ser recorrido indiferentemente en cualquier sentido a partir de cualquier punto, el árbol genealógico hace existir, según ese modo de existencia

temporal propio de los objetos teóricos, es decir *tota simul*, en totalidad y en la simultaneidad, la red completa de relaciones de parentesco de varias generaciones, colocando sobre el mismo plano las relaciones oficiales que, al no recibir continuo sustento, tienden a convertirse en lo que son para el genealogista, o sea, relaciones teóricas, semejantes a las carreteras abandonadas de un viejo mapa, y las relaciones prácticas que funcionan realmente porque desempeñan funciones prácticas. Actuando así lleva a olvidar que las relaciones lógicas de parentesco, a las que la tradición estructuralista da una autonomía casi total con respecto a los determinantes económicos, existen de modo práctico sólo por y para los usos oficiales y oficiosos que hacen de ellas unos agentes tanto más inclinados a mantenerlas en estado de funcionamiento y a hacerlas funcionar más intensamente —y, por tanto, debido al efecto de rozamiento, cada vez más fácilmente— cuanto que desempeñan actual o virtualmente unas funciones más indispensables, satisfacen o pueden satisfacer unos intereses (materiales o simbólicos) más vitales⁹.

En realidad, la proyección en el objeto de una relación de objetivación no objetivada produce en cada caso efectos diferentes, aunque nacidos todos de un mismo principio, en los diferentes ámbitos de la práctica: sea que se dé por principio objetivo de la práctica lo que es conquistado y construido mediante el trabajo de objetivación, proyectando en la realidad lo que sólo existe *sobre el papel*, por y para la ciencia; sea que se interpreten unas acciones que, como los ritos y los mitos, pretenden *intervenir* sobre el mundo natural y el mundo social, como si se tratara de ope-

⁹ Para explicitar por entero la demanda implícita inscrita en la encuesta genealógica, como en toda interrogación, haría falta primero hacer una historia social del instrumento genealógico, prestando atención particularmente a las funciones que, en la tradición de que son producto los etnólogos, han producido y reproducido la necesidad de este útil, es decir, los problemas y herencias de sucesión e, indisociablemente, el cuidado por mantener y conservar el *capital social* como posesión efectiva de una red de relaciones de parentesco (o *quasi*) intransferibles de ser movilizadas o al menos manifestadas. Esta genealogía social de la genealogía debería prolongarse en una historia social de las relaciones entre los usos «científicos» y los usos sociales de este instrumento. Pero lo más importante sería someter la interrogación que es condición de la producción del diagrama genealógico a una interrogación epistemológica, destinada a determinar la significación completa de la transmutación ontológica que la interrogación científica [*savante*] produce por el mero hecho de exigir una relación cuasi-teórica con el parentesco, que implica una ruptura con la relación práctica directamente orientada hacia funciones.

raciones destinadas a interpretarlos ¹⁰. Aquí también, la relación con el objeto que se dice *objetiva*, y que implica la distancia y la exterioridad, entra en contradicción, de manera totalmente práctica, con la *relación práctica* que debe *negar* para constituirse y constituir al mismo tiempo la representación objetiva de la práctica: «Su visión [la del mero participante en el rito] está limitada por el hecho de que él ocupa una posición particular, o incluso un conjunto de posiciones situacionalmente conflictivas, tanto en la estructura persistente de su sociedad, como en la estructura de roles del ritual en cuestión. Además es probable que las acciones del participante estén regidas por intereses, propósitos, sentimientos, dependientes de su situación específica y que pueden obstaculizar su comprensión de la situación total. Un obstáculo aún más serio para que él consiga ser objetivo lo representa el hecho de que, al ser un participante en el ritual, propenderá a considerar como axiomáticos y primarios los ideales, los valores, las normas abiertamente expresados o simbolizados en el ritual (...). Aquello que para un actor que desempeña un rol específico parece insignificante, puede resultar altamente significativo para un observador y analista del sistema total» ¹¹. Sólo mediante una ruptura con la visión teórica [*savante*], que se vive a sí misma

¹⁰ La situación del *etnólogo* no es tan diferente de la del filólogo y sus lenguas muertas: además de estar obligado a *apoyarse en esos cuasi-textos que son los discursos oficiales de los informantes, propensos a anteponer los aspectos más codificados de la tradición*, debe a menudo recurrir, en el análisis de mitos y ritos por ejemplo, a unos *textos* establecidos por otros en condiciones frecuentemente mal definidas; el mismo hecho de registrar constituye al mito o al rito como *objeto de análisis* aislándolo de sus referentes concretos (como los nombres propios de lugares, de grupos, tierras, personas, etc.), de las situaciones en que funciona y de los individuos que lo hacen funcionar por referencia a unas funciones prácticas (por ejemplo, funciones de legitimación de las jerarquías o de las distribuciones de propiedades y de poderes). Como muestra Bateson (*Naven*, Stanford, Stanford University Press, 1958, 1.ª edición 1936). [Versión española: *Naven*, Madrid, Júcar, 1989], la cultura mitológica puede llegar a ser el instrumento y, en ocasiones, la meta [*enjeu*] de estrategias extremadamente complejas (lo que explica, entre otras cosas, que uno se imponga el inmenso esfuerzo de memorización necesaria para adquirir su dominio), incluso en sociedades que no disponen de un aparato religioso fuertemente desarrollado y diferenciado. Se sigue que *no se puede explicar por completo la estructura del corpus mítico y de las transformaciones que le afectan con el transcurso del tiempo, mediante un análisis estrictamente interno, ignorando las funciones que desempeña en las relaciones de competición o de conflicto por el poder económico o simbólico*.

¹¹ Turner, V., *The Forest of Symbols*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1970, pág. 27. [Versión española de Ramón Valdés del Toro y Alberto Cardín, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, págs. 29-30.]

como ruptura con la visión ordinaria, podría el observador tomar en cuenta en su descripción de la práctica ritual el hecho de la *participación* (y al mismo tiempo el hecho de su propia ruptura): en efecto, sólo una consciencia crítica de los límites inscritos en las condiciones de producción de la teoría, permitiría introducir en la teoría completa de la práctica ritual unas propiedades que le son tan esenciales como el carácter parcial e interesado del conocimiento práctico o el desfase entre las razones vividas y las razones «objetivas» de la práctica. Pero el triunfalismo de la razón teórica tiene por contrapartida la incapacidad de superar, desde el principio, el simple registro de la dualidad de las vías de conocimiento, vía de la apariencia y vía de la verdad, *doxa* y *episteme*, sentido común y ciencia, así como la imposibilidad de conquistar para la ciencia la verdad de aquello contra lo cual se construye.

Proyectando en la percepción del mundo social lo impensado inherente a su posición en este mundo, es decir, el monopolio del «pensamiento» que, de hecho, le asegura la división del trabajo social y que le lleva a identificar el trabajo del pensamiento con un trabajo de expresión, de verbalización, de explicitación en el discurso o la escritura —«el pensamiento y la expresión se constituyen simultáneamente», decía Merleau-Ponty—, el «pensador» traiciona su secreta convicción de que la acción sólo encuentra su cumplimiento cuando es comprendida, interpretada, *expresada*, identificando lo implícito con lo impensado, y *negándole al pensamiento tácito y práctico, inherente a toda práctica sensata, el estatus de auténtico pensamiento*. ¹² El lenguaje se hace cómplice espontáneo de esta filosofía hermenéutica que lleva a pensar la acción como algo que hay que descifrar, diciendo, por ejemplo, de un gesto o de un acto ritual que *expresa algo, en lugar de decir simplemente que es sensato o, como en inglés, que hace sentido*. Probablemente debido a que ni conoce ni reconoce otro pensamiento que el del «pensador» y a que no puede otorgar la dignidad humana sin conceder aquello que le parece constitutivo de esta dignidad, el etnólogo no ha podido nunca apartar

¹² Para mostrar que el triunfalismo teórico o teoreticista forma parte del ambiente que respiran quienes aspiran al estatus de intelectuales, sería preciso citar las innumerables muestras de desprecio ante la impotencia o la incapacidad del «vulgar» para acceder a un pensamiento digno de ese nombre (y no sólo las más jaleadas, como los «La gente no piensa» o «La necesidad no es mi fuerte» de los intelectuales à canotier a lo *Monsieur Teste*) de las que rebosan la literatura y la filosofía.

de la barbarie pre-lógica a los hombres que estudiaba sin identificarlos con los más prestigiosos de sus colegas, lógicos o filósofos (piénsese en el célebre título «El hombre primitivo como filósofo»): «Hace tiempo —dice Hocart— que el hombre ha dejado de limitarse a vivir y se ha puesto a *pensar la vida*. Ha elaborado, a partir de los fenómenos que contribuyen a la vida, una idea de la vida, de la prosperidad y de la energía vital»¹³. Y Claude Lévi-Strauss no hace otra cosa cuando confiere al mito el cuidado de resolver los problemas *lógicos*, de expresar, mediatizar y enmascarar las contradicciones sociales —especialmente en los análisis más antiguos, como «La Gesta de Asdiwal»¹⁴— o cuando lo convierte en uno de esos lugares donde, a la manera de la Razón en la historia según Hegel, el Espíritu universal se piensa a sí mismo¹⁵, ofreciendo así a la mirada «las leyes universales que rigen las actividades inconscientes del espíritu»¹⁶.

La indeterminación en que se deja la relación entre el punto de vista del observador y el punto de vista de los agentes se refleja en la indeterminación de la relación entre las construcciones (esquemas o discursos) que el observador produce para explicar unas prácticas, y estas prácticas mismas, incertidumbre que vienen a

¹³ Hocart, A. M., *Rois et courtisans*, Paris, Seuil, 1978, pág. 108.

¹⁴ Lévi-Strauss, C., «La Geste d'Asdiwal», en *Ecole pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Annuaire (1958-59)*, Paris, 1958 [Versión española: «La gesta de Asdiwal», en Leach, E. (coord.) *Estructuralismo, mito y totemismo*, BBAA, Nueva Visión, 1972.]

¹⁵ «El análisis mítico no tiene ni puede tener por objeto mostrar cómo piensan tales o cuales hombres (...). Así que no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres, sin que ellos lo noten» (Lévi-Strauss, C., *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, pág. 20. [Versión española de Juan Almela, *Lo crudo y lo cocido*, México, F.C.E. 1968, pág. 21. (N. del T.)]. Aunque, tomado al pie de la letra, este texto justifica perfectamente mi lectura de la última teoría levistrosiana de la razón mítica, debo decir —sobre todo en estos tiempos en que tanto se practican la escritura semi-automática, la lectura diagonal y la crítica de la sospecha— que se podría hallar también en esta fórmula, demasiado feliz para estar a cubierto de *desviaciones* metafísicas, una advertencia contra la tentación mística e, incluso, una valiosa contribución a una teoría de la relación práctica con el mito (Claude Lévi-Strauss tiene razón al recordar que, en la producción del mito como en la del discurso, la toma de conciencia de las leyes sólo puede ser parcial e intermitente puesto que «el sujeto que en su discurso aplicase conscientemente las leyes fonológicas y gramaticales —suponiendo que poseyera la ciencia y la habilidad necesarias— no dejaría de perder en seguida el hilo de sus ideas», *ibid*).

¹⁶ Lévi-Strauss, C., «Language and the Analysis of Social Laws» en *American Anthropologist*, abril-junio 1951; citado por Pouillon, J., «L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss», Posfacio a Lévi-Strauss, C., *Race et Histoire*, Paris, Médiations, 1968.

redoblar las interferencias del discurso indígena que pretende expresar o regular la práctica, reglas consuetudinarias, teorías oficiales, refranes, proverbios, y los efectos del *modo de pensamiento* que ahí se expresa. Debido a que no toca la cuestión del principio de producción de las regularidades que registra y a que deja jugar el poder «mitopoiético» del lenguaje que, como indicaba Wittgenstein, se desliza sin cesar del sustantivo a la sustancia, el discurso objetivista tiende a constituir el modelo construido para explicar unas prácticas en poder realmente capaz de determinarlas: reificando unas abstracciones (en frases como «La cultura determina la edad del destete»), trata sus construcciones, «cultura», «estructuras», «clases sociales» o «modos de producción», como realidades dotadas de eficacia social, capaces de constreñir directamente las prácticas; o bien, otorgando a los conceptos el poder de actuar en la historia como actúan en las frases del discurso histórico las palabras que los designan, *personifica los colectivos* y los convierte en sujetos responsables de acciones históricas (mediante frases como «la burguesía quiere que...» o «la clase obrera no aceptará que...»¹⁷). Y cuando la cuestión no puede eludirse, salva las apariencias recurriendo a nociones *sistemáticamente ambiguas*, como dicen los lingüistas para designar las frases cuyo contenido representativo varía sistemáticamente según el contexto de utilización. Así es como la noción de *regla*, que puede evocar indiferentemente la regularidad inmanente a las prácticas (una correlación estadística, por ejemplo), el *modelo construido* por la ciencia para explicarla o la *norma* conscientemente enunciada y respetada por los agentes, permite conciliar ficticiamente teorías de la acción mutuamente excluyentes. Pensamos evidentemente en Chomsky, que afirma a un tiempo (y en contextos diferentes) que las reglas gramaticales son *instrumentos de descripción* del lenguaje, sistemas de normas de los que tienen cierto conocimiento los agentes y, por último, *mecanismos neurofisiológicos* («Una persona que conoce una lengua posee en su cerebro un sistema muy abstracto de estructuras, al mismo tiempo que un sistema abstracto de reglas

¹⁷ Postulando la existencia de una «consciencia colectiva» de grupo o de clase, y suponiendo a los grupos unas disposiciones que sólo pueden constituirse en las consciencias individuales, incluso aunque sean producto de condiciones colectivas, como la *toma de consciencia* de los intereses de clase, la personificación de los colectivos dispensa de analizar estas condiciones y, en concreto, las que determinan el grado de homogeneidad objetiva y subjetiva del grupo considerado y el grado de consciencia de sus miembros.

que determinan, por iteración libre, una infinidad de correspondencias sonido sentido»¹⁸. Pero es preciso releer también aquel párrafo del prefacio a la segunda edición de *Las estructuras elementales del parentesco*, en el que podríamos suponer un uso particularmente controlado del léxico de la norma, el modelo o la regla, pues está dedicado a la distinción entre «sistemas preferenciales» y «sistemas prescriptivos»: «De modo recíproco, un sistema que *preconiza* el matrimonio con la hija del hermano de la madre puede llamarse prescriptivo, aunque la *regla* sólo se cumpla raras veces; él dice lo que *debe* hacerse. Resulta interesante saber hasta qué punto y en qué proporción los miembros de una sociedad determinada *respetan la norma*, pero se trata de algo diferente del problema del lugar en que conviene ubicar esta sociedad dentro de una tipología. Ya que basta admitir que la *conciencia* de la *regla* desvía las *elecciones*, aun en grado mínimo —lo cual es verosímil—, en el sentido *prescrito*, y que el porcentaje de los matrimonios *ortodoxos* es superior al que se obtendría si las uniones se hicieran *por azar*, para reconocer en esta sociedad la presencia de lo que podría denominarse un «operador» matrilateral que desempeña el papel de piloto: por lo menos ciertas alianzas siguen la ruta que él traza y esto basta para imprimir una curvatura específica al espacio genealógico. Sin duda habrá no una curvatura, sino un gran número de curvaturas locales: éstas no cumplirán la mayoría de las veces otra función que la de ser meros incentivos y, salvo en casos raros y excepcionales, formarán ciclos cerrados. Sin embargo, los esbozos de *estructura* que surgirán aquí y allá serán suficientes para que el sistema sea una *versión probabilística* de sistemas más rígidos, cuya *noción* es completamente *teórica* y en los cuales los matrimonios se adecuarían de manera rigurosa a *la regla que el grupo social gusta enunciar*»¹⁹. El *tono dominante* en este pasaje, como en todo el prefacio, es el de la *norma*, mientras que la *Antropología estructural* está escrita en el lenguaje del modelo o, si se prefiere, de la *estructura*; no es que este léxico esté ausente aquí, puesto que las metáforas que organizan el pasaje central («operador», «curva-

¹⁸ Chomsky, N., «General Properties of Language», en Darley, I. L., *Brain Mechanism Underlying Speech and Language*, Nueva York. Londres, Grune and Stratton, 1967, págs. 73-88.

¹⁹ Levi-Strauss, C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967, págs. XX-XXI (subrayado por mi). [Versión española de Marie Therèse Cevasco, *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1988, pág. 22. (N. del T.)].

tura» de «el espacio genealógico», «estructuras») evocan la lógica del modelo teórico y la equivalencia, a la vez profesada y repudiada, del *modelo* y la *norma*: «Un sistema preferencial es prescriptivo cuando se observa desde el punto de vista del modelo, un sistema prescriptivo sólo podría ser preferencial visto desde el punto de vista de la realidad»²⁰. Pero para quien tenga en la memoria los textos de la *Antropología estructural* sobre las relaciones entre lenguaje y parentesco (por ejemplo, «Los “sistemas de parentesco” como los “sistemas fonológicos”, son elaborados por el espíritu en el plano del pensamiento inconsciente»²¹) y la imperiosa nitidez con que las «normas culturales» y todas las «racionalizaciones» o «elaboraciones secundarias» producidas por los indígenas eran descartadas en beneficio de las «estructuras inconscientes», sin hablar de los textos donde se afirmaba la universalidad de la regla originaria de la exogamia, las concesiones que aquí se hacen a la «conciencia de la regla» y la marcada distancia respecto de esos sistemas rígidos «cuya noción es en su totalidad teórica» pueden sorprender, como este otro pasaje del mismo prefacio: «No es menos cierto que la realidad empírica de los sistemas denominados prescriptivos sólo adquiere su sentido al referirla a un *modelo teórico elaborado por los indígenas* antes que por los etnólogos»²²; o también: «Quienes lo practican *saben muy bien* que el espíritu de sistemas semejantes no se reduce a la proporción tautológica de que cada grupo obtiene sus mujeres de “donadores” y entrega sus hijas a “receptores”. Son también *conscientes* de que el matrimonio con la prima cruzada matrilateral (hija del hermano de la madre) ofrece la más simple ilustración de la *regla*, la fórmula más adecuada para *garantizar su perpetuación*, mientras que el matrimonio con la prima cruzada patrilateral (hija de la hermana del padre) la violaría sin remedio»²³. No podemos evitar el evocar un texto donde Wittgenstein reúne, como si se burlara, todas las cuestiones que esquivo la antropología estructural y, más generalmente, el intelectualismo, en tanto que transfiere la verdad objetiva establecida por la ciencia a una práctica que excluye, por esencia, la

²⁰ *Ibid.*, pág. XX, cf. también pág. XXII.

²¹ Levi-Strauss, C., *L'anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, pág. 41 (Versión española de Eliseo Verón, *Antropología estructural*, BBAA, EUDEBA, 1984, pág. 32. (N. del T.)).

²² Levi-Strauss, C., *Les structures élémentaires de la parenté*, loc. cit. pág. XIX. [Versión española: op. cit., pág. 21].

²³ *Ibid.*

postura teórica que permite establecer esta verdad: «¿A qué llamo "la regla por la que él procede"? —¿A la hipótesis que describe satisfactoriamente su uso de la palabra, que nosotros observamos: o a la regla que consulta al usar el signo; o a la que nos da por respuesta si le preguntamos por su regla? —¿Y qué pasa si la observación no permite reconocer claramente ninguna regla y la pregunta no revela ninguna? —Pues él me dio por cierto una explicación cuando le pregunté qué es lo que entiende por "N", pero está dispuesto a retirar y alterar esa explicación. —¿Cómo debo, pues, determinar la regla de acuerdo con la cual él juega? El mismo no lo sabe. —O más correctamente: ¿Qué debe aún querer decir aquí la expresión "regla por la que él procede"?»²⁴

Pasar de la regularidad, es decir, de lo que se produce con cierta frecuencia estadísticamente mensurable, y de la fórmula que permite explicarlo, al reglamento conscientemente revelado y conscientemente respetado o a la regulación inconsciente de una misteriosa mecánica cerebral o social, tales son las dos maneras más comunes de deslizarse del modelo de la realidad a la realidad del modelo. En el primer caso se pasa de una regla que, según la distinción de Quine entre *to fit* y *to guide*²⁵, se ajusta de manera puramente descriptiva a la regularidad observada, a una regla que gobierna, dirige u orienta el comportamiento —lo cual supone que es conocida y reconocida, susceptible por tanto de ser enunciada— sucumbiendo a la forma más elemental de jurisdicción, esta especie de finalismo que es, sin duda, la teoría espontánea de la práctica más extendida, y que consiste en hacer como si las prácticas tuvieran por principio la obediencia consciente a reglas conscientemente elaboradas y sancionadas: «Consideremos —dice Ziff— la diferencia entre "el tren lleva regularmente dos minutos de retraso" y "por regla el tren lleva dos minutos de retraso": (...) en este último caso, se sugiere que el hecho de que el tren se retrase dos minutos es conforme a una política o a un plan (...). Las reglas remiten a unos planes o a unas políticas, pero las regularidades no (...). Pretender que debe haber reglas en la lengua natural viene a ser como pretender que las carreteras deben ser rojas porque se corresponden con unas líneas rojas sobre

²⁴ Wittgenstein, L., *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, pág. 155. [Versión española: *op. cit.* 103.]

²⁵ Quine, W. V., «Methodological Reflections on Current Linguistic Theory», en Harman and Davidson (eds.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1972, págs. 442-454.

el mapa»²⁶. En el segundo caso, uno se proporciona el medio para hacer como si la acción hubiera tenido por principio (si no por fin) el modelo que se debe construir para explicarla, aunque sin caer en las ingenuidades más evidentes del juridismo, cuando coloca en el principio de las prácticas o de las instituciones objetivamente regidas por reglas desconocidas para los agentes, significaciones sin intención significativa, finalidades sin fines conscientemente planteados, que son otros tantos desafíos lanzados contra la vieja disyuntiva entre mecanicismo y finalismo, un inconsciente definido como *operador mecánico de finalidad*. Así, a propósito de las tentativas de Durkheim para «explicar la génesis del pensamiento simbólico», Claude Lévi-Strauss escribe: «Los sociólogos y los psicólogos modernos resuelven tales problemas recurriendo a la actividad inconsciente del espíritu; pero en la época en que Durkheim escribía, la psicología y la lingüística moderna todavía no habían alcanzado sus resultados fundamentales. Esto explica por qué Durkheim se debatía ante lo que se le aparecía como antinomia irreductible (y que suponía ya un progreso considerable respecto del pensamiento del fin del siglo XIX que ilustra, por ejemplo, Spencer): el carácter ciego de la historia y el finalismo de la consciencia. Entre los dos se encuentra evidentemente la finalidad inconsciente del espíritu»²⁷.

Nos damos cuenta de lo seductoras que podían resultarles a unos espíritus formados para recusar la ingenuidad de las explicaciones finalistas y la trivialidad de las explicaciones causales (especialmente «vulgares» cuando invocan factores económicos y sociales), las misteriosas mecánicas finales, productos sensatos y aparentemente queridos y, sin embargo, desprovistos de productor, que el estructuralismo revelaba haciendo desaparecer las condiciones sociales de producción, reproducción y utilización de los objetos simbólicos en el mismo movimiento con el que lo mostraba su lógica inmanente. Y, al mismo tiempo, se comprenderá el crédito de que gozaba por anticipado la tentativa de Claude Lévi-Strauss de superar la disyuntiva entre la acción conscientemente orientada hacia fines racionales y la reacción

²⁶ Ziff, P., *Semantic Analysis*, Nueva York, Cornell University Press, 1960, pág. 38.

²⁷ Lévi-Strauss, C., en Gurwitsch, G. y Moore, W. E. (Coords.), *La sociologie au XX^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, vol. II., pág. 527 (sustrayado por mí).

mecánica a determinaciones, inscribiendo la finalidad en el mecanismo mediante la noción de inconsciente, una especie de *Deus ex machina* que es también un Dios en la máquina. La naturalización de la finalidad implícita en el olvido de la acción histórica, que lleva a inscribir los fines de la historia en los misterios de una Naturaleza a través de la noción de inconsciente, es, sin duda, lo que ha permitido a la antropología estructural aparecer como la más natural de las ciencias sociales y la más científica de las metafísicas de la naturaleza. «Como la mente también *es una cosa*, el funcionamiento de esta cosa nos instruye acerca de la naturaleza de las cosas; aun la reflexión pura se resume en una interiorización del cosmos»²⁸. Se ve la oscilación, en la misma frase, entre dos explicaciones contradictorias de la identidad postulada del espíritu y la naturaleza, identidad de naturaleza —el espíritu es cosa— o identidad adquirida por aprendizaje —interiorización del cosmos—, dos tesis que se confunden en favor de la ambigüedad de otra formulación —«imagen del mundo inscrita ya en la arquitectura del espíritu»²⁹— y que coinciden en todo caso en excluir explícitamente la historia individual y colectiva. Bajo la apariencia de un materialismo radical, esta filosofía de la naturaleza es una filosofía del espíritu que desemboca en una forma de idealismo. Afirmando la universalidad y la eternidad de las categorías lógicas que rigen «la actividad inconsciente del espíritu», ignora la dialéctica de las estructuras sociales y las disposiciones estructuradas y estructurantes en la que se forma y transforman los principios [schèmes] de pensamiento; se trate de categorías lógicas, principios de división que, por intermedio de los principios de la división del trabajo, corresponden a la estructura del mundo social (y no del mundo natural), o de las estructuras temporales que son insensiblemente inculcadas por «la sorda presión de las relaciones económicas», como dice Marx, es decir, por el sistema de sanciones económicas y simbólicas asociadas a una posición determinada en las estructuras económicas, estos principios [schèmes] son una de las mediaciones por las que las estructuras objetivas consiguen estructurar toda experiencia, empezando por la experiencia económica, sin seguir para ello los ca-

²⁸ Levi-Strauss, C., *La pensée sauvage*. París, Plon, 1964, pág. 328, subrayado por mí. [Versión española: Francisco González Aramburu, *El pensamiento salvaje*, México, F.C.E., 1964, pág. 359, n. 2. (N. del T.).]

²⁹ Levi-Strauss, C., *Le cru et le cuit*. París, Plon, 1964, pág. 346. [Versión española: *op. cit.*, pág. 334.]

minos de una determinación mecánica o de una toma de conciencia adecuada.

Basta con ignorar la dialéctica de las estructuras objetivas y las estructuras incorporadas que se desarrolla en cada acción práctica, para quedar encerrado en la disyuntiva canónica que, renaciendo sin cesar bajo nuevas formas en la historia del pensamiento social, condena a quienes creen tomar el camino opuesto al subjetivismo, como son en la actualidad los lectores estructuralistas de Marx, a caer en el fetichismo de las leyes sociales: convertir en entidades transcendentales, situadas con respecto a las prácticas en una relación de esencia a existencia, las construcciones a las que debe recurrir la ciencia para explicar unos conjuntos estructurados y sensatos producidos por la acumulación de innumerables acciones históricas, es reducir la historia a un «proceso sin sujeto» y sustituir simplemente el «sujeto creador» del subjetivismo por un autómatasubjugado por las leyes muertas de una historia de la naturaleza. Esta perspectiva emanantista que hace de la estructura, Capital o Modo de producción, una entelequia desplegada en un proceso de autorrealización reduce los agentes históricos al rol de «soportes» (Träger) de la estructura, y sus acciones a simples manifestaciones epifenoménicas del poder que la estructura posee para desarrollarse según sus propias leyes y para determinar o sobredeterminar otras estructuras.

Sin leas